DOCTORIS ANGELICI

DIVI

THOMÆ AQUINATIS

SACRI ORDINIS F. F. PRÆDICATORUM

OPERA OMNIA

PARIS. — IMPRIMERIE PIERRE LAROUSSE
49, RUE NOTRE-DAME-DES-CHAMPS, 49

DOCTORIS ANGELICI

DIVI

THOMÆ AQUINATIS

SACRI ORDINIS F. F. PRÆDICATORUM

OPERA OMNIA

SIVE ANTEHAC EXCUSA,

SIVE ETIAM ANECDOTA; EX EDITIONIBUS VETUSTIS ET DECIMI TERTII SÆCULI CODICIBUS RELIGIOSE CASTIGATA;

PRO AUTHORITATIBUS AD FIDEM VULGATÆ VERSIONIS ACCURATIORUMQUE PATROLOGIÆ TEXTUUM,

NUNC PRIMUM REVOCATA;

NOTIS HISTORICIS, CRITICIS, PHILOSOPHICIS, THEOLOGICIS, CUNCTAS ILLUSTRANTIBUS CONTROVERSIAS

OCCASIONE DOGMATUM SANCTI AUTHORIS EXORTAS, SOLLICITE ORNATA,

STUDIO AC LABORE

STANISLAI EDUARDI FRETTÉ ET PAULI MARÉ

Sacerdotum, Scholæque thomisticæ Alumnorum.

VOLUMEN NONUM

DE INCARNATIONE. — DE VIRTUTIBUS THEOLOGICIS.

DE VIRTUTIBUS CARDINALIBUS. — DE SEPTEM DONIS. — DE DECEM MANDATIS.

LV.

PARISIIS

APUD LUDOVICUM VIVÈS, BIBLIOPOLAM EDITOREM

13, VIA VULGO DICTA DELAMBRE, 13

M DCCC LXXIII

SANCTI

THOMÆ AQUINATIS

COMMENTUM

IN TERTIUM LIBRUM SENTENTIARUM

MAGISTRI PETRI LOMBARDI.

PROLOGUS S. THOMÆ.

Ad locum unde exeunt, flumina revertuntur ut iterum fluant. *Eccli.* I, 7.

Ex verbis istis duo possumus accipere, in quibus hujus tertii libri materia comprehenditur, scilicet divinæ Incarnationis mysterium, et ejus copiosum fructum. Mysterium Incarnationis insinuatur in fluminum reversione, cum dicitur : *Ad locum unde exeunt flumina revertuntur.* Sed Incarnationis fructus ostenditur in iterato fluxu, cum dicitur : *Ut iterum fluant.* Flumina ista sunt naturales bonitates quas Deus creaturis influit, ut esse, vivere, intelligere, et hujusmodi : de quibus fluminibus potest intelligi quod dicitur Isaiæ, XLI, 18 : *Aperiam in supre-*
upinis *mis montium* * *flumina.* Montes enim su-
bus. premi sunt nobilissimæ creaturæ, in quibus prædicta flumina aperiri dicuntur, quia in eis et copiosissime recipiuntur, et sine imperfectione ostenduntur. Sed locus unde ista flumina exeunt, est ipse Deus, de quo potest intelligi quod dicitur Isa., XXXIII, 21 : *Locus fluviorum rivi latissimi et patentes ;* ac si diceret : in loco ortus fluviorum rivi naturalium bonitatum eminenter inveniuntur ; unde dicit : *Latissimi*, quantum ad perfectionem divinæ bonitatis, secundum omnia attributa ; et *patentes*, quantum ad communicationem indeficientem [1], quia ejus bonitas, ex qua omnia fluunt, nec exhauriri nec concludi potest. Ista flumina in aliis creaturis inveniuntur distincta; sed in homine [2] quodammodo omnia congregantur [3] : homo enim est quasi orizon et confinium spiritualis et corporalis naturæ, ut quasi medium inter utrasque, bonitates participet et corporales et spirituales ; unde et omnis creaturæ nomine homo intelligitur Marc., ult., 15, ubi dicitur : *Prædicate Evangelium omni creaturæ;* ut beatus Gregorius, *Hom.* XX *in Evang.*, § 7, col. 1163, t. 2, exponit : et ideo quando humana natura per Incarnationis mysterium Deo conjuncta est, omnia flumina naturalium bonitatum ad suum principium reflexa redierunt, ut possit dici quod legitur Josue, IV, 18 : *Reversæ sunt aquæ in alveum suum, et fluebant*

[1] Al. : « insufficientem. »
[2] Parm. addit : « inveniuntur. »
[3] Parm. omittit : « omnia » et habet : « aggregata. »

sicut ante consueverant; unde et hic sequitur : *Ut iterum fluant :* in quo notatur Incarnationis fructus : ipse enim Deus, qui naturalia bona influxerat, reversis quodammodo omnibus per assumptionem humanæ naturæ in ipsum, non jam Deus tantummodo, sed Deus et homo hominibus fluenta gratiarum abundanter influxit : quia *de plenitudine ejus omnes accipimus, gratiam pro gratia* : Joan., I, 16. Et de isto influxu legitur Eccli., XXXIX, 27 : *Benedictio illius quasi fluvius inundabit* *. Et sic patet materia tertii libri : in cujus prima parte agitur de Incarnatione, in secunda de virtutibus et donis nobis per Christum collatis.

* *Inundavit.*

LIBER TERTIUS

DE INCARNATIONE VERBI.

DISTINCTIO I.

Propter quid, et quo fine Filius Dei carnem assumpsit [1].

Cum venit igitur plenitudo temporis, ut ait Apostolus Galat., IV, 4, *misit Deus Filium suum factum de muliere, factum sub lege, ut eos qui sub lege erant redimeret, ut in adoptionem filiorum Dei reciperemur*. Tempus autem plenitudinis dicitur tempus gratiæ, quod ab adventu Salvatoris sumpsit exordium. Hoc est tempus miserendi, et annus benignitatis in quo *gratia et veritas per Jesum Christum facta est*, Joan., I, 17. Gratia, quia per caritatem impletur quod in lege præcipiebatur. Veritas, quia per Christi adventum exhibetur atque perficitur humanæ redemptionis sponsio, facta ab antiquo. Filii ergo missio est ipsa Incarnatio : eo enim missus est quod in forma hominis mundo visibilis apparuit, de quo supra sufficienter dictum est.

Quare Filius carnem assumpsit, non Pater vel Spiritus sanctus.

Diligenter vero annotandum est, quare Filius, non Pater vel Spiritus sanctus incarnatus est. Solus namque Filius hominem assumpsit : quod utique ordine congruo atque alto Dei sapientia fecit consilio, ut Deus, qui in sapientia sua mundum condiderat, secundum illud psalm. CIII, 24 : *Omnia in sapientia fecisti Domine*, per eamdem [2] quæ in cælis sunt et quæ in terris restauraret. Hæc est mulier evangelica quæ accendit lucernam, et drachmam decimam, quæ perdita fuerat, reperit : Sapientia scilicet Patris, quæ testam humanæ infirmitatis lumine suæ Divinitatis accendit, perditumque hominem reparavit, nomine regis et imagine insignitum. Ideo etiam Filius missus est, et non Pater, quia congruentius mitti debebat qui est ab alio quam qui a nullo. Filius autem a Patre est, Pater vero a nullo est ; ut enim Augustinus ait in lib. IV *De Trinitate*, cap. XX, § 28, col. 908, t. 8, « Non habet de quo sit. Sicut ergo Pater genuit, Filius genitus est ; ita congrue Pater misit, Filius missus est. » « Ab [3] illo enim convenienter mittitur Dei Verbum, cujus est Verbum : ab illo mittitur de quo natum est : mittitur quod genitum est. » Pater vero qui misit, a nullo est. Ideoque Pater missus non est, ne si mitteretur, ab alio esse putaretur. Missus est ergo primo Filius, qui a solo Patre est ; deinde etiam Spiritus sanctus, qui est a Patre et Filio. Sed Filius solus in carne missus est, non Spiritus sanctus, sicut nec Pater. Quod ideo factum est, ut qui erat in Divinitate Dei Filius, in humanitate fieret hominis filius. Non Pater vel Spiritus sanctus carnem induit, ne alius in Divinitate esset Filius, alius in humanitate ; et ne idem esset Pater et Filius, si Deus Pater de homine nasceretur. Unde in *Ecclesiasticis dogmatibus*, cap. II, col. 1213, t. 8 : Non Pater carnem assumpsit, nec Spiritus sanctus, sed Filius tantum, ut [4] quod erat in divinitate Dei Filius, ipse fieret in homine hominis filius ; ne Filii nomen ad alterum transiret qui non esset æterna [5] nativitate Filius. Dei ergo Filius, hominis factus est filius, natus secundum veritatem naturæ ex Deo Dei Filius, et secundum veritatem naturæ ex homine hominis filius, ut veritas geniti non adoptione nec appellatione, sed in utraque nativitate Filii nomen nascendo haberet, et esset verus Deus et verus homo unus Filius. Non ergo duos Christos nec duos Filios ; sed Deum et hominem unum Filium, quem propterea Unigenitum dicimus manentem in duabus substantiis, sicut ei naturæ unitas [6] contulit non confusis naturis, nec mixtis, sicut Timotheani [7] volunt, sed societate unitis. » Ecce habemus, quare Filius, non Pater vel Spiritus sanctus, carnem assumpserit.

[1] Hunc titulum ex Nicolaio apponimus : exempla vetera habent : « Quare Filius carnem assumpsit, non Pater vel Spiritus sanctus, » quod infra repetitur. In textu vero Magistri, qui ad manum est, nullus habetur.

[2] Al. : « ut eadem. »

[3] § 28, col. 907, paucis mutatis.

[4] Migne : « ut qui. »

[5] Apud Migne deest : « æterna. »

[6] « Veritas » Migne.

[7] Nempe Timothei Æluri sectatores, qui et Eutychiani hæretici fuerunt : inter varias enim sectas in quas hæresis Eutychiana divisa est, una e præcipuis fuit quæ Timotheum illum ducem habuit, et fautorem. — Nicolai.

Utrum Pater vel Spiritus sanctus potuerit incarnari vel possit.

Si vero quæritur, utrum Pater vel Spiritus sanctus incarnari potuerit, vel etiam modo possit, sane responderi potest et potuisse olim et posse nunc carnem sumere, et hominem fieri, tam Patrem quam Spiritum sanctum. Sicut enim homo Filius factus est, ita Pater et Spiritus sanctus potuit et potest.

An Filius, qui tantum carnem accepit, aliquid fecerit quod non Pater vel Spiritus sanctus.

Sed forte aliqui dicent : Cum indivisa sint opera Trinitatis, si Filius carnem assumpsit, tunc Pater et Spiritus sanctus : quia si Filius carnem assumpsit, nec hoc fecit Pater vel Spiritus sanctus, non omne quod facit Filius, facit Pater et Spiritus sanctus. At omnia simul Pater et Filius et amborum Spiritus pariter et concorditer operantur. Ad quod dicimus, quia nihil operatur Filius sine Patre et Spiritu sancto : sed una est horum trium operatio indivisa et indissimilis; et tamen Filius, non Pater vel Spiritus sanctus carnem assumpsit. Ipsam tamen carnis assumptionem Trinitas operata est, sicut Augustinus [1] dicit in lib. *De fide ad Petrum*, c. II, § 23 : « Reconciliati sumus per solum Filium secundum carnem; sed non soli Filio secundum Deitatem. Trinitas enim nos sibi reconciliavit per hoc quod solum Verbum carnem ipsa Trinitas fecit. » Trinitas igitur carnis asssumptionem fecit ; sed Verbo, non Patri vel Spiritui sancto. Si enim Pater sibi et Filius sibi, vel Pater Filio et Filius Patri carnis assumptionem operatus esset, jam non eadem operatio esset utriusque, sed divisa. Sed sicut inseparabilis et indivisa est unitas substantiæ trium, ut ait Augustinus in lib. I *De Trin.*, cap. IV, col. 824, t. 8 ; ita et operatio. Non tamen eamdem Trinitatem natam de Virgine crucifixam et sepultam catholici tractatores docuerunt, sed tantummodo Filium ; nec eamdem Trinitatem in specie columbæ descendisse super Jesum, sed tantum Spiritum sanctum ; nec eamdem dixisse de cælo : ***Tu es Filius meus***, Luc., IX, 35, sed tantum Patris vocem fuisse ad Filium factam : quamvis Pater et Filius et Spiritus sanctus, sicut inseparabiles sunt, ita et inseparabiliter operentur. Hæc et mea fides est, quoniam quidem hæc est catholica fides. Licet igitur solus Filius carnem assumpserit, ipsam tamen incarnationem cum Patre et Spiritu sancto operatus est.

DIVISIO TEXTUS.

Postquam enim [2] Magister in duobus præcedentibus libris determinavit de rebus divinis secundum exitum a principio, in hoc libro incipit determinare de rebus quæ dicuntur divinæ, secundum reditum in finem, scilicet Deum; unde dividitur hæc pars in duas partes : in prima determinat istum reditum in finem ex parte reducentium ; in secunda quantum ad ea quæ exiguntur ex parte reductorum, scilicet sacramenta, quæ ad gratiam disponunt : et hoc in IV libro. Prima dividitur in duas partes : in prima determinat de reducente effective, scilicet de Deo incarnato; in secunda de reducentibus formaliter, ut sunt virtutes et dona, XXIII dist. : « Cum vero supra perhibitum sit [3] Christum plenum gratia fuisse, non est supervacuum inquirere, utrum fidem et spem, sicut caritatem habuerit. » Prima dividitur in duas partes : in prima determinat de divina Incarnatione ; in secunda prosequitur conditiones ipsius Dei [4] incarnati, dist. VI : « Ex præmissis autem emergit quæstio plurimum continens utilitatis. » Prima dividitur in tres partes : in prima determinat de Incarnatione ex parte assumentis carnem, quis sit ; in secunda ex parte assumpti, quid sit, dist. II : « Et quia in homine tota humana natura corrupta erat, totam assumpsit; » in tertia ex parte utriusque, cujusmodi sit, dist. V : « Præterea inquiri oportet quid horum potius concedendum sit. » Prima dividitur in tres partes : in prima ostendit per auctoritatem Apostoli, quæ sit persona assumens, quia Filius ; in secunda inquirit rationem, quare potius Filius quam alia persona, ibi : « Diligenter vero annotandum est, quare Filius, non Pater vel Spiritus sanctus, incarnatus est; » in tertia excludit objectionem, ibi : « Sed forte aliqui dicent. »

« Diligenter vero annotandum est, etc. » Hic assignat rationem quare persona Filii carnem assumpsit; et dividitur in duas partes : in prima dicit, quod magis congruum fuit Filium incarnari quam Patrem aut Spiritum sanctum ; in secunda inquirit, utrum possibile fuerit Patrem aut Spiritum sanctum incarnari, ibi : « Si vero quæritur, utrum Pater vel Spiritus sanctus incarnari potuerit, vel etiam modo

[1] Cod. : « Augustinus, licet liber *De fide ad Petrum* attribuendus sit Fulgentio, apud quem prædicta leguntur, col. 682. » Parm. : « cap. IX. »

[2] Parm. omittit : « enim. » Sed codd. habent hanc particulam, quia textus sententiarum in cod I. non interseritur integraliter

[3] Al. : « præhabitum sit. »

[4] Al. : « incarnationis. »

possit : sane responderi potest, et potuisse olim et posse nunc carnem sumere. » Circa primum assignat tres rationes, quare Filius carnem assumpsit : quarum prima sumitur ex appropriato Filii, quod est sapientia ; secunda ex origine ipsius, quia est ab alio, ibi : « ideo est Filius ; » tertio ex proprio ipsius, quia Filius est, ibi : « Quod ideo factum est ut qui erat in Divinitate Dei Filius, in humanitate fieret hominis filius. »

QUÆSTIO I.

Hic est duplex quæstio : prima de incarnatione : secunda de persona carnem assumente. Circa primum quæruntur quatuor : 1° utrum Deum incarnari fuerit possibile ; 2° utrum fuerit congruum ; 3° utrum incarnatio fuisset, si homo non peccasset ; 4° de tempore incarnationis.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum Deum incarnari fuerit possibile.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod impossibile fuerit Deum assumere carnem. Omne enim quod est alteri unibile, possibile est ad unionem. Sed omne possibile ad aliquid, reducitur ad actum per motum vel passionem, et ab aliquo alio priori[1] agente, cum non sit idem movens et motum, agens et patiens. Cum ergo impossibile sit Deum mutari vel pati, nec aliquid prius eo esse possit ; videtur quod carni unibilis non fuit[2].

2. Præterea, illud quod est perfectum in esse, non unitur alicui unione essentiali : unio enim essentialis est ex actu et potentia, vel ex forma et materia : quorum utrumque est imperfectum in esse. Ergo quod omnibus modis perfectum est, nullo modo alteri uniri potest : quod enim perfectissimum est, additionem non recipit, cum nihil sibi desit. Sed Deus est omnibus modis perfectus, quia in se omnem perfectionem præhabet, ut dicit Dionysius, cap. v, *De div. nom.*, § 4 et 10, col. 818, t. 1, et etiam Philosophus, et Commentator ejus in V *Metaph.*, text. 21. Ergo ipse unibilis alteri non est.

3. Præterea, infinite distantium non est aliqua proportio. Quorum autem non est proportio, non est possibilis unio ; unde non quodlibet cuilibet uniri potest. Cum ergo Deus et creatura in infinitum distent, videtur quod Deus creaturæ uniri non possit.

4. Præterea, major est distantia Dei et creaturæ, quam duorum contrariorum ; cum contraria in genere conveniant, et Deus non contineatur[3] in aliquo genere. Sed duo contraria non possunt simul esse in eodem. Ergo nec natura humana et divina possunt esse in una persona ; et sic idem quod prius.

5. Præterea, ad infinitatem divinæ potentiæ exigitur quod neque sit corpus neque virtus in corpore, ut in VIII *Physic.*, text. 77 et 78, probatur. Sed potentia Dei nunquam potest esse finita. Ergo nunquam potest Deus esse corpus vel virtus in corpore. Sed omne[4] esse incarnatum est corpus, vel virtus in corpore. Ergo Deus non potest incarnari.

Sed contra est quod Deus plus potest facere quam homo potest dicere. Luc., I, 37 : *Non erit impossibile apud Deum omne verbum.* Sed hoc homo potest dicere, scilicet Deum humanam naturam assumere ; nec contradictionem implicat, nec aliquem defectum in Deo ponit hoc dictum. Ergo Deus multo fortius hoc facere potest.

Præterea, eorum quæ habent similitudinem, facilis est unio. Sed homo creatus est ad imaginem et similitudinem Dei : Genes., I. Ergo humana natura divinæ aliquo modo unibilis est in persona.

Præterea, in creaturis secundum divisionem suppositorum dividitur natura. Sed in divinis possunt esse plures personæ in una natura. Ergo et pari ratione possunt esse plures naturæ in una persona ; et sic idem quod prius.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod unio aliquorum[5] duorum vel trium potest esse tripliciter. Uno modo secundum quod aliqua non uniuntur ad invicem nisi per conjunctionem eorum in aliquo uno. Quædam vero uniuntur e converso per conjunctionem eorum ad invicem[6] in aliquo uno, quod ex eorum conjunctione constituitur. Quædam vero per conjunctionem eorum ad invicem, sed non in aliquo uno, quia ex eorum conjunctione nihil resultat.

[1] Parm. : « primo. »
[2] Parm. : « fuerit. »
[3] Al. : « contrariatur. »
[4] Parm. omittit : « omne. »
[5] Al. : « aliorum. »
[6] Parm. : « invicem, et aliquo. »

Primum horum contingit quatuor modis. Quia vel illud unum in quo conjunguntur, est idem numero, sicut duo brachia conjunguntur in uno pectore, vel duo rami qui se non tangunt nisi in uno trunco : vel unum secundum speciem, sicut Socrates et Plato in homine : vel unum genere, sicut homo et asinus in animali : vel unum analogia sive proportione, sicut substantia et qualitas in ente : quia sicut se habet substantia ad esse sibi debitum, ita et qualitas ad esse sui generis conveniens. Quæ vero junguntur ad invicem, et in aliquo uno ex eorum conjunctione constituto, sunt sicut materia et forma : quia forma conjungitur materiæ ut perfectio ejus, et ambo conjunguntur in natura communi : et simile est de partibus quantitativis continuatis ad invicem, ita quod ex eis proveniat aliquod totum, in quo duæ partes conveniant. Ea vero quæ uniuntur ad invicem et non in aliquo uno, sunt sicut accidens et subjectum, ex quibus non efficitur unum per se, cujus subjectum et accidens partes dici possint, ut probatur in VIII *Metaph.*, text. 14, 15, 16. Et quia, ut dicit Hilarius I *De Trin.*, comparatio terrenorum ad Deum nulla est; nec exemplum sufficiens rebus divinis ratio humana præstabit; sciendum est, quod nullus istorum modorum competit ex toto ineffabili unioni qua Deus homini unitus est; sed tamen aliqui istorum modorum quantum ad aliquid repræsentant illum modum unionis. Sciendum est ergo, quod medius modus quo aliqua conjunguntur ad invicem, ut ex eis aliquod tertium resultet, omnino non potest Deo convenire : quia duo quæ conjunguntur secundum hunc modum, se habent ad tertium ut partes : ratio autem partis, sicut et imperfecti, penitus a Deo removetur. Primum vero modum et tertium quantum ad aliquid possibile est Deo convenire. In incarnatione enim ex parte assumentis duo possunt considerari; scilicet persona et natura. Si autem consideremus personam assumentem, sic conjungitur humanæ naturæ assumptæ tertio modo conjunctionis : quia persona divina fit persona hujus naturæ humanæ : sed ex his duobus non resultat aliquod tertium, sicut etiam in Socrate ex persona ejus et natura non fit aliquod tertium, sed persona ejus in humana natura subsistit. Si autem consideremus naturam assumentis, sic conjunctio ejus ad naturam humanam est secundum primum modum conjunctionis, inquantum duæ naturæ in una persona conveniunt, quæ in naturalibus proprietatibus nihilominus distinctæ sunt. Et ideo incarnatio insertioni comparatur : sicut enim in insertione in eodem trunco in quo erat unus ramus per naturam, fit ramus alius per insertionem; ita in eadem persona in qua naturaliter erat divina natura, est per unionem humana natura. In uno autem genere vel specie Deum et creaturam convenire impossibile est; sed per analogiam possibile est. Sed hoc ex tunc fuit ex quo creaturæ esse cœperunt : et ideo de hoc non est ad præsens quæstio.

Ad primum ergo dicendum, quod contingit aliquando in relativis aliquid relative dici, non quia ipsum referatur, sed quia alterum refertur ad ipsum, ut dicitur in V *Metaph.*, text. 20, sicut scibile relative dicitur ad scientiam : et in talibus aliquid incipit dici de novo quod prius non dicebatur, nulla mutatione facta circa ipsum, sed circa alterum : nulla enim mutatione facta circa scibile, incipit esse a me scitum per mei mutationem : et similiter dicitur res scibilis non per potentiam passivam quæ sit in ipsa, sed per potentiam quæ est in sciente : et sic est in proposito. Non enim potest esse ut Creator ad creaturam referatur nisi quia creatura ad ipsum refertur, in qua relatio realiter existit, ut in I lib. dictum est, dist. xxx; et ideo Deus dicitur uniri non per mutationem sui, sed ejus cui unitur : et similiter cum dicitur unibilis, hoc dicitur non per potentiam aliquam passivam in Deo existentem, sed per potentiam quæ in creatura est ut uniri possit. Vel potest dici, quod unibile non dicit potentiam passivam, sed activam. Sed hæc responsio non congruit propter duo. Primo ex ipsa significatione nominis : quia unibile significat possibile uniri; unitivum vero potens unire. Secundo, quia cujus est actio ejus est potentia : unde cum hæc actio quæ est unire, conveniat indifferenter toti Trinitati; et unibile si dicit activam potentiam unionis, toti Trinitati indifferenter conveniet, et non magis congrue [1] Filio, ut in *Littera* dicitur.

Ad secundum dicendum, quod illud quod est perfectum in se, non unitur alteri ad acquirendum [2] perfectionem, sed

[1] Parm. : « congruet. »

[2] Parm. addit : « aliquam. »

ad communicandum : et sic Deus homini uniri voluit, non propter se, quia non habet quo crescat ejus perfectio, sed propter hominem, cui subveniendum erat : sicut etiam Deus est in omnibus per essentiam, præsentiam et potentiam, suam bonitatem in omnibus diffundendo; ex quo tamen nihil sibi accrescit.

Ad tertium dicendum, quod proportio dicitur dupliciter. Uno modo idem est proportio quod certitudo mensurationis duarum quantitatum : et talis proportio non potest esse nisi duorum finitorum, quorum unum alterum [1] excedit secundum aliquid certum et determinatum. Alio modo dicitur proportio habitudo ordinis, sicut dicimus esse proportionem inter materiam et formam, quia se habet in ordine, ut perficiatur materia per formam, et hoc secundum proportionabilitatem quamdam : quia sicut forma potest dare esse, ita et materia potest recipere idem esse : et hoc modo etiam movens et motum debent esse proportionabilia, et agens et patiens, ut scilicet sicut agens potest imprimere aliquem effectum, ita patiens possit recipere eumdem. Nec oportet ut commensuretur potentia passiva recipientis ad potentiam activam agentis nec secundum numerum, sicut unus artifex per artem suam potest [2] inducere plures formas, ut formam arcæ, et formam serræ; sed lignum non potest recipere nisi unam illarum ; nec etiam secundum intentionem : quia artifex per suam artem potest producere pulchram sculpturam, quam tamen lignum nodosum non potest pulchram [3] recipere. Et ideo non est inconveniens ut hic modus proportionis inter Deum et creaturam salvetur, quamvis in infinitum distent : et ideo possibilis est unio utriusque.

Ad quartum dicendum, quod contraria nunquam possunt uniri hoc modo quod insint eidem secundum idem; et sic etiam nec creatura Creatori unitur ; quia secundum Damascenum, *De fide orthod.*, lib. III, cap. III, col. 994, t. 1, quod erat increabile, mansit increabile ; et quod erat creabile, mansit creabile.

Ad quintum dicendum, quod aliquid dicitur esse virtus in corpore pluribus modis. Uno modo quia est forma corporis, et non habens [4] operationem nisi mediante corpore; et sic potentiæ sensitivæ, et quæ infra eas sunt dignitate, dicuntur virtutes in corpore. Alio modo potest dici virtus in corpore, quia est forma dans esse corpori, non tamen operans mediante corpore, quamvis indigeat corpore ad suam operationem, per quod repræsentatur sibi suum objectum : et hoc modo intellectus possibilis est virtus in corpore. Alio modo potest dici virtus in corpore quod est forma corporis, quamvis non operetur mediante corpore, nec a corpore aliquid recipiat; sicut dixerunt de animabus orbium, qui posuerunt cælos animatos anima intellectuali tantum. Et patet, quia esse virtutem in corpore significat vel esse formam corporis, vel etiam cum hoc dependere aliquo modo ejus operationem a corpore : quorum neutrum de Deo dicimus, secundum quod incarnatus est. Unde ad hoc quod ponamus eum incarnatum, non oportet quod ponamus eum virtutem in corpore, vel aliquo modo ad corpus finiri.

ARTICULUS II.

Utrum Deum incarnari fuerit congruum [5].

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non fuerit congruum Deum incarnari, etsi fuerit possibile. Sicut enim bonitati opponitur malitia, ita majestati opponitur infirmitas. Sed summam bonitatem non decet assumere aliquam malitiam. Ergo summæ majestati indecens est omnis infirmitas. Omnis autem sapiens vitat indecentiam. Ergo cum Deus sit sapientissimus, nullo modo nostram naturam, quæ infirma est, assumere debuit.

2. Præterea, peccatum hominis et peccatum angeli fuerunt ejusdem generis, quia uterque per superbiam peccavit. Sed Deus angelorum peccato non subvenit per alicujus naturæ assumptionem. Ergo nec peccato hominis subvenire debuit per incarnationem.

3. Præterea, creatio recreationi respondet. Sed Deus ad creationem hominis nullam creaturam assumpsit. Ergo nec ad ejus recreationem incarnari eum congruum fuit.

4. Præterea, ut in psalm. CXLIV, 9, di-

[1] Parm. omittit : « alterum. »
[2] Parm. addit : « in lignum. »
[3] Parm. omittit : « pulchram. »
[4] Parm. : « non habet. »
[5] 3 p. *Summ. Theol.*, q. I, a. 1.

citur, *miserationes ejus super omnia opera ejus*. Ergo plus decuit quod Deus ostenderet immensitatem suæ misericordiæ quam severitatem suæ justitiæ. Sed ad magnitudinem misericordiæ pertinet ut peccata sine satisfactione remittantur : unde et a Deo nobis præcipitur ut debitoribus nostris gratis dimittamus. Ergo et Deus naturam humanam gratis reparare debuit, non expetendo satisfactionem : et ita non fuit opportunum ut Deus homo fieret ad satisfaciendum pro hominibus.

5. Præterea, nulla crudelitas Deo est attribuenda, quia summe est misericors. Sed exigere ab aliquo plus quam potest, est crudele. Ergo Deus non exigit satisfactionem ab homine quam homo non potest implere ; et ita homo per se potest satisfacere : et sic non fuit necessarium quod Deus incarnaretur.

6. Præterea, quicumque potest satisfacere pro majori peccato, potest satisfacere pro minori. Sed mortale peccatum actuale est majus quam originale, quia habet plus de voluntario. Ergo cum homo possit pro mortali satisfacere, potest pro originali multo fortius satisfacere : et sic idem quod prius.

7. Præterea, in primo parente idem fuit peccatum originale et actuale. Sed ipse per pœnitentiam de peccato actuali satisfecit. Ergo et de originali potuit satisfacere ; et sic idem quod prius.

8. Præterea, secundum Dionysium [1], lex Divinitatis est ultima per media reducere. Sed homo per peccatum a Deo abjectus erat. Ergo cum natura angelica inter naturam divinam et humanam sit media, ut in IV cap. *Cæl. hier.*, § 2, col. 179, t. 1, ostenditur, videtur quod etsi homo sufficienter satisfacere non poterat, per Angelum hoc fieri debuerit, et non per Deum incarnatum.

9. Præterea, quodlibet bonum creatum finitum est. Sed bonum totius humanæ naturæ est creatum : quolibet autem finito potest Deus facere aliquid majus. Ergo Deus potest facere unam creaturam, cujus bonitas præponderet bonitati totius naturæ humanæ. Ergo per illam posset recompensari corruptio totius humanæ naturæ : et ita videtur quod non oportuit ad reparationem humani generis Deum incarnari.

Sed contra, non erat conveniens ut una nobilissimarum creaturarum suo fine totaliter frustraretur. Sed humana natura est inter nobilissimas naturas. Cum ergo tota corrupta fuerit per peccatum in primo parente, et ita beatitudine privata, ad quam instituta erat, congruum fuit ipsam reparari. Sed reparatio humani generis non potest fieri nisi peccatum dimittatur ; nec justum est ut peccatum sine satisfactione dimittatur. Ergo oportuit pro peccato totius humanæ naturæ satisfieri. Sed satisfactio decenter fieri non potest nisi ab eo qui debet satisfacere et potest [2]. Sed non debet nisi homo qui peccavit, et non potest nisi Deus : quia quælibet creatura totum suum esse Deo debet, nedum ut pro alio satisfacere possit : et sic aliqua creatura pro homine non potest satisfacere, nec ipse pro se, cum peccato indignus reddatur.

Præterea, nullius creaturæ bonum excedit bonum naturæ humanæ, ut recompensationem pro tota natura possit facere. Ergo opportunum fuit ut Deus homo fieret ad satisfaciendum pro homine.

Præterea, Sap., VII, 30, dicitur : *Sapientia* * *vincit malitiam*. Sed per malitiam diaboli et hominis humana natura, quæ opus est Dei, abjecta erat quantum dejici potuit in culpam et in miseriam. Ergo decuit ut sapientia Dei ipsam exaltaret quantum exaltari potuit. Ergo cum humana natura sit assumptibilis in unitatem divinæ personæ, ut prius dictum est, videtur congruum fuisse ut Deus humanam naturam assumeret.

* *Sapientiam non vincit malitiam.*

Item Jacob., IV, 6 : *Deus superbis resistit*. Sed per superbiam diabolus homini invidens eum servum suum constituit, et injuste in servitute detinuit, cum ad servitium Dei creatus fuisset [3]. Ergo decuit ut summe potens Deus nequitiæ diaboli resisteret, ut non solum hominem de ejus potestate eriperet, sed etiam e converso hominem dominum diaboli constitueret.

Sed cum nulla creatura sit superior angelica natura, quæ est in diabolo, hoc non posset esse, nisi homo qui [4] faceret, Angelorum Dominus erat [5], quod soli Deo convenit. Ergo decuit ut Deus homo fieret, ut sic *in nomine Jesu omne genu flectatur, cælestium, terrestrium, et infernorum* ; Philip., II, 10.

[1] Cap. IV *De cæl. hier.*, § 3, col. 182 ; VII c., § 3, col. 210 ; VIII c., § 2, col. 239 ; V *De eccles. hier.*, § 4, col. 503, t. 1.

[2] Parm. addit : « ergo sic debuit fieri. »

[3] Parm. : « sit. »

[4] Parm. : « qui hoc faceret. »

[5] Al. : « nisi homo qui Angelorum Dominus esset. » Parm. : « esset. »

Solutio. — Respondeo dicendum, quod ad ea quæ fidei sunt, ratio demonstrativa haberi non potest, cum fides de non apparentibus esse dicatur Hebr., xi, et præcipue in illis quæ ex mera Dei voluntate proveniunt, cujusmodi est incarnatio; et ideo ad incarnationem probandam ratio demonstrativa haberi non potest, nec etiam in contrarium quia cum demonstratio scire faciat, scientia autem non nisi verorum sit, oportet omne quod demonstratur verum esse, et ejus contrarium falsum; et ideo sufficit defendere quod non est impossibile incarnationem esse, quod factum [1] est, et ostendere aliquam congruentiam ad incarnationem, quod ad hunc articulum pertinet.

Sciendum ergo, quod supposito lapsu humanæ naturæ, congruentia incarnationis apparet ex tribus : scilicet ex plenitudine divinæ misericordiæ, et ex immobilitate justitiæ ipsius, et ex decenti ordine sapientiæ ejus. Quia igitur Deus summe bonus et misericors est, decuit ut nulli negaret hoc cujus capax erat. Ergo cum humana natura lapsa esset, et nihilominus reparabilis erat, decuit ut eam repararet. Quia etiam justitia ejus immutabilis est, cujus lege sancitum est ut nunquam peccatum sine satisfactione dimittatur, decuit ut in humana natura institueret eum qui satisfacere posset : quia hoc purus homo per se facere non poterat, ut dicetur. Sed quia summe sapiens est, convenientissimum modum reparationis debuit adinvenire. Modus autem convenientissimus est ut integre natura repararetur, et faciliter ad id quod amiserat, homo pervenire posset. Si autem hominem per angelum repararet, non integra esset reparatio : quia semper homo angelo salutis suæ debitor esset : et ita ei in beatitudine adæquari non posset; quod tamen consecutus fuisset si non peccasset, sicut et nunc consequuntur homines per gratiam reparationis, ut sint sicut angeli Dei in cælo, Matthæi, xxii. Et ideo decuit ut non angelus, sed ipse Deus hominem repararet. Similiter ut esset facilis modus ascendendi in Deum, decuit ut homo ex his quæ sibi cognita sunt tam secundum intellectum quam affectum, in Deum consurgeret; et quia homini connaturale est secundum statum præsentis miseriæ ut a visibilibus cognitionem accipiat, et circa ea afficiatur : ideo Deus congruenter visibilis factus est, humanam naturam assumendo, ut ex visibilibus in invisibilium amorem et cognitionem rapiamur.

Ad primum ergo dicendum, quod majestatem non decuit infirmitas eam deprimens et quodammodo involvens [2]. Nec per incarnationem infirmitas humanitatis diminuit potentiam majestatis : quia duæ naturæ in una persona inconfuse et inalterabiliter sunt unitæ. Nec est similis ratio de malitia et infirmitate : quia infirmitas de sui ratione non privat ordinem a fine; et ideo propter aliquem finem assumi potuit; sed malitia dicitur secundum deordinationem a fine; et ita omnem congruitatem tollit; unde omnino indecens fuisset ut summa bonitas quocumque modo malitiam assumeret.

Ad secundum dicendum, quod peccatum hominis fuit remediabile, non autem peccatum angeli; cujus ratio multipliciter assignatur. Primo ex virtute naturali utriusque : quia quantum ad cognitivam angelus cognoscit in luce plena per intellectum deiformen, ut possit totum considerare sine inquisitione quod ad electionem alicujus rei pertinet, ut sic per ignorantiam non excusetur, sicut homo qui cognoscit quæ agenda sunt deliberando per rationem, quæ est quasi quædam obumbratio intellectus, ut dicit Isaac [3] in lib. *De definitionibus* : quantum ad affectivam vero, quia voluntas Angeli invertibilis est post electionem, cum sit infra voluntatem divinam, quæ est invertibilis ante et post, et supra voluntatem humanam, quæ est vertibilis ante et post; ideo angelus malo quod appetiit peccando, immobiliter inhæret. Secunda ratio assignatur ex natura utriusque : quia angelorum natura non propagatur ex uno, ex quo vitium contrahat, sicut humana; et ideo nec per unum eam reparari congruit : et hoc est quod videtur Apostolus dicere ad Rom., v, 12 : *Sicut per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit, et per peccatum mors, et ita in omnes homines mors pertransiit, in quo omnes peccaverunt.* Tertia ex peccato utriusque : et quantum ad genus peccati; quia homo superbivit ex appetitu scientiæ, cujus natura creata

[1] Parm. : « dictum. »

[2] Parm. addit : « talis autem non fuit illa de qua sermo est. »

[3] Benimiram vel Beimiram dictus, Arabs gente, professione medicus, qui circa a. Christi 1070 floruit, et multa scripsit de arte medica et de philosophia.

capax est ; angelus vero ex appetitu potentiæ, quam natura creata non ita perfecte potest recipere sicut scientiam ; unde et animæ Christi communicata est omniscientia, sed non omnipotentia : et etiam quantum ad circumstantiam peccati : quia homo peccans et de venia cogitavit, et in aliquo deceptus est, ut in II libro dicitur, dist. XXII, non autem angelus peccans ; et similiter quantum ad occasionem peccati, quam homo habuit, quia alio suggerente peccavit, non autem angelus. Quarta ex justitia divina : quia omnes illi ad quos corruptio peccati primi hominis venire debebat, nondum erant in actu, sed in virtute tantum ; et ideo non decebat ut priusquam essent, ultimam damnationem reciperent, sicut omnes angeli actu existentes proprio arbitrio peccaverunt. Quinta ex misericordia divina : quia tota natura humana lapsa erat in uno parente, non autem tota natura angelica ; et ideo magis indecens erat ut natura humana tota relinqueretur sub damnatione quam natura angelica, quæ non tota corruerat. Sexta vero et præcipua est ex parte status utriusque : quia homo non peccavit in termino viæ suæ sicut angelus, cui ad propriam electionem status viæ finitus est ; et hoc consonat verbo Damasceni qui dicit, lib. II *De fid. orth.*, cap. IV, col. 878, t. 1, quod hoc est hominibus mors quod angelis casus ; et de hoc in lib. II dictum est.

Ad tertium dicendum, quod in creatione se habet creatura sicut effectus productus in esse per creationem : et ideo non exigitur ut a creatura aliquo modo operatio creationis exeat, sed quod ad eam terminetur ; sed in recreatione creatura se habet ut satisfaciens, quod sine ejus operatione fieri non potest ; et ideo quamvis creatio sit opus Dei non per aliquam creaturam, tamen oportet quod recreatio per modum redemptionis facta, sit opus Dei naturam creatam assumentis.

Ad quartum dicendum, quod quamvis Deus sit summe misericors, sua tamen misericordia nullo modo justitiæ suæ obviat. Misericordia enim quæ justitiam tollit, magis stultitia quam virtus dici debet ; et ita Deum non decet : propter quod Deus misericordiam infinitam sic manifestare voluit, ut in nullo ejus justitiæ derogaretur ; quod factum est, dum pro nobis homo factus est, ut pro nobis satisfaceret : in quo etiam ejus abundantior misericordia ostensa est ad nos, quam si peccatum sine satisfactione dimisisset, inquantum naturam nostram magis exaltavit, et pro nobis mortem pertulit. Nec tamen est simile de homine et de Deo, propter duo. Primo, quia ipse Deus est judex omnium, ad quem pertinet justitiæ ordinem servare, non autem homo quilibet ; unde et judex non debet proprio arbitrio peccata dimittere impunita. Secundo, quia cum Deus sit ipsa bonitas, ex hoc ipso est aliquod malum quod contra ipsum est ; et ideo cum pœna non debeatur actui nisi quia malus est ; decet ut ipse se vindicet puniendo peccatum quod contra ipsum commissum est. Secus autem est de homine ; unde homo non debet punire quasi se vindicans, sed quasi Deum vindicans, si hoc ex officio habet. Unde dicitur Deut., XXXII, 35, secundum aliam litteram : *Mihi vindictam**, *et ego retribuam.*

* *Mea est ultio.*

Ad quintum dicendum, quod quantitas peccati ex duobus potest pensari ; scilicet ex parte Dei, in quem peccatur ; et sic infinitatem quamdam habet, prout offensa Dei est, quia quanto major est qui offenditur, tanto culpa est gravior : vel ex parte boni quod corrumpitur per peccatum ; et sic quantitas culpæ finita est, scilicet inquantum est corruptio naturæ ; et ideo ad satisfactionem debitam requiritur actio hominis quæ proportionetur quantitati culpæ, inquantum corruptio quædam est, et gratia, cujus virtus quodammodo infinita est cum sufficiat ad merendum præmium infinitum, per quam satisfactio proportionatur quantitati culpæ, prout offensa Dei est ; et ideo ex se non sufficit homo ad satisfaciendum, quia ex se gratiam habere non potest. Nec tamen Deus crudelis est hanc satisfactionem exigens : quia quamvis gratiam habere non possit ex se, et ita nec satisfacere ; potest tamen satisfacere per id quod Deus paratus est dare, scilicet per gratiam.

Ad sextum dicendum, quod quantitas originalis et actualis mortalis peccati potest dupliciter attendi : vel quantum ad principium, vel quantum ad bonum quod per utrumque privatur. Principium autem actualis peccati voluntas propria est ; principium autem originalis in isto, est origo ejus vitiata ; unde originale quodammodo est necessarium ; sed actuale est omnino voluntarium : unde plus habet de ratione culpæ et vituperabilis. Bonum

autem quod per actuale peccatum corrumpitur, est bonum hujus personæ, cui præponderat bonum totius naturæ, quod per originale corrumpitur; quia bonum gentis est divinius quam bonum unius hominis, ut dicitur I *Ethic.*, cap. I, vel II. Unde et originale pejus erit quam actuale, ut sic possit dici, quod actuale est magis [1] culpa, et originale magis malum. Actio autem satisfacientis, ut prius dictum est, proportionatur quantitati culpæ ex parte boni quod per culpam corrumpitur : et [2] cum omnis actio sit personæ, quia actus singularium sunt, ideo ad satisfactionem pro actuali sufficit actus cujuscumque hominis cum gratia humana [3], non autem ad satisfaciendum pro originali peccato, nisi actio illius hominis plus valeret quam totum bonum humanæ naturæ : et hoc non posset esse, si esset purus homo; et ideo oportuit esse Deum et hominem qui pro originali satisfaceret. Vel dicendum secundum quosdam, quod etiam pro actuali peccato non sufficit purus homo satisfacere, nisi præsupposita satisfactione Christi, ex cujus passione etiam antiquorum patrum satisfactio efficax fuit, qui in fide ejus salvabantur.

Ad septimum dicendum, quod in peccato primi hominis persona corrupit naturam : unde illud peccatum potest dupliciter considerari : vel quantum ad corruptionem boni personalis; et sic primus homo pro eo satisfecit adjutorio gratiæ Dei : vel inquantum fuit corruptio naturæ, et sic pro eo Adam satisfacere non potuit, nec aliquis antiquorum patrum, nisi solum inquantum corruptio naturæ in personam redundabat : ex hac enim parte originale peccatum in antiquis patribus per fidem, decimas, circumcisionem et sacrificia solvebatur : et ideo decedentes nondum ad visionem Dei admittebantur, nisi prius per satisfactionem Christi naturæ corruptio sanaretur.

Ad octavum dicendum, quod ipsa reparatio humani generis aliquo modo mediantibus angelis facta est : ipsi enim nasciturum Dominum annuntiaverunt, ut dicitur Luc., I. Non tamen sufficiebat angelus reparationem perficere, quia satisfacere non poterat pro tota humana natura; nec etiam debebat, quia ipse non peccaverat : et ideo oportuit, ut dictum est, quod per Deum hominem reparatio humani generis compleretur.

Ad nonum dicendum, quod nulla creatura, in quantacumque bonitate crearetur, potest sufficere ad reparationem corruptionis humanæ naturæ per modum satisfactionis : cujus ratio potest esse triplex. Prima est, quia omnis creatura totum quod potest, pro se Deo debet : unde non relinquitur sibi ut pro alio satisfacere possit. Secunda, quia hoc requiritur in satisfactione, ut quod satisfaciens reddit, præponderet ei quod per culpam ablatum est, vel saltem sit æquale illi. Quamvis autem aliqua natura creata sit vel possit esse melior natura humana; non tamen natura in aliqua persona creata considerata potest adæquare bonitatem totius naturæ humanæ : bonum enim humanæ naturæ quodammodo infinitum est per comparationem ad supposita, inquantum natura humana in infinitum per generationem communicabilis est; bonum autem cujuslibet naturæ creatæ et in se infinitum est, et finitur secundum quod consideratur in uno supposito determinato : et ideo cum actus sint suppositorum, non potest esse ut operatio alicujus creaturæ valeat tantum quantum est totum bonum naturæ humanæ, ut possit esse digna satisfactio pro ejus reparatione. Tertia est, quia, ut in II lib. [4] dictum est, humana natura in prima sua conditione accepit quædam per quæ supra statum suis principiis congruentem elevabatur, sicut immortalitatem quamdam, quæ erat gratiæ, non naturæ, et alia hujusmodi sibi ex pura liberalitate divina collata, quæ per peccatum amisit. Unde eam reparare erat ad gradum superiorem ipsam elevare, in quo prius condita fuerat. Non est autem possibile elevare aliquam naturam ad gradum superiorem nisi ei qui naturas condidit, et earum gradus ordinavit : et ideo soli Deo possibile fuit naturam humanam reparare.

ARTICULUS III.

Utrum si homo non peccasset, Deus fuisset incarnatus.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod si homo non peccasset, Deus incar-

[1] Parm. : « major » et infra : « majus. »
[2] Al. : « et ideo. »
[3] Parm. : « divina. »

[4] Dist. XIX, q. I, a. 4.
[5] III p. *Summ. Theol.*, q. I, a. 3.

natus fuisset. Ut enim dicitur Deuter., xxxii, 4, *Dei perfecta sunt opera*. Sed perfectio non potest esse, nisi ultimum principio conjungatur, ut sic quasi quidam circulus concludatur, et alterius additio fieri non possit. Cum ergo ipse Deus sit primum, et homo sit ultima creaturarum, decuit ad perfectionem universi ut, etiamsi homo non peccasset, Deus homo fieret.

2. Præterea, humilitas est perfecta virtus, ut dicitur in Glossa *Super Matth.* iii, super illud : *Sic decet nos implere omnem justitiam*. Sed omnis perfectio Deo attribuenda est. Ergo ipse perfectissimam humilitatem habet. Perfectissimus autem gradus humilitatis est ut aliquis se inferiori vel conjungat vel subjiciat. Ergo decuisset ut Deus aliquam creaturam assumeret, etiamsi homo non peccasset.

3. Item, Rom., i, 20 : *Invisibilia Dei, per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur*. Sed potentia et sapientia et bonitas Dei sunt infinita. Ergo decuit, etiamsi homo non peccasset, ut in aliquo effectu manifestarentur. Sed potentia infinita non manifestatur nisi per effectum infinitum, nec sapientia infinita nisi per decorem infinitum, nec bonitas infinita nisi per communicationem infinitam. Cum ergo nulla creatura sit infinita, nec in ea sit infinitus decor resultans ex forma et proportione partium, nec iterum aliqua creatura communicationem boni infiniti recipiat; videtur quod etiam decuit, homine non peccante, uniri Deum homini, ut ex parte hominis ratio effectus esset [1], et ex parte Dei infinitas, et ex conjunctione divinæ naturæ ad creaturam infinitus decor resplenderet, et infinitum bonum ipsi naturæ humanæ communicaretur, scilicet persona increata quæ in ea subsisteret.

4. Item, per peccatum non est in aliquo capacitas humanæ naturæ ampliata. Sed post peccatum humana natura inventa est capax tanti boni ut a Deo assumeretur in unitatem personæ. Ergo et ante peccatum hujus dignitatis capax fuit. Sed ad Deum, qui infinito amore diligit ea quæ sunt, pertinet ut nullum bonum creaturæ deneget cujus est capax. Ergo ipse humanam naturam assumpsisset, etiamsi homo non peccasset.

5. Item, non est credendum quod homo ex peccato aliquod commodum reportaverit. Sed maxima dignitas humanæ naturæ est in hoc quod assumpta est in unitatem divinæ personæ. Ergo hoc per peccatum homo consecutus non est; et sic idem quod prius.

6. Item, cum homo ad beatitudinem creatus sit, ante peccatum totus homo beatificabilis erat. Sed beatitudo hominis quantum ad partem sensitivam erit in aspectu humanitatis assumptæ, quantum vero ad partem intellectivam in contuitu Deitatis assumentis : sic enim ingredietur homo et egredietur, ut Augustinus [2] exponit in lib. *De spir. et anima*, c. ix, col. 785, t. 6, et [3] pascua inveniet, Joan., x. Ergo etiamsi homo non peccasset, humanitas a Deo assumpta fuisset.

7. Præterea, Bernardus, *Serm.* i *advent.*, § 2,3,4, col. 564, t. 2, exponens id quod dicitur Jonæ, i : *Si propter me orta est tempestas*, etc., dicit, quod diabolus [4] vidit rationalem creaturam assumendam in unitatem personæ Filii Dei et invidit, et hæc invidia fuit causa casus ejus, et movens ipsum ad tentandum hominem. Si autem incarnatio non fuisset nisi homine peccante, non instigasset diabolus hominem ad peccandum : quia per hoc promovisset eum ad bonum quod ei invidebat. Ergo etiamsi homo non peccasset, Deus fuisset incarnatus.

Sed contra, Augustinus in libro *De verbis Apostoli*, *serm.* clxxiv, c. ii, col. 940, t. 5, exponens illud Matth., xviii : *Venit Filius hominis* [5] *quærere et salvum*

[1] Mss. quædam notante Nicolaio, omittunt : « esset. »

[2] Cod. : « Augustinus. » Sed nil tale apud Augustinum occurrit loco ad marginem indicato, scilicet *Tr.* xlv *in Joannem*; licet verba Joannis, *Ingredietur et egredietur, et pascua inveniet*, secundum diversos sensus ibi exponantur. Legitur vero, ut in I libro notatum est, in opere *De spiritu et anima*, quod olim Augustino adscribebatur, sed jam Alchero fuit restitutum.

[3] Parm. : « ut. »

[4] Non sic omnino Bernardus in loco citato : sed dicit diabolum æqualitatem divinam, quæ Filii est, appetiisse, et ob hanc superbiam a Patre pro Filio zelante illico præcipitatum fuisse; homini vero invidisse et ut peccaret suasisse : tunc dixisse Filium : « Propter me angelos perdidit multos, « homines universos... Per me recipiat, quos quo« dammodo propter me amisisse videtur. *Si prop*« *ter me tempestas hæc orta est*, etc. » Unde Bernardus intelligere videtur Filium incarnatum ob reparationem hominis per diabolum ex invidia perditum, non autem diabolum ob invidiam assumptionis hominis in unitatem personæ Filii Dei peccasse.

[5] Parmensis notat hunc textum hoc apud Lucam, c. xix, v. 10, legi, apud Matthæum autem : « *Venit Filius hominis salvare quod peri-*

Salvare. *facere* * *quod perierat*, dicit : « Si homo non [1] peccasset, Filius hominis non venisset. » Sed ibi Dominus loquitur de adventu in carnem. Ergo si homo non peccasset, Filius Dei non esset incarnatus.

Item, I Tim., I, 15 : *Christus Jesus venit in hunc mundum peccatores salvos facere.* Ubi Glossa Augustini [2] dicit, quod « nulla causa fuit Domino Christo veniendi, nisi peccatores salvos facere. Tolle vulnera, tolle morbos, et nulla est causa medicinæ. » Sed remota causa removetur effectus. Ergo si peccatum non fuisset, Filius Dei non fuisset incarnatus.

Præterea, Apostolus dicit Hebr., II, 14 : *Quia pueri communicaverunt carni et sanguini, et ipse similiter communicavit* * *eisdem, ut per mortem destrueret eum qui habebat mortis imperium.* Sed mors per peccatum in hunc mundum intravit, Rom., v. Ergo si peccatum non fuisset, per incarnationem Deus carni et sanguini non communicasset.

Participavit.

Præterea, Gregorius dicit [3] in benedictione cerei paschalis : « Nihil nobis nasci profuit, nisi redimi profuisset. » Sed redemptio non fuisset, nisi peccati servitus fuisset. Ergo si peccatum non fuisset, Filius Dei temporaliter natus non fuisset.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod hujus quæstionis veritatem solus ille scire potest qui natus et oblatus est, quia voluit. Ea enim quæ ex sola Dei voluntate dependent, nobis ignota sunt, nisi inquantum nobis innotescunt per auctoritates sanctorum, quibus Deus suam voluntatem revelavit : et quia in canone Scripturæ et dictis sanctorum expositorum, hæc sola assignatur causa incarnationis, redemptio scilicet hominis a servitute peccati; ideo quidam probabiliter dicunt, quod si homo non peccasset, Filius Dei homo non fuisset : quod etiam ex verbis Leonis Papæ in *Sermone de Trinitate*, c. II, col. 412, t. 1 [4] expresse habetur. « Si enim, » inquit, « homo ad imaginem et similitudinem Dei factus, in suo honore mansisset, Creator mundi creatura non fieret, aut sempiternus temporalitatem subiret, aut æqualis Deo Patri Dei Filius formam servi assumeret. » Item Augustinus in oratione ad beatam Virginem : « Ut quid enim nescium peccati pro peccatoribus pareres, si deesset qui peccasset? Aut quid mater fieres Salvatoris, si nulla esset indigentia salutis? » Item *Super* illud *Matth.*, I : *Ipse enim salvum faciet populum suum*, Augustinus [5]: « Si homo non peccasset, Virgo non peperisset. » Alii vero dicunt, quod cum per incarnationem Filii Dei non solum liberatio a peccato, sed etiam humanæ naturæ exaltatio, et totius universi consummatio facta sit; etiam peccato non existente, propter has causas incarnatio fuisset : et hoc etiam probabiliter sustineri potest.

Ad primum ergo dicendum, quod universum perficitur in conjunctione ultimi ad principium primum; non tamen oportet quod in conjunctione quæ est in unitate personæ, sed in conjunctione quæ est per ordinem ad finem.

Ad secundum dicendum, quod aliquid pertinet ad perfectionem hominis quod omnino derogat perfectioni Dei. Unde quamvis humilitas sit perfecta virtus in homine, non tamen oportet ut in Deo ponatur, si proprie sumatur humilitas, quod patet ex speciebus superbiæ quæ ei opponuntur, quarum prima est, cum bonum quod habet quis tribuit sibi : hoc quidem in homine vitium est, quia nihil habet a se; sed in Deo summæ perfectionis est qui nihil habet ab extrinseco.

Ad tertium dicendum, quod in productione minimæ creaturæ manifestatur infinita potentia, sapientia et bonitas Dei : quia quælibet creatura ducit in cognitionem alicujus primi et summi, quod est infinitum in omni perfectione. Nec oportet ut potentia infinita manifestetur nec bonitas infinita per communicationem infinitam; sed sufficit ad ostendendum bonitatem infinitam hoc quod unicuique juxta suam capacitatem largitur.

rat. » Confusio ex Aug. textu provenit in quo sine loci indicatione habetur : « Attende Evan- « gelium. *Venit enim Filius hominis quærere* « *et salvare quod perierat.* » Unde Augustinum ex duobus locis Evangelistarum textum unum conflasse patet.

[1] Migne : « non perisset. »

[2] In Glossa *ord.*, col. 626, t. 2, non leguntur nisi hæc verba : « Nulla causa veniendi fuit Christo, « nisi quod peccatores salvos faceret. »

[3] Cod. : « Gregorius dicit; » sed præfatio prædicta non legitur in *Sacramentario* Gregorii apud Migne edito, et Gregorio adscribenda non est, cum legatur in ordine Missæ Ambrosianæ : utrum hunc auctorem habeat incertum est. Vide col. 335, t. 4 op. Gregorii Mag.

[4] Id est *Sermone* III *de Pentecoste*, apud Migne. Paulo plenius in textu D. Leonis.

[5] Al. : « secundum Augustinum. »

Ad quartum dicendum, quod capacitas alicujus creaturæ potest intelligi dupliciter; vel secundum potentiam naturalem, quæ pertinet ad rationem seminalem ; et sic nullam capacitatem creaturæ vacuam Deus dimittit in genere, quamvis capacitas alicujus creaturæ particularis non impleatur propter aliquod impedimentum : vel secundum potentiam obedientiæ, secundum quod quælibet creatura habet ut ex ea possit fieri quod Deus vult; et hoc modo in natura humana est capacitas hujus dignitatis, ut in unitatem divinæ personæ assumatur. Nec oportet quod omnem talem capacitatem adimpleat ; sicut non oportet quod Deus faciat quidquid potest, sed secundum [1] quod congruit ordini sapientiæ ejus.

Ad quintum dicendum, quod, sicut dicit Apostolus Rom., v, 20, *ubi abundavit delictum, superabundavit gratia*. Unde non est inconveniens ut aliquod bonum Deus ex peccato eliciat quod sine peccato non fuisset, ut patet in multis [2] virtutibus, ut in patientia, pœnitentia, et hujusmodi; et ita etiam ex peccato hominis hoc optimum Deus potuit elicere, ut Dei Filius incarnaretur : propter quod dicit Gregorius : « O felix culpa, quæ talem ac tantum meruit habere Redemptorem. »

Ad sextum dicendum, quod beatitudo totius hominis est ex ipsa Divinitate in quam virtus intellectus immediate fertur, ex quo redundat gloria in inferiores partes animæ, et in ipsum corpus : in visione autem humanitatis Christi erit quoddam gaudium accidentale, sicut etiam in victoria passionis ejus : et tamen constat apud omnes quod si homo non peccasset, Christus passus non fuisset.

Ad septimum dicendum, quod si etiam ponatur quod diabolus præviderit rationalem creaturam a Filio Dei assumendam, non tamen oportet quod præviderit accidentia [3] ad ipsam; sicut etiam, ut ibidem Bernardus dicit, prævidit se futurum principem malorum, quod per suum casum consecutus est, et tamen suum casum non prævidit, ut in II lib., dist. IV[4], dictum est.

Ad ea vero quæ in contrarium objiciuntur, potest responderi secundum aliam opinionem, quod auctoritates illæ loquuntur de adventu in carnem passibilem ad redimendum, redemptio enim non fuisset, nisi servitus peccati præcessisset, et non de adventu in carnem simpliciter.

ARTICULUS IV.

Utrum decuerit Deum tantum differre incarnationem suam [5].

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod Filius Dei non debuerit suam incarnationem tantum differre. Tempus enim incarnationis dicitur tempus plenitudinis : ad Galat., IV, 4 : *Cum* venit plenitudo temporis misit Deus Filium suum.* * *Ubi.* Sed plenitudo perfectionem importat . Cum ergo perfectio universi consummata sit die septima, ut dicitur Gen., I, videtur quod tunc debuit Filius Dei incarnari.

2. Item, amor causat donum, et celeritatem doni. Sed Deus ex maxima caritate incarnatus est. Ergo videtur quod non debuerit tantum incarnationem differre. Prima probatur per id quod dicitur Prov., III, 28 : *Ne dicas amico tuo : Vade et revertere, cras dabo, cum statim possis dare.* Secundum per hoc quod dicitur Hier., XXXI, 3 : *In caritate perpetua dilexi te; ideo attraxi te miserans.*

3. Item, quanto plus differtur medicina, tanto periculosius invalescit morbus. Sed sapientis medici est ut morbi periculum evitet. Ergo videtur quod incarnationem suam Dei Filius accelerare debuerit.

4. Item, I Tim., II, dicitur quod vult Deus omnes homines salvos fieri. Sed si Christus ante incarnatus fuisset, multis [6] ad salutem via magis patuisset, ut dicitur Matth., XI, 21 : *Si in Tyro et Sidone factæ fuissent virtutes quæ factæ sunt in te*, olim pœnitentiam egissent.* * *In vobis.* Ergo videtur quod Deus ante incarnari debuerit.

5. Præterea, ut Boetius dicit in libro III *De consolatione,* prosa x, col. 765, t. 1, natura a perfectioribus initium sumit. Sed opus Dei non est minus ordinatum quam opus naturæ. Cum ergo perfectissimum in operibus Dei sit incarnatio, videtur quod circa principium Deus incarnari debuerit.

Sed contra, perfectio gratiæ magis assi-

[1] Parm. omittit : « secundum. »
[2] In codd. quibusdam : « in aliis, scilicet in virtutibus. »
[3] Parm. : « antecedentia. »
[4] In textu, et q. 1, a. 2.
[5] 3 p. *Summ. Theol.*, q. 1, a. 5.
[6] Al. : « multo magis ad salutem potuisset. »

milatur perfectioni gloriæ quam perfectioni naturæ. Sed perfectio gratiæ incarnationi debetur, ut dicit Joan., I, 17 : *Gratia et veritas per Jesum Christum facta est.* Cum ergo perfectio gloriæ fini sæculorum debeatur, perfectio vero naturæ principio, videtur quod versus finem sæculorum magis quam circa principium Deus incarnari debuerit.

Præterea, Augustinus dicit : « Institutum est ut jam pactæ sponsæ non statim tradantur, ne vilem habeat maritus datam, quam non suspiravit sponsus dilatam. » Sed hoc beneficium, scilicet incarnationis, debet homo maxime carum habere. Ergo decuit ut humanum genus ipsum dilatum suspiraret.

Præterea, perfectio fini debetur. Sed tempus incarnationis est tempus perfectissimum : quia in eo Dominus temporis natus est, unde etiam tempus plenitudinis dicitur. Ergo videtur quod versus finem temporis incarnari debuerit.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod incarnationis tempus congruissimum temporum dispensator elegit : omnia enim tempus habent, ut habetur Eccle., III. Hæc autem congruitas non plene a nobis potest cognosci, qui [1] non omnium temporum proportiones cognoscimus ; sed tamen possunt plures rationes congruitatis assignari quare hoc tempus ad incarnationem elegerit. Prima, quia homo per superbiam peccaverat ; unde oportebat quod per humilitatem repararetur; ad quam exigebatur ut defectum suum cognosceret in virtute, et in cognitione. Defectus autem cognitionis innotuit homini tempore legis naturæ, quo tempore multi, lumine naturalis rationis non obstante, in pessimos errores idololatriæ prolapsi sunt, et in nefandissima opera. Defectus autem virtutis proprie innotuit homini tempore legis scriptæ : quia tunc per legem eruditus, nondum tamen peccati jugum excutere potuit. Et ideo oportuit quod post ista duo tempora quasi præparatoria Deus homo fieret, ut in solo Deo spes salutis haberetur. Secunda ratio est, quia naturalis ordo est ut ab imperfecto ad perfectum veniatur. Perfectissimum autem in operibus Dei est ipsa incarnatio, per quam creatura Deo unitur in unitate personæ ; et ideo oportuit ut non in principio humani generis, sed postmodum versus finem sæculorum compleretur, ut sic prius esset quod animale est, deinde quod spirituale est, I Corinth., XV, 46. Et hanc causam Augustinus assignat in lib. LXXXIII *Quæst.*, quæst. XLIV, col. 28, t. 6, dicens : « Sicut absurdus esset qui juvenilem tantum vellet ætatem esse in homine ; evacuaret enim pulchritudines quæ ceteris ætatibus suas vices atque ordines gerunt ; sic absurdus ipse est qui [2] universo humano generi unam ætatem desiderat ; nam et ipsum, tamquam unus homo, suas ætates agit ; nec oportuit venire divinitus magistrum, cujus imitatione in mores optimos formaretur, nisi in [3] tempore juventutis. » Et ideo Apostolus ad Gal., III, dicit, homines sub lege quasi sub pædagogo parvulos custoditos, donec veniret qui per prophetas promissus erat. Tertia ratio est, quia distantia a principio facit debilitatem in effectu : unde et propter longe distare a principio, aliquæ res perpetuum esse non possunt retinere, ut maneant semper eadem secundum numerum. Unde si hoc maximum remedium incarnationis in principio sæculorum fuisset, procedente tempore, effectus ejus in homines minus carus fuisset, refrigescente caritate : et ideo a principio generis humani indita est mentibus hominum lex naturalis, per quam homines Deo subjecti essent : postmodum vero invalescente consuetudine peccatorum, lex naturalis adeo tenebrata est in pluribus, ut jam non videretur ad regimen humani generis sufficere; et ideo tunc additum est aliud remedium, scilicet vetus lex, et ea quæ ad ipsam pertinent : qua etiam processu temporis in hominum cordibus debilitata, oportuit aliud perfectius remedium per incarnationem apponi usque ad tempus illud, cum multorum caritas refrigescet, et tunc succedet [4] per secundum adventum visio fidei, et status gloriæ statui præsentis Ecclesiæ : et ideo dicit Dionysius, V cap. *Eccles. hierar.* [5], § 2, col. 502, t. 1, quod sicut se habet hierarchia legis ad nostram hierarchiam, ita se habet nostra ad cælestem.

Ad primum ergo dicendum, quod est triplex perfectio, scilicet naturæ, gratiæ, et gloriæ. Perfectio autem naturæ est

[1] Parm. : « quod. »
[2] Migne : « in ipso universo genere humano. » Codd. : « ab universo. »
[3] Apud Migne et in codd. deest « in. »
[4] Al. : « refrigesceret, et tunc succederet. »
[5] Parm. : « III c. *Cælest. hier.* »

quæ fuit in principio sæculorum; perfectio vero gloriæ erit in fine sæculorum: et quia perfectio gratiæ media est inter utramque, ideo Christus, per quem gratia facta est, circa medium sæculorum venit: unde dicitur Habac., III, 2: *In medio annorum notum facies.*

Ad secundum dicendum, quod amor discretioni conjunctus non facit accelerari[1] donum, antequam expediat ei cui datur. Non autem expediebat humano generi hoc donum accipere, antequam experimento disceret quantum eo indigebat, ut sic acceptum carius haberet.

Ad tertium dicendum, quod aliter est in morbo spirituali quam corporali: ad sanationem enim corporalis morbi non exigitur ut infirmus vim medicinæ et periculum morbi cognoscat; quod tamen maxime est necessarium in morbi spiritualis sanatione, quia per humilitatem et contritionem spiritus sanatur: et ideo quamvis medicina corporalis non differatur, medicina tamen spiritualis differri potest. Nec tamen ita dilata est ut a principio penitus deesset: quia quamdiu fuit morbus, fuit medicina morbi, ut Hugo de S. Victore[2] dicit: quamvis illa medicina non esset[3] omnino sufficiens: sic enim et medicus corporali ægroto præparatoria quædam medicamenta præbet, antequam perfectam medicinam det: et hic etiam fuit processus Dei in sanatione humani generis.

Ad quartum dicendum, quod nullus eorum qui præordinati erant ab æterno, etiam ante Christi incarnationem periit, nec etiam aliquis non prædestinatus, quandocumque incarnatio fuisset, salvatus esset. Si tamen aliquod remedium præberetur non prædestinato, quod prædestinato datur, scilicet finalis gratia; ille etiam salvaretur. Sed tamen hoc antecedens est incompossibile ei quod est eum non esse prædestinatum: unde sic est vera ista: Si Christus prædicasset alicui præscito, ille pœnitentiam egisset, sicut ista: Si gratia sibi daretur, pœnitentiam ageret. Sed utriusque antecedens est incompossibile præscientiæ condemnationis: et ideo quærere quare Christus illi non prædicavit, vel quare gratiam illi non apposuit, est idem quod quærere prædestinationis causam, quæ nulla est nisi voluntas Dei.

Ad quintum dicendum, quod perfectum simpliciter præcedit imperfectum; sed accipiendo perfectum et imperfectum circa idem, imperfectum præcedit perfectum: quia motus est de imperfecto ad perfectum; et hoc fit aliquo perfecto agente, quod oportet prius esse: et ideo in humano genere prius fuit adhibita imperfecta medicina quam perfecta ab ipso perfecto Deo, qui est perfectionis princeps, ut dicit Dionysius, *De divin. nomin.*, cap. V, col. 815, etc., t. 1.

QUÆSTIO II.

Deinde quæritur de assumente carnem; et circa hoc quæruntur quinque: 1° utrum una persona possit assumere carnem, alia non assumente; 2° si sic, quare magis Filius carnem assumpsit; 3° utrum Pater vel Spiritus sanctus potuerunt vel possint carnem assumere; 4° si sic, utrum potuerunt eamdem numero humanam naturam assumere; 5° utrum una persona possit duas numero humanas naturas assumere.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum una persona sine alia possit carnem assumere.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod una persona sine alia non possit carnem assumere. Damascenus enim dicit, lib. I *De fide orth.*, cap. X, col. 838, t. 1, quod in divinis omnia sunt unum præter ingenerationem, generationem, et processionem. Sed incarnatio nullum horum est. Ergo incarnatio communis est tribus.

2. Item, sicut est una essentia trium personarum, ita una operatio divina. Sed assumere carnem est quædam operatio divina. Ergo est communis tribus personis.

3. Item, Damascenus dicit, *De fide orthod.*, lib. III, cap. VI, col. 1003, t. 1, quod tota natura divina in una suarum hypostasum incarnata est. Sed quidquid dicitur de natura, commune est tribus. Ergo incarnatio communis est tribus personis.

4. Item, quæcumque sunt unum se

[1] Parm.: « accelerare. »

[2] Nicolai et Parmensis afferunt *Serm.* XI *de spirituali sanitate*, col. 922, t. 3 et lib. II *De sacram.*, part. II, c. I, col. 415, t. 2: ex quibus nonnisi implicite haberi potest.

[3] Parm.: « sit. »

cundum substantiam simplicem, cuicumque unitur unum, et reliquum. Sed tres personæ sunt unum secundum substantiam, quæ est communis, et simplex. Ergo si carni unitur Filius, necessario et carni unitur Pater.

5. Item, major est unio quæ est per gratiam unionis quam quæ est per gratiam adoptionis. Sed in unione per gratiam adoptionis non unitur menti una persona sine alia. Ergo nec una persona assumpsit carnem sine alia.

In contrarium videtur quod Dionysius, II cap. *De divin. nomin.*, § 6, col. 643, t. 1, ea quæ ad incarnationem pertinent, computat inter ea quæ sunt de discreta theologia. Hæc autem sunt quæ uni personæ conveniunt sine alia. Ergo incarnatio convenit uni personæ sine alia, et non omnibus.

Item, incarnatio includit in suo intellectu missionem, ut in *Littera* dicitur. Sed ad hoc quod una persona mittatur, non sequitur quod omnes mittantur. Ergo una persona sine alia incarnari potest.

Præterea, major est distinctio rei et rationis quam distinctio rationis tantum. Sed rationes diversarum rerum in divinis non distinguuntur nisi ratione; personæ autem distinguuntur et re et ratione. Ergo major est distinctio personarum in Deo quam rationum idealium. Sed Deus per unam rationem aliquid operatur per aliam : quia alia ratione facit hominem, et alia ratione facit equum, ut Augustinus ait, l. LXXXIII *Quæst.*, qu. XLVI, § 2, col. 30, t. 6. Ergo multo amplius una persona potest incarnari sine alia.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod quamvis tres personæ sint unum in essentia, non tamen oportet quod si una conjungitur carni, quod etiam alia. Ad cujus evidentiam sciendum est, quod quando aliqua in aliquo conjunguntur, et in aliquo distinguuntur; tunc solum necessarium est ut simul conjungantur, quando conjunctio fit secundum id in quo communicant, sive illud sit idem numero, sive non; sicut patet quod homo et asinus communicant in animali : et ideo quidquid communicat cum asino in genere, communicat etiam cum homine; sed quia homo et asinus differentiis specificis distinguuntur, non oportet quod quidquid convenit cum asino in differentia specifica, conveniat cum homine similiter : et ita etiam est in potentiis animæ, quia omnes radicantur in essentia una numero : unde cum anima uniatur corpori dupliciter, et secundum essentiam, ut est forma ejus, et secundum potentiam, ut est motor ipsius, vel operans per ipsum; necessarium est ut anima quæ unitur oculo, et quantum ad essentiam animæ, inquantum perficitur oculus in esse specifico, et secundum rationem visivæ potentiæ, prout efficitur instrumentum videndi, conjungatur etiam linguæ quantum ad essentiam animæ, non quantum ad rationem potentiæ ejusdem : eadem enim essentia animæ quæ est in oculo, est in lingua ; sed ibi secundum potentiam visivam, hic secundum potentiam gustativam : et, quod plus est, aliqua potentia est quæ nulli parti corporis conjungitur quantum ad rationem potentiæ, ut intellectus, sed solum quantum ad rationem essentiæ. Dico ergo, quod tres personæ distinguuntur quidem in personalitate, sed conveniunt in natura. Unde quidquid uniretur Filio in natura, de necessitate uniretur Patri; non autem oportet, si aliquid uniatur Filio in persona, quod uniatur Patri. Non enim ponimus incarnationem Filii esse hoc modo, ut sit unio facta in natura, sed solum in persona : et ideo non oportet quod ponamus Patrem incarnatum, sicut non oportet quod si potentia visiva sit actus corporis, intellectus sit actus corporis, quamvis conveniant in una essentia animæ.

Ad primum ergo dicendum, quod incarnatio includit in se unum illorum trium : quia incarnatio dicit unionem in persona Filii, cujus personalis proprietas est generatio.

Ad secundum dicendum, quod assumere duo importat, scilicet actionem et terminum unionis : dicitur enim assumere, quasi ad se sumere. Quidquid ergo actionis importatur in hoc verbo, totum est commune tribus : verum enim est dicere, quod tota Trinitas univit humanam naturam Filio in persona. Sed terminus unionis est solum persona Filii, et non Patris : et ideo Filius carnem assumpsit, et non Pater nec Spiritus sanctus.

Ad tertium dicendum, quod de natura non dicitur incarnatio secundum se, sed ratione personæ, secundum quod tota natura divina incarnata est in una persona Filii; et ideo non oportet quod incarnari de tribus dicatur : hoc enim est necessarium in illis quæ dicuntur de na-

tura ratione ipsius naturæ, non de illis quæ dicuntur de natura ratione personæ[1]: sicut essentia divina est persona Filii, sed[2] tamen persona Patris non est persona Filii.

Ad quartum dicendum, quod si esset unio in substantia vel natura, sequeretur quod tres personæ essent incarnatæ, si una incarnaretur; nunc vero non est unio facta in natura, ut scilicet ex divina et humana fiat unum : sed in persona, ut sit una persona in humanitate et Divinitate subsistens : et ideo ratio non procedit, ut ex prædictis patet.

Ad quintum dicendum, quod in unione quæ est per gratiam adoptionis, consideratur unio per operationem tantum, quia scilicet Deus aliquem effectum in nobis operatur : et quia operatio est communis tribus, ideo oportet quod etiam unio illa communis sit; quamvis secundum quod ille effectus appropriatur uni personæ vel alii, dicatur in mentem mitti Filius vel Spiritus sanctus. Sed in hac singulari unione Divinitatis ad humanitatem non tantum notatur ex parte Dei operatio vel efficientia, sed etiam terminus, ut dictum est : et ideo non est simile.

ARTICULUS II.

Utrum magis fuerit conveniens Filium incarnari vel Patrem vel Spiritum sanctum[3].

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non magis fuit conveniens Filium incarnari quam Patrem vel Spiritum sanctum. Sicut enim in mysterio incarnationis monstrata est sapientia in decentia reconciliationis, ita etiam monstrata est potentia in hoc quod in infinitum distantia conjuncta sunt, et etiam bonitas in hoc quod non despexit proprii plasmatis infirmitatem, sicut dicit Damascenus, lib. III *De fid. orth.*, cap. I, col. 983, t. 1. Sed sicut sapientia attribuitur Filio, ita bonitas Spiritui sancto, et potentia Patri. Ergo non decebat magis Filium incarnari quam Patrem vel Spiritum sanctum.

2. Item, victoria potentiæ attribuitur. Sed per incarnationem secuta est de hoste victoria. Ergo incarnatio magis decebat Patrem, cui appropriatur potentia.

3. Item, recreatio respondet creationi. Sed creatio appropriatur Patri; unde cum dicitur Gen., I : *In principio creavit Deus cælum et terram*, Deus creans exponitur Pater. Ergo et incarnatio, per quam recreatio facta est, Patri potissime conveniet.

4. Item, incarnatio ordinata est ad hoc ut nos *adoptionem filiorum reciperemus*, ad Gal. IV, 5. Sed adoptare, proprium Patris est. Ergo Patrem decebat incarnari.

5. Item, videtur quod magis congruum fuerit Spiritum sanctum incarnari. Eorum enim quæ magis vicina sunt decentior est conjunctio. Sed Spiritus sanctus est persona magis nobis vicina, ut dicit[4] Augustinus, l. V *De Trinit.*, c. XIV, col. 920, t. 8. Ergo Spiritum sanctum magis decebat incarnari quam Filium.

6. Præterea, incarnatio processit ex maxima caritate Dei quam ad nos habuit. Sed caritas est proprie Spiritus sanctus; vel etiam appropriate, si essentialiter sumatur. Ergo Spiritum sanctum potissime decebat incarnari.

Sed contra, in mente nostra sunt tria, tres personas repræsentantia : scilicet mens, quæ repræsentat Patrem; notitia, quæ est verbum mentis repræsentans Filium; et amor, qui repræsentat Spiritum sanctum. Sed inter hæc tria verbum mentis maxime est corporale, secundum quod per vocem exterius sonat. Ergo et incarnatio convenientissime Verbum æternum decuit, quod est ipse Filius Dei.

Item, secundum Philosophum in II *Metaph.*, text. com. 4, id quod est primum in unoquoque genere, est causa eorum quæ sunt post. Sed filiatio primo in Filio Dei invenitur sicut et paternitas in Deo Patre, *ex quo omnis paternitas in cælo* * *et in terra nominatur*, Ephes., III, 15. Ergo convenientissime Filius Dei incarnatus est, ut per ipsum adoptionem filiorum Dei reciperemus.

* *In cælis*

Præterea, decentissima est conjunctio sapientiæ et humilitatis; unde Prov., XI, 2 : *Ubi humilitas, ibi sapientia.* Sed sapientia appropriatur Filio. Ergo ipsum maxime decuit humilitas incarnationis.

SOLUTIO. — Respondeo dicendum, quod decentia incarnationis Filii potest attendi

[1] Parm. addit : « et hoc propter identitatem essentiæ et personæ.

[2] Parm. : « non tamen persona. »

[3] III p. *Summ. theol.*, q. III, a. 8.

[4] Implicite cum ait Spiritum sanctum posse nostrum dici, ut loco citato videre est.

et ex propriis, et ex appropriatis ejus. In propriis autem ipsius possunt considerari quatuor, scilicet quod Filius est, quod verbum est, quod imago, quod media in Trinitate persona. Secundum autem quod imago, convenientiam habet cum eo qui reparandus erat, scilicet cum homine, qui ad imaginem Dei factus est, Gen, I; unde decuit ut imago imaginem assumeret, increata creatam. Secundum autem quod Filius est, convenit ad modum reparationis, quæ expleta est per incarnationis et passionis mysteria : secundum enim quod ex alio est, quod quidem sibi et Spiritui sancto commune est, notatur auctoritas Patris respectu ipsius : unde convenit sibi ad Patrem, et deprecatio, et satisfactio, et alia hujusmodi, quæ in Patre auctoritatem demonstrant. Sed secundum illud [1] quod in Filio intelligitur determinatus modus originis, convenit sibi nasci, ut qui in Divinitate est Dei Filius, in humanitate sit Virginis Filius, ut non sint plures filii in Trinitate. Convenit etiam sibi, inquantum Filius naturalis est, ut per eum cujus est naturalis hereditas, alii in filios adoptentur, et coheredes fiant. Sed inquantum Verbum est, congruentiam habet ad officium prædicationis et doctrinæ ; quia verbum manifestat dicentem, et ipse manifestavit Patrem, Joan., XVII, 6 : *Pater, manifestavi nomen tuum hominibus.* Inquantum vero est media in Trinitate persona, congruit ad ultimum effectum, qui est reconciliatio hominis ad Deum; decet enim ut qui est medius, etiam sit mediator. Inveniuntur etiam quatuor Filio appropriata : scilicet sapientia et virtus ab Apostolo, I Corinth., I, 24 : *Christum Dei virtutem et Dei sapientiam :* æqualitas ab Augustino, l. VI *De Trinit.*, c. X, col. 931, t. 8; species et pulchritudo ab Hilario, l. II *De Trinit.*, col. 51, t. 2. Inquantum autem sapientia est, congruit ad restaurationem : quia decet ut quæ in sapientia facta sunt, per sapientiam restaurentur; et etiam servituti a qua homo liberandus erat, qui in eam seductus quodammodo devenerat : et ideo decebat ut per sapientiam a seductore liberaretur. Ipse etiam homo peccavit per appetitum scientiæ : unde per sapientiam liberandus erat. Inquantum autem est virtus et brachium Patris, congruit ad victoriam de hoste capiendam ; Luc., I, 51 : *Fecit potentiam in brachio suo.* Inquantum vero est æqualitas, congruit etiam morbo qui sanandus erat : uterque enim, scilicet homo et diabolus, peccaverat, appetendo æqualitatem ; ille potentiæ, iste scientiæ. Inquantum vero species et pulchritudo est, congruit reparationi, ut per ipsum deturbatio imaginis per peccatum inducta amoveatur. Patri vero non convenit incarnatio, præcipue propter proprietatem innascibilitatis : non enim decet ut qui in Deitate est Pater, in humanitate sit Filius : sic enim Filius Dei Patris esset nepos Virginis, si ipsa Virgo mater esset Dei Patris. Similiter etiam nec Spiritui sancto convenit, ne Filii nomen in plures personas transferatur.

Ad primum ergo dicendum, quod in incarnatione ostenduntur sapientia, potentia et bonitas ; et ideo efficientia incarnationis toti Trinitati attribuitur ; sed tamen opus quod Deo incarnato debebatur, per Filium expleri decuit, rationibus dictis ; et ideo tota Trinitas carnem soli Filio univit.

Ad secundum dicendum, quod potentis non est ut per potentiam minus potentem vincat : hoc enim videtur violentum, et non laudabile, sed per justitiam et sapientiam : et ideo per Filium debuit Pater hostem vincere. Vel dicendum, quod quamvis potentia attribuatur Patri, eo quod ipse est principium totius Deitatis, tamen Filius etiam dicitur virtus Patris, per quam in creatura operatur : unde et brachium Patris dicitur, ut exponit Gregorius illud Job, XL : *Si habes brachium sicut Deus*, lib. XXXII *Mor.*, cap. V, § 7, col. 639, t. 2 ; et ideo decenter per Filium Deus Pater diabolum vicit.

Ad tertium dicendum, quod tria opera tribus personis appropriantur : creatio, quasi prima, Patri, qui est principium non de principio : glorificatio, quæ est ultimus finis, Spiritui sancto, ratione bonitatis : recreatio, quæ media est, Filio, qui est media in Trinitate persona.

Ad quartum dicendum, quod quamvis Patris sit adoptare, tamen decenter nos per Filium adoptavit, cujus est hereditas ; ut sic per verum heredem ipsa adoptatio acceptaretur, et firma ostenderetur ; et ut filii adoptivi haberent verum Filium ducem, quem imitarentur illi quos præscivit conformes fieri imagini Filii sui, *ut*

[1] Parm. omittit : « illud. »

sit ipse primogenitus in multis fratribus; Rom., viii, 29.

Ad quintum dicendum, quod Spiritus sanctus dicitur persona maxime vicina nobis propter caritatem, per quam nobis omnia dona donantur; sed Filius est magis nobis vicinus quantum ad congruentiam incarnationis, rationibus dictis.

Ad sextum dicendum, quod caritas Dei est causa incarnationis : et ideo causalitas incarnationis, quamvis sit communis tribus personis, appropriatur tamen Spiritui sancto, ut infra [1] dicetur : non tamen ex hoc sequitur quod Spiritus sanctus debuerit incarnari.

ARTICULUS III.

Utrum Pater potuit carnem assumere, et etiam Spiritus sanctus [2].

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Pater carmen assumere non potuerit. Quia, ut dicit Anselmus, lib. *De Incarnat. Verbi*, cap. v, col. 276, t. 1, minimum inconveniens est Deo impossibile. Sed si Pater carnem assumeret, sequeretur inconveniens, ut scilicet essent in Trinitate plures Filii, quod in confusionem [3] quamdam vergeret personarum. Ergo Pater carnem assumere non potuit.

2. Item, opposita non possunt jungi in eodem, etiam per miraculum. Sed in Patre est quædam proprietas, quæ dicitur innascibilitas, secundum quam dicitur non esse ex alio, cui nascibilitas opponitur. Ergo non potuit Pater de Virgine nasci, quod diceretur, si carnem assumeret.

3. Item, ut in *Littera* dicitur, Filii missio, est ipsa incarnatio. Sed Patri non convenit mitti, ut in primo lib. habitum est, xv dist. Ergo nec incarnari potest.

4. Item, ab eo qui est infinitæ misericordiæ, semper optima expectanda sunt quæ contingere possunt. Sed cum totus mundus per incarnationem unius personæ melioratus sit, si etiam Pater incarnaretur, multo amplius meliorabitur. Ergo si possibile est Patrem incarnari, hoc expectandum est; sicut et antiqui patres incarnationem Filii expectabant [4]; quod est omnino absurdum.

5. Præterea, non est major Dei potentia quam sua voluntas, cum utrumque sit infinitum. Sed Pater nunquam voluit incarnari. Ergo nec incarnari potest.

Sed contra, sicut dicit Anselmus, l. II *Cur Deus homo*, c. xviii, col. 421, t. 1, omnis necessitas et impossibilitas Deo est subjecta. Sed ei nihil est impossibile, cujus voluntati omnis impossibilitas subditur. Ergo Patrem incarnari non est impossibile.

Item, eorum quæ æque distant, æque possibilis est conjunctio. Sed humana natura æqualiter [5] a tribus personis distat : a qualibet in infinitum. Ergo si potuit eam Filius assumere, potest et Pater.

Præterea, quidquid dignitatis convenit Filio, convenit et Patri. Sed posse assumere carnem est dignitatis in Filio. Ergo et Patri attribuendum est.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod cum in agentibus ex libertate voluntatis, executio potentiæ sequatur imperium voluntatis et ordinem rationis, considerandum est, quando potentiæ divinæ aliquid adscribitur, utrum attribuatur potentiæ secundum se consideratæ; tunc enim dicitur posse illud de potentia absoluta : vel attribuatur sibi in ordine ad sapientiam et præscientiam et voluntatem ejus: tunc enim dicitur posse illud de potentia ordinata. Ipsi ergo potentiæ absolutæ, cum infinita sit, necesse est attribuere omne id quod in se est aliquid, et quod in defectum potentiæ non vergit. Dico autem in se aliquid esse : quia conjunctio affirmationis et negationis nihil est, nec aliquem intellectum generat quod dicitur homo et non homo simul acceptum, quasi in vi unius dictionis : et ideo potentia Dei ad hoc se non extendit, ut affirmatio et negatio sint simul : et eadem ratio est de omnibus quæ contradictionem includunt. Dico autem in defectum potentiæ vergere quæ passionem potentiæ important : ex defectu enim potentiæ activæ ad resistendum contingit quod aliquid vel corrumpatur, vel dividatur, vel aliquid hujusmodi ; unde et mollities impotentia naturalis dicitur propter facilem divisibilitatem ; et ideo non dicimus Deum in natura Divinitatis posse pati vel mori, vel aliquid hujusmodi ; sicut non dicimus eum posse esse impotentem. Huic autem potentiæ absolute consideratæ quando attribuitur aliquid

[1] Dist. iv.
[2] III p. *Summ. theol.*, q. iii, a. 5.
[3] Al. : « in conclusionem. »
[4] Parm. : « expectaverunt. »
[5] Parm. : « distat... distat enim. »

quod vult facere et sapientia sua habet ut faciat, tunc dicitur posse illud secundum potentiam ordinatam ; quando autem potentia se extendit quantum in se est ad illud quod sibi attribuitur, quamvis non habeat ejus sapientia et voluntas ut ita fiat, tunc dicitur posse illud de potentia absoluta tantum. Sed in his distinguendum est : quia in his sunt quædam quæ habent aliquid in se divinæ sapientiæ et bonitati repugnans inseparabiliter conjunctum, ut peccare, mentiri, et hujusmodi ; et etiam ista dicimus Deum non posse : quædam vero sunt quæ de se non habent inconvenientiam ad divinam sapientiam, sed solum ex ordine aliquo[1] suæ præscientiæ, quem Deus in rebus statuit vel prævidit, secundum suam voluntatem, ut quod caput hominis sit inferius ; et hæc Deus potest facere, quia potest statuere alium ordinem in rebus secundum quem sit conveniens quod nunc secundum istum ordinem qui rebus inest, inconveniens videtur. Sic ergo in his quæ divinæ potentiæ attribui possunt, est quadruplex distinctio sive ordo. Quædam enim nec ipsi potentiæ absolutæ attribuuntur ; unde simpliciter dicendum est, Deum ea non posse, sicut pati, et contradictoria simul esse. Quædam vero ex se sapientiæ et bonitati ejus repugnant ; et ista non dicimus Deum posse nisi sub conditione, scilicet si vellet ; non enim inconveniens est ut in conditionali vera antecedens sit impossibile. Quædam vero de se repugnantiam non habent, sed solum ab exteriori ; et talia absolute concedendum est Deum posse de potentia absoluta ; nec sunt neganda nisi sub conditione, scilicet ut dicatur : Non potest, si voluntati ejus repugnat. Quædam vero sunt quæ attribuuntur potentiæ, ita quod voluntati et sapientiæ ejus congruunt ; et hæc simpliciter dicendum est Deum posse, et nullo modo ea non posse. Dicendum est ergo, quod Patrem incarnari, non est de illis quæ potentiæ Dei absolutæ non subduntur ; cum neque contradictionem implicet, neque defectum aliquem incarnatio in persona incarnata ponat : est enim eadem dignitas Patris et Filii, et ratio eadem personalitatis in utroque : nec est etiam de illis quæ ex se inconvenientiam habent : sed est de illis quæ habent convenientiam propter ordinem alium a Dei sapientia institutum. Sed Filium incarnari est in quarto ordine. Et ideo simpliciter concedendum est quod Pater potuit carnem assumere, et similiter Spiritus sanctus, loquendo de potentia absoluta.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc est impossibile, ut aliquid faciat Deus, et hoc sit inconveniens ; sed tamen potest facere ut illud quod modo est inconveniens secundum unum ordinem, secundum alium ordinem fiat conveniens ; sicut potest carnem hoc modo formando assumere, sicut corpus viri de terra formavit : sic enim Filii nomen Patri non conveniret : nec etiam si Pater Filius diceretur, esset de se repugnantiam habens, cum secundum diversas naturas hæc sibi attribuerentur.

Ad secundum dicendum, quod secundum idem non possunt opposita eidem inesse ; sed secundum diversa nihil prohibet. Unde quamvis Patri conveniat innascibilitas secundum naturam divinam, posset tamen eidem inesse nativitas secundum naturam humanam ; sicut Filio secundum naturam divinam inest quod sit pater Virginis cujus secundum naturam humanam est filius.

Ad tertium dicendum, quod incarnatio Filii dicitur missio, quia Filius ab alio est. Si autem Pater incarnaretur, ejus incarnatio missio dici non posset : sicut ostensio Spiritus sancti in columba, missio visibilis ipsius dicitur ; non autem ostensio Patris in sono vocis.

Ad quartum dicendum, quod tres personæ non sunt majoris bonitatis quam una tantum ; et ideo nihil plus universo accresceret per incarnationem omnium personarum, quam de incarnatione unius tantum ; unde fuisset superfluum ; et ideo quamvis sit possibile Patrem incarnari, non tamen est expectandum.

Ad quintum dicendum, quod potentia Dei non est major quantum ad essentiam quam voluntas ; tamen ad plura objecta se extendit potentia quam voluntas ; unde non sequitur, si aliquid Deus non vult, quod illud absolute[2] non possit.

[1] Al. : « de ordine aliquo. » Parm. : « ad ordinem aliquem. »

[2] Parm. : « absoluta potentia. »

ARTICULUS IV.

Utrum Pater et Filius et Spiritus sanctus possit eamdem numero naturam assumere [1].

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod Pater et Spiritus sanctus non possunt unam et eamdem in numero naturam assumere. Primo per hoc quod dicit Anselmus in lib. *De Incarnatione Verbi*, cap. IV, ad fin., col. 275, t. 1, quod plures personæ non possunt assumere unum eumdemque hominem. Sed si unam naturam assumerent, unus homo assumptus esset a pluribus personis. Ergo primum est impossibile.

2. Item, assumptio humanæ naturæ terminatur ad aliquam unionem. Non autem ad unionem in natura : quia oporteret vel alteram tantum remanere, sicut patet in conjunctione cibi ad cibatum ; vel etiam neutrum, ut patet in conjunctione elementorum. In incarnatione vero utraque natura manet, ut Damascenus dicit, lib. III *De fide orth.*, cap. VII, col. 1011, t. 1, et sic patet quod non potest esse unio in natura. Ergo oportet quod terminetur ad unionem in persona. Non ergo possunt esse plures personæ unam naturam assumentes.

3. Præterea, ut Damascenus dicit [2], III *De fide orth.*, c. III, col. 994, t. 1, in incarnatione uniens et unitum communicant sibi sua idiomata ut quidquid dicitur de Filio hominis possit dici de Filio Dei. Ergo si eadem natura humana a tribus personis assumpta esset, demonstrato illo homine, possemus eum dicere Filium Dei, et quidquid de Filio Dei dicitur ; et e converso Filium Dei esse hunc hominem, et natum de Virgine, et hujusmodi omnia. Sed stante eadem positione, possemus dicere, quod hic homo esset Pater. Ergo esse Patrem, et quidquid est Patris, posset prædicari de Filio Dei ; quod manifeste confusionem induceret personarum.

4. Præterea, tres personæ distinguuntur relationibus. Ergo quod attribuitur alicui personæ primo et per se ratione ejus quod ad alterum est, nullo modo tribus personis potest esse commune. Sed humanam naturam assumere convenit Filio secundum id quod ad alterum est: quia primo et per se convenit personæ, naturæ autem prout est in persona. Ergo assumere hanc naturam non potest esse commune tribus personis.

5. Præterea, ut in I lib. [3] dictum est, omnis quidditas vel natura quæ non est suum esse, dividitur secundum divisionem suppositorum in ea subsistentium, quia esse habet secundum quod in supposito est. Sed humana natura est quidditas vel natura quæ non est suum esse : hoc enim solius divinæ naturæ [4] est. Ergo oportet quod dividatur secundum esse ad divisionem suppositorum in ea subsistentium. Sed si tres assumerent humanam naturam, essent tria supposita in humana natura subsistentia. Ergo essent tres humanæ naturæ : non ergo una numero humana natura a tribus personis assumi potest.

6. Præterea, si tres personæ unam naturam humanam assumerent, aut essent unus homo, aut plures. Sed non plures, quia non haberent nisi unam animam et unum corpus. Ergo esset unus homo, ut [5] posset demonstrari dicendo [6] : Iste homo est Pater et Filius et Spiritus sanctus. Sed ille homo non potest supponere nisi personam Patris vel Filii vel Spiritus sancti. Ergo persona Patris esset Pater et Filius et Spiritus sanctus, vel persona Filii, vel persona Spiritus sancti ; quod est impossibile. Ergo impossibile est talem assumptionem esse.

Sed contra, humanæ naturæ convenit esse assumptibilem secundum quod est ad imaginem Dei. Sed eadem numero humana natura est ad imaginem trium personarum. Ergo humana natura eadem numero a tribus assumi potest.

Præterea, major est distantia diversarum potentiarum animæ ad invicem, quæ etiam in absolutis distinguuntur, quam divinarum personarum quæ distinguuntur solum in eo quod ad alium est. Sed anima unitur eidem membro secundum diversas potentias : quod patet, quia organa aliorum sensuum sunt etiam organa tactus, qui per totum corpus diffunditur. Ergo et Deus potest uniri homini, ita quod tres personæ unam naturam humanam assumant.

[1] III p. *Summ. theol.*, q. III, a. 6.
[2] Parm. : « ubi supra. »
[3] Dist. VIII, q. I, a. 1.
[4] Al. : « natura est. » Parm. : « Dei est. »
[5] Parm. : « et posset. »
[6] Parm. omittit : « dicendo. »

Præterea, eorum quæ magis conveniunt, facilior est unio. Sed humana natura assumpta a Filio non minus convenit cum Patre, sed etiam magis quam aliqua alia. Ergo si Pater potuit assumere aliam humanam naturam, ut dictum est [1], multo magis eamdem.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod tres personas divinas assumere unam humanam naturam in unitate unius personæ, est impossibile, quia contradictionem implicat. Cum enim unio Dei et hominis non possit fieri in natura, ut infra, v dist. probabitur, oportet quod fiat in persona, ut scilicet sit eadem personalitas assumentis et assumpti ; unde ponere unam personam ex parte assumpti et tres ex parte assumentis est incompossibile. Et non potest etiam similiter esse una unitate unius hypostasis vel suppositi, ad minus quantum ad secundam opinionem, quæ ponitur infra, vi dist., quæ ponit unionem non tantum in persona, sed etiam in supposito et hypostasi. Sed quod natura assumpta a tribus personis sit una unitate singularis naturæ, non est impossibile, loquendo de potentia absoluta ; quamvis non sit congruum secundum ordinem divinæ sapientiæ ; cum unius personæ incarnatio ad reparationem mille mundorum sufficiat. Dico autem unitatem singularis naturæ, si assumeretur unum corpus et una anima sibi unita, ex quorum unione una humanitas resultaret, ut sic tres personæ in una natura assumpta convenirent sicut conveniunt in natura æterna.

Quidam vero e converso contrariam opinionem tenent ; et secundum utramque potest ad objecta responderi.

Ad primum ergo dicendum, quod Anselmus ibi accipit unum hominem, unam personam humanam : hoc enim est incompossibile [2] ei quod ponitur tres personas assumentes esse.

Adsecundum dicendum, quod assumptio illa terminaretur ad aliquid unum in persona, non ita quod uni tantum personæ uniretur, sed quia a qualibet trium personarum assumeretur in unitatem personæ, ut non esset alia persona hominis assumpti a tribus personis Patris et Filii et Spiritus sancti, quasi homo per se, inquantum homo, sit persona ; esset tamen alia persona Patris, alia Filii, alia Spiritus sancti, humanitatem eamdem assumentium.

Ad tertium dicendum, quod communicatio idiomatum intelligitur respectu alterius naturæ ; unde prædicta positione facta, hic homo non communicaret Filio idiomata Patris, sed solum idiomata humanæ naturæ. De isto enim homine unito tria possunt prædicari ; scilicet, ea quæ humanæ naturæ sunt, ut passibilis et mortalis ; et ea quæ sunt divinæ naturæ, ut omnipotens ; et ea quæ sunt personæ, ut genitus, principium Spiritus sancti. Et hæc tria etiam de Filio Dei prædicantur. Sed ea quæ sunt divinæ naturæ et personæ communicantur homini ex hoc quod de Filio Dei prædicantur, et non e converso. Sed ea quæ sunt naturæ humanæ communicat homo assumptus personæ assumenti. Et ideo si humana natura esset assumpta a tribus personis, non oporteret quod hoc quod homini communicatum est a Filio Dei ad personam pertinens, scilicet esse genitum, homo assumptus Patri communicaret, sed solum ea quæ sunt humanæ naturæ. Unde Pater diceretur mortalis et passibilis, non autem genitus a seipso [3].

Ad quartum dicendum, quod, sicut supra in primo libro dictum est, in divinis duplex est communitas, rei et rationis. Communitate rei nihil est ibi commune nisi absolutum ; sed communitate rationis est ibi commune hoc nomen persona, vel relatio : et ita per hunc modum [4] potest communiter convenire Patri et Filio et Spiritui sancto ut unusquisque eorum trahat humanam naturam eamdem numero in unitatem personæ suæ.

Ad quintum dicendum, quod tres personæ non distinguuntur secundum esse ; imo earum est unum esse, vivere et intelligere, cum esse non nisi ad essentiam pertineat ; et ideo non oporteret quod natura humana a tribus personis assumpta secundum esse multiplicaretur, sicut multiplicatur in tribus personis humanis, quorum non est unum esse.

Ad sextum dicendum, quod cum termini substantivi significentur vel consignificentur pluraliter ex unitate seu pluralitate formæ signatæ, dicerentur tres unus homo, si unam humanam naturam assumpsissent, sicut propter unam naturam di-

[1] Q. I, a. 2.
[2] Al. : « impossibile. »
[3] Hæc omnia in Parm. desiderantur, ab his : « De isto enim homine. »
[4] Parm. addit : « communitatis. »

vinam dicuntur unus Deus : et sicut dicitur tota Trinitas unus solus verus Deus, secundum Augustinum *Super Joan.*, *tract.* xxxix, col. 1682, t. 3, et Baruch., iii, 36 : *Hic est Deus, et non æstimabitur alius ab* * *illo;* ita posset dici : Iste solus homo, est Pater et Filius et Spiritus sanctus ; et tunc iste terminus, homo, supponeret rem humanæ naturæ sine distinctione trium personarum, sicut iste terminus Deus supponit in prædictis locutionibus rem naturæ divinæ indistincte ; et hæc est suppositio sua naturalis, et quasi termini communis respectu trium personarum ; suppositio autem qua supponit pro Patre vel Filio, est sibi accidentalis, et quasi termini discreti.

Adversus
um.

Ad ea quæ in oppositum objiciuntur, secundum alios potest responderi, quod ad unitatem naturæ sequeretur aliquo modo unitas suppositi secundum eos ; et hoc esse non potest, ut dictum est.

ARTICULUS V.

Utrum una persona possit assumere duas humanas naturas [1].

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod una persona non possit duas humanas naturas assumere. Natura enim communis non multiplicatur nisi secundum pluralitatem suppositorum. Sed una persona est tantum unum suppositum, ut infra[2] patebit. Ergo non potest in una persona esse duplex natura ejusdem speciei.

2. Item, si Filius Dei assumeret plures humanas naturas, vocaretur secundum unam naturam Jesus, et secundum aliam Petrus ; inde sic. Supposito Filio Dei, supponitur Jesus : et eadem ratione, supposito Filio Dei, supponitur Petrus. Ergo supposito Jesu, supponitur Petrus : ergo hæc est vera : Jesus est Petrus. Sed impossibile est quod duorum hominum unus de alio prædicetur. Ergo Jesus et Petrus non sunt duo homines. Sed impossibile est duas humanas naturas numero differentes esse nisi per hoc quod sunt in duobus hominibus. Ergo in Jesu et Petro non erunt duæ humanæ naturæ, sed una tantum : ergo ad hanc positionem quod Filius Dei duas humanas naturas assumpserit, sequitur suum contrarium, scilicet quod sit una numero [3] tantum natura humana assumpta : ergo positio illa est impossibilis.

3. Præterea, plus distat natura humana a divina quam una humana natura ab alia. Sed quamvis Dei Filius subsistat in duabus naturis, divina scilicet et humana, non tamen duo, sed unus, et unum est. Ergo etsi subsisteret in duabus naturis humanis assumptis, non tamen duo homines dici posset ; ergo nec essent duæ humanæ naturæ ; et sic idem quod prius.

4. Præterea, si Filius Dei duas humanas naturas assumpsisset, secundum quarum unam diceretur Petrus, et secundum aliam Jesus ; oporteret quod de Jesu et Petro hoc verbum, sum, es, est, singulariter prædicaretur : quia utrumque esset unum suppositum. Sed de Patre et Filio prædicatur pluraliter, ut patet Joan., x, 30 : *Ego et Pater unum sumus*. Ergo major est unitas aliqua quam trium personarum : quod est impossibile : ergo et positio prædicta.

5. Præterea, negatur hæc propositio : Filius Dei assumpsit hominem, ne videatur personam assumpsisse. Sec sicut Filius Dei non assumpsit personam, ita Filius Dei non est duæ personæ. Ergo nullo modo potest dici, quod Filius Dei sit duo homines. Hoc autem sequitur si duas humanas naturas assumpsit. Ergo est impossibile.

Sed contra, quidquid potest Pater, potest Filius. Sed Pater potest aliam humanam naturam assumere ab ea quam Filius assumpsit. Ergo et Filius potest aliam assumere ab ea quam assumpsit. Ergo una persona potest plures assumere naturas.

Præterea, majoris bonitatis et dignitatis ostensiva est unio qua Filius Dei humanam naturam in unitatem personæ assumpsit, quam illa qua mentem hominis per gratiam sibi unit. Sed hæc secunda unio quæ est per gratiam, non est Filii ad unum tantum, sed ad multos, quia *sapientia in animas sanctas se transfert;* Sap., vii, 27. Cum ergo bonum sit diffusivum et communicativum, videtur quod illa unio quæ est in unitate personæ, possit esse in persona Filii ad multas humanas naturas.

Præterea, potentia Filii per incarnationem in nullo minorata est. Sed Filius ante incarnationem poterat humanam naturam aliam ab ea quam assumpsit, assumere. Ergo et nunc potest : et sic idem quod prius.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod

[1] III p. *Summ. theol.*, q. iii, a. 7.
[2] Dist. vi, q. i, art. 1.

[3] Parm. omittit : « numero ».

hoc fere ab omnibus conceditur, quod una persona divina potest plures humanas naturas assumere; et rationabiliter. Non est enim contra rationem divinæ personæ quod ipsa in pluribus naturis subsistat; alias non potuisset fieri unio divinæ et humanæ naturæ in una persona Filii. Si autem esset contra rationem personæ ut in pluribus quam in duabus naturis subsisteret, hoc non posset contingere nisi ita quod tota facultas unius personæ quæ in pluribus naturis subsisteret, per naturam secundam advenientem terminaretur, et quodammodo impleretur; quod est impossibile: quia natura assumpta adveniens nullo modo commensurabilis est virtuti divinæ personæ, cum distet ab ea sicut finitum ab infinito. Unde sicut Deus potest semper novas creaturas condere quia ejus potentia per creaturas non exhauritur; ita etiam Filius potest, qualibet natura assumpta, iterum aliam assumere: quia potestas assumendi per naturam assumptam non terminatur.

Ad primum ergo dicendum, quod natura ab eodem habet ut individuetur et dividatur: unde cum principium individuationis sit materia aliquo modo sub dimensionibus terminatis considerata, ex ejusdem divisione humana natura dividitur et multiplicatur. Unde si assumpsisset duo corpora et duas animas, duas humanas naturas assumpsisset; non tamen sequeretur quod essent duo supposita, vel duæ hypostases: non enim materia quolibet modo divisa constituit diversitatem suppositorum, sed solum quando utrobique invenitur esse discretum, et subsistens per se: unde non potest dici quod duæ manus sunt duæ hypostases; sed conveniunt in eadem hypostasi hominis. Ita etiam et duæ humanæ naturæ, quia non haberent esse discretum, sed unitum in una persona Filii Dei, non esset naturarum illarum divisio secundum duo supposita, sed solum per divisionem materiæ.

Ad secundum dicendum, quod stante prædicta positione, Petrus et Jesus non sunt duo supposita, sed unum; et hæc est vera: Petrus est Jesus; et tamen Petrus et Jesus non sunt unus homo, sed duo homines: singularitas enim et pluralitas termini substantivi attenditur secundum unitatem vel pluralitatem naturæ signatæ per terminum, et non secundum unitatem vel pluralitatem suppositorum: quamvis enim Pater et Filius et Spiritus sanctus sint tria supposita, tamen propter unitatem divinæ naturæ, quam significat hoc nomen Deus, dicuntur unus Deus. Ita e contrario, quamvis Jesus et Petrus essent unum suppositum, tamen propter pluralitatem naturarum assumptarum dicerentur duo homines [1], sed diversitas naturarum, manente unitate suppositi, non impediret quin de se invicem prædicarentur: quia identitas suppositi sufficeret ad veritatem prædicationis.

Ad tertium dicendum quod humana natura assumpta habet quantum ad aliquid rationem accidentis: quamvis, simpliciter loquendo, unio non sit accidentalis, ut infra [2] patebit: et ideo propter assumptionem illius naturæ, Dei Filius non potest dici duo, sicut nec Socrates potest dici duo propter humanitatem et albedinem. Sed si Filius Dei assumeret duas humanas naturas, quamvis utraque illarum haberet rationem accidentis in comparatione ad naturam divinam, tamen neutra haberet rationem accidentis in comparatione ad alteram; et ita plures homines, et non unus homo diceretur: sicut albus et musicus magis possunt dici duo, quam homo et albus.

Ad quartum dicendum, quod sicut est in divinis personis quod propter unitatem essentiæ et pluralitatem personarum, quidquid ibi prædicatur ad essentiam pertinens, prædicatur singulariter, ut cum dicitur, Pater et Filius sunt unus Deus; quod vero ad personam pertinet, pluraliter prædicatur, ut Pater et Filius sunt personæ: ita e contrario esset hic: quia quidquid ad naturam pertinet, prædicaretur pluraliter; quod vero ad personam, singulariter. Et quamvis summa sit unitas trium personarum propter essentiæ simplicitatem, non est tamen inconveniens ut Pater et Filius ad invicem non habeant aliquam unitatem quæ in creatura aliqua invenitur, scilicet personalem, cum sint vere personaliter [3] distincti. Tamen sciendum, quod hoc verbum, sum, es, est, non solum pluraliter prædicatur propter pluralitatem suppositorum realiter distinctorum, sed etiam propter pluralitatem suppositorum locutionis. Dicimus enim in divinis, quod

[1] Contrarium S. Thomas docet in *Summa theologiæ*. III, q. III, art. 7, ad 2.

[2] Dist. VI, q. III, a. 2.

[3] Parm.: « particulariter. »

persona et essentia sint sic vel sic, quamvis persona et essentia ibi nullo modo realiter differant. Multo ergo magis prædicaretur hoc verbum; sum, es, est, de Jesu et Petro pluraliter, cum differrent secundum rem propter diversitatem naturarum; quamvis non sint diversa supposita.

Ad quintum dicendum, quod terminus in prædicato positus tenetur formaliter, quod non est necessarium de termino ad quem terminatur actus alicujus verbi; et ideo cum dicitur, Dei Filius est duo homines, importatur pluralitas formarum seu naturarum; cum autem dicitur, Filius Dei assumpsit hominem, ly hominem non tenetur formaliter : unde magis stat pro supposito hominis quam pro natura suppositi : et ideo non est simile.

EXPOSITIO TEXTUS [1].

Plenitudo temporis. Sciendum, quod tempus incarnationis dicitur tempus plenitudinis multis de causis. Primo, propter perfectionem universi, quia tunc ad maximam completionem universum venit quando omnes creaturæ in homine ad suum principium redierunt, humana natura a Deo assumpta; sicut ponitur Ephes., I, 10 : *In dispensatione plenitudinis.* Secundo, propter abundantiam gratiæ quæ tunc propalata est : Joan., I, 16 : *De plenitudine ejus omnes accepimus.* Tertio, propter adimpletionem legis : Matth., V, 17 : *Non veni solvere legem, sed adimplere.* Quarto, propter magnitudinem ejus quod in illo tempore accidit : quia in illo tempore natus est Dominus temporis, et ita factum est aliquid majus tempore, quod tempus implevit. Quinto, quia tempore illo impletum est quod Deus ab æterno prævidit, et quod ante per suos Prophetas prædixerat; Roman., I.

Factum de muliere. Contra. In symbolo dicitur : « Genitum, non factum. »

Præterea, mulier corruptionem importat. Sed Christus de incorruptissima Virgine natus est. Ergo inconvenienter dicitur : *Factum de muliere.*

Sed dicendum ad primum, quod Filius Dei secundum divinam naturam nullo modo factus est, sed genitus : sed secundum humanam naturam quam assumpsit, creatura quædam est. Non tamen Christus potest dici proprie factus simpliciter loquendo : sed dicitur Filius Dei factus homo.

Ad secundum dicendum, quod mulier ponitur hic ad designationem sexus, et non ad designandum corruptionem; sicut costa assumpta de Adam dicitur formata in mulierem, quamvis Eva tunc virgo sit facta.

Factum sub lege. Sed contra, I Tim., I, 9 : *Lex justo non est posita.* Sed Christus fuit justissimus. Ergo non est factus sub lege.

Sed dicendum, quod aliquid dicitur esse sub lege tripliciter. Vel quantum ad motivum : et hoc modo sunt sub lege quasi compressi et coacti illi qui timore pœnæ quam lex infligit, præcepta legis custodiunt : et hoc modo justus non est sub lege, quia amore justitiæ operatur, etiam si nulla sit lex, ut dicitur Rom., II. Alio modo dicitur quis sub lege esse quantum ad causam : et sic omnes in peccato nati sub lege sunt : quia propter peccatum tollendum sacramenta legis instituta sunt. Alio modo dicitur aliquis esse sub lege quantum ad observationem legis; et hoc modo Christus factus est sub lege : quia sacramenta et præcepta legis implevit, non necessitate, sicut alii, sed sola voluntate.

Ut eos qui sub lege erant redimeret. Contra, I Tim., II, 4 : *Qui omnes homines vult salvos fieri :* et ita non solum ad redimendum Judæos, qui erant sub lege, sed etiam ad redimendum alios venit.

Sed dicendum, quod quamvis venerit ad redemptionem totius humani generis, tamen quodam speciali modo operatus est ad redemptionem filiorum Israel, quia eis personaliter prædicavit; unde Matth., XV, 24 : *Non sum missus nisi ad oves quæ perierunt domus Israel :* et per eos verbum vitæ diffusum est inter gentes; Isa., XXVII, 6 : *Qui egredientur * impetu a Jacob, et implebunt faciem orbis semine.*

* *Ingr… diuntur. ad Jacob*

« Hæc est mulier Evangelica, de qua Luc., XV. » Sciendum, quod divina sapientia mulier dicitur, non propter fragilitatem, sed propter fecunditatem : Eccli., XXIV, 26 : *A generationibus meis adimplemini* *.

* *Implem… ni.*

« Nec eamdem Trinitatem in specie columbæ descendisse super Jesum. » Sed contra. In illa columba nihil fuit quod

[1] Hæc expositio deest in editione Nicolai.

non toti Trinitati esset commune; cum non sit assumpta in unitatem alicujus personæ, quia eam communi operatione tota Trinitas fecit; et in ea tota Trinitas fuit, sicut in ceteris creaturis per essentiam, præsentiam, et potentiam; et ita videtur quod ad totam Trinitatem pertineat.

Sed dicendum, quod illa columba potest considerari dupliciter. Vel inquantum est res quædam, sive fuerit animal, sive fuerit tantum similitudinem animalis habens ; et sic ad totam Trinitatem pertinet, ut communis effectus; et hoc modo tantum ad Spiritum sanctum pertinet, cujus invisibilis missio per adventum columbæ designatur : et de hac missione visibili et aliis dictum est in I lib. [1], XVI dist.

DISTINCTIO II.

Quare totam humanam naturam accepit; et quid nomine humanitatis, vel humanæ naturæ, intelligendum sit.

Et quia in homine tota humana natura vitio corrupta erat, totam assumpsit, id est animam et carnem, ut totam curaret et sanctificaret. Quod autem humanæ naturæ, sive humanitatis, vocabulo, anima et caro intelligi debeant, aperte docet Hieronymus [1] in expositione catholicæ Fidei, dicens : « Sic confitemur in Christo unam esse personam Filii, ut dicamus duas perfectas et integras esse substantias, id est Divinitatis et humanitatis, quæ ex anima [2] continetur et corpore. » Ecce aperte ostendit, nomine humanitatis animam et corpus intelligi : quæ duo assumpsisse Dei Filius intelligitur, ubi hominem, sive humanitatem, sive humanam naturam accepisse legitur. Errant ergo qui nomine humanitatis non substantiam, sed proprietatem quamdam a qua homo nominatur, significari contendunt, ubicumque humanitas Christi memoratur. Ait enim Joannes Damascenus, lib. III, *De fide orth.*, cap. IV, col. 998, t. 1 : « Sciendum [3] quidem, quod Deitatis et humanitatis nomen, substantiarum, scilicet naturarum, est repræsentativum. Natura enim non sic accipitur in Christo, ut cum dicitur una natura esse omnium hominum. » Quod evidenter idem Joannes ostendit, differentem rationem dicti assignans, cum natura humana in Christo nominatur, et cum dicitur una natura omnium hominum; ait enim, c. III, col. 991 : « Cum unam [4] naturam hominum dicimus, sciendum est, quod non considerantes ad animæ et corporis rationem, hoc dicimus, ut dicamus in singulis hominibus eamdem esse naturam corporis et animæ : quia alia est natura animæ, alia corporis. Impossibile enim est unius naturæ dicere Domini corpus et animam : sic et aliorum hominum comparata ad invicem. Sed quia personæ plurimæ hominum sunt; omnes autem eamdem suscipiunt rationem naturæ, omnes enim ex anima et corpore compositi sunt, et omnes naturam animæ participant, et corporis substantiam possident, communem speciem plurimarum differentium personarum unam naturam dicimus uniuscujusque personæ, scilicet duas naturas habentis, et in duabus perfecte naturis existentis : animæ scilicet, et corporis. In Domino autem Jesu Christo non est communem speciem accipere; si quid prius fuit. Neque enim factus est, nec est nec aliquando fiet alius; sed Christus ex Deitate et humanitate, in Deitate et humanitate Deus perfectus est idem, et homo perfectus. » Totam igitur humanam naturam, id est carnem et animam, et horum proprietates sive accidentia assumpsit Deus, non carnem sine anima, nec animam sine ratione, ut hæretici voluerunt; sed et carnem et animam cum sensibus suis. Unde Joannes Damascenus, *De fid. orthod.*, lib. III, cap. VI, col. 1006, t. 1, ait : « Omnia [5] quæ in natura plantavit, Dei Verbum assumpsit, scilicet corpus, et animam intellectualem et horum idiomata. Totum enim totus assumpsit me, ut toti mihi gratificet salutem : quod enim inassumptibile est, incurabile est. »

De unione Verbi et carnis mediante anima.

Assumpsit igitur Dei Filius carnem et animam; sed carnem mediante anima. Unde Joannes Damascenus, ibid. : « Unitum est [6] carni per medium intellectum Dei Verbum. Tantæ enim subtilitatis atque simplicitatis est divina essentia, ut corpori de limo terræ formato uniri non congrueret, nisi mediante rationali essentia. Illa autem unio inexplicabilis est, adeo ut etiam Joannes ab utero sanctificatus, id est ab originali mundatus, se non esse dignum fateatur solvere corrigiam calceamenti Jesu : quia unionis illius modum investigare aliisque explicare non erat sufficiens. Non igitur audiendi sunt qui non verum hominem Filium Dei suscepisse dicunt, nec natum de femina, sed falsam carnem et imaginem corporis simulatam ostendisse videntibus : in quem errorem prorumpunt,

[1] Seu potius Pelagius hæreticus, ut dictum est.

[2] Al. : « et ex anima. »

[3] « Quamobrem observandum est, quod divinitatis et humanitatis nomen, substantias sive naturas significat. » Ex versione Mich. Lequien apud Migne. Parm. : « cap. VI et VII. »

[4] « Etsi vero unam hominum esse dictitamus, at non anima et corpore spectatis, cum fieri non possit, etc. » Ex vers. Mich. Leq.

[5] « Neque enim Deus Verbum quidquam earum, quæ, cum nos initio rerum fingeret, naturæ nostræ inseruit, non assumptum omisit, etc. » Ex vers. Mich. Lequien.

[6] Ergo Dei Verbum per intermediam mentem carni unitum est. » Ex vers. Mich. Lequien.

quia timent quod fieri non potest, scilicet ne humana carne et veritas et substantia Dei inquinetur; et tamen prædicant istum visibilem solem radios suos per omnes fæces spargere et eos mundos et sinceros servare. Si ergo visibilia munda a visibilibus immundis contingi possunt, et non coinquinari; quanto magis incommutabilis et invisibilis veritas per spiritum, id est per intellectum, animam, et per animam corpus suscipiens, totum hominem sine sui contaminatione assumpsit, et ab omnibus infirmitatibus liberavit? » Ecce hic dicit, Dei sapientiam per spiritum assumpsisse animam, et per animam corpus. Spiritus enim, scilicet pars animæ superior, majori similitudine Deo propinquat quam anima, scilicet ipsa eadem secundum inferiorem partem; et anima magis quam corpus: et ideo non incongrue anima dicitur assumpta per spiritum, et corpus per animam.

Quod Verbum simul assumpsit carnem et animam; nec caro prius est concepta quam assumpta.

Si autem quæritur, utrum Verbum carnem et animam simul[1] assumpsit, an prius animam quam carnem, vel carnem quam animam; et utrum caro illa prius fuerit in utero virginis concepta, et postea assumpta; verissime et absque ulla ambiguitate dicitur quia ex quo hominem Deus assumpsit, totum assumpsit; simulque sibi univit animam et carnem : nec caro prius fuit concepta, at postmodum assumpta; sed in conceptione assumpta, et in assumptione concepta. Unde [2] Augustinus in lib. *De fide ad Petrum*, cap. XVIII : « Firmissime tene, et nullatenus dubites, non carnem Christi sine Divinitate conceptam in utero Virginis, priusquam susciperetur a Verbo; sed ipsum Verbum Deum suæ carnis acceptione conceptum, ipsamque carnem Verbi incarnatione conceptam. » Idem in lib. *De Trin.* I, cap. VI, ait : « Non esset Dei hominumque mediator, nisi esset idem Deus, idem homo, in utroque unus et verus : quam servilem formam a solo Filio susceptam tota Trinitas, cujus una est voluntas et operatio, fecit. Non autem in utero virginis prius caro est suscepta, et postmodum Divinitas venit in carnem; sed mox ut venit Verbum in uterum, servata veritate propriæ naturæ, factum est caro, et perfectus homo, et in veritate carnis et animæ natus est. » De hoc etiam Gregorius in *Moralibus*, lib. XVIII, cap. XX, ait : « Angelo nuntiante, et Spiritu adveniente, mox Verbum in utero, mox intra uterum Verbum caro. »

DIVISIO TEXTUS.

Postquam determinavit de incarnatione ex parte assumentis, in ista parte determinat ex parte naturæ assumptæ; et dividitur in tres partes : in prima ostendit quid sit assumptum; in secunda quale fuerit illud assumptum, dist. III : « Quæritur etiam de carne Verbi, an priusquam conciperetur, obligata fuerit peccato; » in tertia ostendit quo agente id quod assumptum est, formatum sit, dist. IV : « Cum vero incarnatio Verbi operatio vere sit Patris et Filii et Spiritus sancti, investigatione dignum nobis videtur, quare in Scriptura Spiritui sancto hoc opus sæpius tribuatur. » Prima dividitur in duas partes : in prima ostendit quid sit assumptum, quia humana natura integra ex partibus suis, scilicet corpore et anima constans; in secunda determinat ordinem assumptionis, ibi : « Assumpsit ergo Dei Filius carnem et animam. » Prima dividitur in duas partes : in prima ostendit naturam humanam integram assumptam esse ratione suarum partium, in secunda, ratione naturalium proprietatum, ibi : « Totam igitur hominis naturam.... assumpsit Deus. » Circa primum tria facit : primo ostendit omnes partes humanæ naturæ assumptas esse per hoc quod humana natura assumpta est; secundo ostendit quod per humanam naturam significentur omnes partes ejus, scilicet anima et corpus, ibi : « Quod autem humanæ naturæ sive humanitatis vocabulo anima et caro intelligi debeant, aperte docet Hieronymus; » tertio excludit quorumdam errorem, ibi : « Errant igitur qui nomine humanitatis non substantiam sed proprietatem quamdam a qua homo nominatur significari contendunt. »

« Assumpsit ergo Dei Filius carnem et animam. » Hic ostendit quomodo partes humanæ naturæ assumptæ sunt; et dividitur in duas partes : in prima inquirit ordinem naturæ; in secunda inquirit ordinem temporis, ibi : « Si autem quæritur utrum Verbum carnem simul et animam assumpserit, » etc. Circa primum tria facit : primo ostendit ordinem naturæ, ostendens carnem esse assumptam mediante anima; secundo ostendit modum illius unionis esse inexplicabilem, ibi : « Illa autem unio inexplicabilis est adeo ut etiam Joannes ab utero sanctificatus se non esse dignum fateatur solvere corrigiam calceamenti Jesu; » tertio excludit quorumdam errorem, ibi : « Non sunt ergo audiendi qui non ve-

[1] Al. deest : « simul. »

[2] Cod. : « Augustinus. »

rum hominem Filium Dei suscepisse dicunt. »

Hic est duplex quæstio : prima de ipso assumpto ; secunda de ordine assumptionis.

QUÆSTIO I.

Circa primum quæruntur tria : 1° utrum natura humana præ aliis sit assumptibilis ; 2° in quo assumi debuit ; 3° quid in humana natura assumi debuit.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum natura humana sit præ aliis assumptibilis [1].

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod humana natura non sit magis assumptibilis quam creatura irrationalis. Sicut enim dicit Augustinus *Ad Volusianum, epist.* CXXXVII, c. II, § 8, col. 519, t. 2, in rebus mirabilibus « tota ratio facti est potentia facientis. » Sed omnium mirabilium mirabilius est creaturam assumi in unitatem personæ increatæ. Ergo tota assumptibilitatis ratio est ex potentia ejus qui assumptionem facit. Sed cum illa potentia sit infinita, ex parte ipsius æqualiter est humanam naturam, vel etiam irrationalem naturam assumere. Ergo non magis dicenda est humana natura assumptibilis quam natura irrationalis.

2. Præterea, sicut in humana natura est similitudo Dei ratione imaginis ; ita in creatura irrationali est similitudo Dei ratione vestigii. Sed similitudo et convenientia aliquorum ad invicem, est causa unibilitatis ipsorum. Ergo sicut humana natura unibilis est Deo ; ita et creatura irrationalis.

3. Præterea, illud videtur esse simillimum alteri in quo maxime proprietates alterius repræsentantur. Sed, sicut dicit Dionysius, XV cap. *Cæl. hierar.*, § 2, col. 327, t. 1, in igne inter omnia corporalia magis divinæ proprietates repræsentantur : et idem dicit de radio solari in IV cap. *De div. nom.*, § 4, col. 698, t. 1. Ergo istæ creaturæ videntur Deo simillimæ : et ita etiam ei magis unibiles quam humana natura.

Sed contra, nobilioris doni nobilior creatura est capax. Ergo ad istud donum, quod est nobilissimum inter dona nobilioris naturæ, inferior natura capacitatem non habet. Sed humana natura est nobilior creatura irrationali. Cum ergo inter omnia quæ humanæ naturæ sunt collata, assumptio ipsius in unitatem divinæ personæ sit nobilissimum ; videtur quod hujus creatura irrationalis capax non sit, et ita non erit assumptibilis.

QUÆSTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod angelica natura non sit minus assumptibilis quam natura humana. Deus enim propter suam misericordiam humanam naturam assumpsit, ut humanæ miseriæ subveniret. Sed sicut est miseria in humana natura, ita etiam in angelica. Cum ergo summa misericordia sit omni miseriæ subvenire, videtur quod angelica sit natura assumptibilis sicut et humana.

2. Præterea, ea quæ magis sunt similia, facilius uniuntur. Sed angelica est divinæ similior quam natura humana, quia ut dicit Gregorius, *Hom.* XXXIV *in Evang.*, § 7, col. 1250, t. 2, quanto in angelo natura est subtilior, eo magis imago Dei in illo insinuatur expressa. Ergo angelica natura est magis assumptibilis quam humana.

Sed contra, assumptio humanæ naturæ ideo facta est, ut peccato hominis remedium præberet. Sed peccatum angeli est irremediabile, ut supra [2] dictum est. Ergo angelica natura non est assumptibilis.

QUÆSTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod totum universum sit magis assumptibile quam humana natura. Effectus enim universalis maxime causæ universali assimilatur. Sed universum est effectus universalis Dei qui universalis causa est. Ergo universum Deo magis assimilatur quam humana natura, quæ est quidam particularis effectus : et ita est magis assumptibile.

2. Præterea, per assumptionem consummatio totius universi est perfecta. Sed magis esset universum perfectum si omnes partes ejus essent assumptæ. Ergo universum est magis assumptibile.

Sed contra, ex hoc est aliquid assumptibile Deo quod ad imaginem Dei est.

[1] III p. *Summ. theol.*, q. IV, a. 1.

[2] L. II, dist. VII, q. I, a. 2.

Sed non potest dici quod totum universum sit ad imaginem, nisi forte poneretur universum animatum anima rationali, sicut Platonici posuerunt, quod a fide alienum est. Ergo universum non est assumptibile.

Solutio I. — Respondeo dicendum, quod assumptibile dicitur quod potest assumi. Cum autem dicitur, creatura potest assumi, non signatur aliqua potentia activa creaturæ : quia sola potentia infinita hoc facere potuit, ut in infinitum distantia conjungerentur in unitatem personæ. Similiter non signatur etiam potentia passiva naturalis creaturæ, quia nulla potentia passiva naturalis est in creatura[1], cui non respondeat potentia activa alicujus naturalis agentis. Unde relinquitur quod dicat in creatura solam potentiam obedientiæ, secundum quam de creatura potest fieri quidquid Deus vult, sicut de ligno potest fieri vitulus, Deo operante. Hæc autem potentia obedientiæ correspondet divinæ potentiæ, secundum quod dicitur, quod ex creatura potest fieri quod ex ea Deus facere potest. Sed potentia Dei dupliciter consideratur: velut absoluta velut ordinata. Quod qualiter intelligendum sit, ex dictis in I dist. patet. Loquendo autem de potentia Dei absoluta, Deus potest assumere quamcumque creaturam vult. Unde secundum hoc non est una creatura magis assumptibilis quam altera. Loquendo autem de potentia ordinata, illam creaturam assumere potest quam congruit eum assumere ex ordine suæ sapientiæ. Unde illa creatura dicitur assumptibilis in qua hujusmodi congruitas invenitur. Invenitur autem in humana natura congruitas præ aliis quantum ad tria, quæ in assumptione requiruntur. Primo quantum ad similitudinem unibilium : in humana enim natura invenitur expressior similitudo divina quam in aliqua creatura irrationali : quia homo secundum quod habet mentem, ad imaginem Dei factus dicitur; cum in creaturis irrationalibus non nisi similitudo vestigii inveniatur; et etiam quantum ad quædam in ea est divina similitudo magis quam in angelica natura, ut post dicetur. Secundo quantum ad terminum assumptionis ; terminatur enim assumptio ad unitatem personæ ; personalitas autem non invenitur in irrationalibus naturis, cum persona sit « rationalis naturæ individua substantia, » ut Boetius dicit in lib. *De duab. nat.*, c. III,, col. 1343, t. 2. In angelis vero est quidem persona, sed non secundum originem distincta; cum unus angelus ab alio non trahat originem. In humana vero natura est persona distincta etiam secundum originem ; et ideo[2] convenientissime humana natura in unitatem divinæ personæ assumitur; quæ distinguitur[3] secundum relationem originis. Tertio quantum ad finem assumptionis. Si enim perfectio universi dicatur assumptionis finis præcipuus, ut quidam dicunt, nulla natura particularis assumi potuisset, per quam ita universum perfici posset sicut per assumptionem humanæ naturæ : tum quia homo est ultima creaturarum, quasi ultimo creatus, cujus natura assumpta, ultimum est conjunctum primo principio per modum circuli, quæ est figura perfecta ex eo quod additionem[4] non recipit : tum etiam quia in homine quodammodo omnes naturæ confluunt : quia cum omnibus creaturis aliquid commune habet, ut dicit Gregorius in *Homilia evang. Ascens.*, § 2, col. 1214, t. 2, unde homine unito, quodammodo omnis creatura unita est. Si vero finis assumptionis ponatur liberatio a peccato, sic etiam sola humana natura congue assumi potuit : quia in irrationali creatura peccatum non erat ; in angelica vero erat quidem peccatum, sed irremediabile, ut patet ex dictis in I dist.[5], in homine vero erat remediabile ; et ideo solam humanam naturam congruum fuit assumere ; et sic ea reparata, creatura irrationalis, quæ propter ipsius peccatum quodammodo deteriorata dicitur, secundum quod in usum hominis cedit, restaurata est.

Ad primam ergo quæstionem dicendum, quod Deus de potentia absoluta creaturam irrationalem assumere potuit. Nec impedit quod creatura irrationalis personalitatem non habet : quia personalitas non debetur etiam humanæ naturæ assumptæ ratione sui, ut infra[6] patebit, sed ratione assumentis ; unde non est ibi nisi personalitas increata. Et præterea quamvis in natura irrationali non inveniatur persona, invenitur tamen in

[1] Parm. : « natura. »
[2] Al. : « et Deo. »
[3] Parm. : « distinguuntur. »
[4] Parm. : « additamentum. »
[5] Q. I, a. 2.
[6] Dist. VI, q. I, art. 1 et 2.

ea hypostasis et suppositum. Unio autem non tantum facta est in persona, sed etiam in hypostasi et supposito. Sed congruum non erat ut assumeretur, et præcipue quia natura assumpta maxime beatificatur, ut in psalm. LXIV, 5, dicitur : *Beatus quem elegisti et assumpsisti :* beatitudinis vero, quæ in actu mentis consistit, creatura irrationalis particeps esse non potest.

Unde patet responsio ad primam objectionem, quæ procedit de potentia absoluta, et non de potentia ordinata.

Ad secundum dicendum, quod ad congruitatem assumptibilitatis requiritur similitudo imaginis, quia per hanc creatura rationalis particeps est divinæ beatitudinis. Unde ad hanc congruitatem non sufficit similitudo vestigii, qualis in creaturis irrationalibus invenitur.

Ad tertium dicendum, quod duplex est similitudo creaturæ ad Deum. Una secundum participationem alicujus divinæ bonitatis, sicut ab eo vivente omnia vitam participant : et sic creatura rationalis in qua invenitur esse, vivere et intelligere, maxime Deo assimilatur; et hæc similitudo requiritur ad assumptibilitatem. Alia similitudo est secundum proportionem, ut si dicatur similitudo inter Deum et ignem, quia sicut ignis consumit corpus, ita Deus consumit nequitiam ; et hæc similitudo requiritur in figurativis locutionibus, et appropriationibus : quam Dionysius in secundo cap. *Cæl. hierarch.*, § 3, col. 139, t. 1, vocat dissimilem similitudinem : et de hac similitudine proceditur objectio.

SOLUTIO II. — Ad secundam quæstionem dicendum est, quod de absoluta potentia loquendo (*a*), Deus potuit angelicam naturam assumere; sed natura angelica non habebat aliquam congruentiam ut assumeretur, præcipue propter duo. Primo, quia ejus peccatum non erat remediabile. Secundo, quia non decet ut aliquam perfectionem creaturæ Deus assumendo auferat. Personalitas autem quædam perfectio creaturæ est. Sed si natura assumpta personalitatem propriam haberet post assumptionem, non posset esse unio in persona, quia essent duæ personæ; unde oportet quod id quod assumptum est, personalitatem non habeat, natum tamen habere. In angelica autem natura non invenitur potentia ad personalitatem sine actu (*b*), cum non per generationem procedat in esse ; et ideo non fuit congruum ut angelica natura assumeretur.

Ad primum ergo, cum opponitur quod angelica natura est Deo similior quam humana, dicendum quod verum est, si natura divina in se absolute consideretur ; si autem consideretur secundum quod est in personis per relationes originis distinctis, sic magis convenit cum homine, ut dictum est. Similiter etiam si consideretur secundum quod est exemplar totius creaturæ ; in homine enim invenitur similitudo cum qualibet creatura, ut dictum est, non autem in angelo. Similiter etiam si consideretur inquantum gubernat universum : sicut enim Deus totus est in qualibet parte universi per essentiam, præsentiam, et potentiam; sic et anima in qualibet parte corporis.

Ad secundum dicendum, quod causa miseriæ angelorum , id est peccatum, remedium non habet ; et ideo nec eorum miseriæ congrue subveniri potest.

SOLUTIO III. — Ad tertiam quæstionem dicendum, quod alicui toti potest convenire aliquid dupliciter: vel ratione partis, sicut homo dicitur canus propter capillos ; vel ratione sui, quod scilicet ipsi toti primo convenit ; et hoc est, ut in VI *Physic.*, text. com. 2, et inf., probatur, quod convenit toti, et omnibus ejus partibus. Universum ergo potest assumi dupliciter: vel ratione partis ; et sic assumptibile fuit, et assumptum est humana natura assumpta: vel ratione sui ; et sic assumi non potuit, quia non omnes partes ejus assumptibiles erant, ut ex dictis patet.

Ad primum ergo circa hoc objectum dicendum, quod quamvis Deus sit causa universalis, est tamen maxime simplex ; et ideo cum eo magis convenit universalis effectus unitus, scilicet humana natura, in qua omnes naturæ congregantur quodammodo, quam effectus universalis non simpliciter unitus, sicut est universum, ex cujus partibus non efficitur unum simpliciter, cum remaneant distinctæ in actu.

(*a*) In *Summa Theologiæ*, III, q. IV, art. 1, ad 3 dicit S. Thomas : « Potest Deus, » non addendo : « de absoluta potentia. »

(*b*) In *Summa Theologiæ*, ubi supra, S. Thomas dicit : « Potest Deus producendo novam angelicam naturam copulare eam sibi in unitate personæ; et sic nihil præexistens ibi corrumperetur. » Unde admittit in natura angelica potentiam ad personalitatem sine actu.

Ad secundum dicendum, quod non decet in omnibus partibus universi eamdem perfectionem esse; et ideo magis congruum fuit ut una parte universi assumpta, in totum universum perfectio redundaret.

ARTICULUS II.

Utrum Filius Dei humanam naturam assumere debuit [1].

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Filius Dei humanam naturam assumere debuit in omnibus suppositis humanæ naturæ. Quia, ut Damascenus dicit, *De fide orth.*, lib. III, cap. VI, col. 1006, t. 1, quod est inassumptibile [2] est incurabile. Sed humana natura curabilis est in omnibus suis suppositis. Ergo in omnibus assumi debuit.

2. Præterea, bonum est diffusivum et communicativum sui, ut ex Dionysio patet, IV capit. *De divin. nom.*, § 7, col. 702, t. 1. Cum ergo Deus sit summe bonus, et maxime in incarnatione suam bonitatem ostenderit, videtur quod naturam quæ assumptibilis erat, communiter in omnibus suis suppositis assumere debuerit.

3. Præterea, Christus venit ad satisfaciendum præcipue pro peccato naturæ, quod per unum hominem in mundum intravit. Sed id quod naturæ secundum se debetur, debetur communiter et æqualiter in omnibus suis suppositis. Ergo Filius Dei naturam humanam in omnibus suis suppositis assumere debuit.

Sed contra, Filius Dei ad hoc carnem assumpsit, ut pro nobis satisfaciendo principium humanæ salutis esset. Cum ergo principium in quolibet genere unum inveniatur, videtur quod in uno tantum supposito humanam naturam assumere debuit.

QUÆSTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod non debuerit assumere naturam humanam in aliquo ex stirpe Adæ generato. Sicut enim dicit Apostolus ad Hebr., VII, 26, *talis decebat ut nobis esset Pontifex* qui esset *segregatus a peccatoribus*. Sed magis esset segregatus a peccatoribus, si de stirpe peccatorum carnem non assumpsisset. Ergo non debuit carnem assumere de stirpe Adæ.

2. Præterea, peccatum originale est peccatum naturæ, et non personæ, nisi per accidens. Non ergo requiritur ad satisfactionem, nisi quod aliquis sit de humana natura. Sed si aliquis homo fieret non de stirpe Adæ, constat quod ad humanam naturam pertineret. Ergo congrue pro natura humana satisfacere posset.

Sed contra, medicina in loco vulneris debet apponi. Sed humana natura est vitiata tantum in his qui ex genere Adæ descendunt, in quo *omnes moriuntur*, I Corinth., XV, 22. Ergo in aliquo ad ejusdem pertinente, natura humana assumi debuit.

QUÆSTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod naturam humanam assumere debuit in ipso Adam. Assumptio enim carnis ad satisfactionem ordinatur. Sed decet ut idem qui peccavit, satisfaciat. Ergo naturam humanam in ipso Adam assumere debuit.

2. Præterea, talis debuit esse humanæ naturæ reparatio, ut nihil homini de sua dignitate periret. Sed Adam in primo statu hoc habuit ut nullius hominis auxilio ad suam salutem indigeret. Hoc autem non sibi restituitur, in alio homine humana natura assumpta: quia beneficio illius hominis indiget ad suam salutem. Ergo non decuit humanam naturam in alio quam in ipso Adam assumi.

Sed contra, contrariorum non est eadem causa. Sed Adam causa fuit perditionis humanæ naturæ. Ergo non decuit ut ipse esset causa salutis humanæ naturæ. Hoc autem contingeret, si humana natura in ipso Adam assumpta esset. Ergo hoc decens non fuit.

Solutio I. — Respondeo ad primam quæstionem dicendum, quod non fuit decens quod humanam naturam in omnibus suis suppositis assumeret: et hoc propter quatuor rationes. Primo, quia omnia supposita humanæ naturæ non reducerentur ad plus quam ad tria supposita. Cum enim assumens et assumptum uniantur in eodem supposito, non possent esse plura supposita naturæ assumptæ quam

[1] Addit Nicolai : « et in quibus individuis, vel suppositis. » III p. *Summ. theol.*, q. IV, a. 5 et 6.

[2] « Nam non potuit sanari, quod assumptum non fuit. »

naturæ assumentis. Secundo propter finem assumptionis: est enim ad reparationem humani generis ordinata per modum cujusdam mediationis inter Deum et hominem. Mediator autem qui unitatem pacis facere intendit, unus congrue debet esse. Tertio propter unitatem ipsius assumentis; sicut enim decuit ut divina natura tantum in uno supposito incarnaretur, ita decuit ut una natura individua assumeretur: sic enim unius ad unum decenter facta est conjunctio. Quarto propter dignitatem ipsius Filii incarnati, *ut sit ipse primogenitus in multis fratribus*, Rom., VIII, 29, in spirituali generatione, sicut etiam est primogenitus creaturæ in rerum emanatione ab uno principio. Hæc autem primogenitura sibi non competeret, si plures numero humanæ naturæ assumptæ essent.

Ad primum ergo dicendum, quod per incarnationem proprie assumitur natura, ut infra [1] patebit: proprie etiam et primo curatur peccatum naturæ. Unde si aliqua natura assumptibilis non est, curabilis non est. Non tamen oportet ut si hæc natura individua non assumitur, quod suppositum hujus naturæ non curetur: quia per hoc quod natura in aliquo individuo assumpta est, præparatur curatio omnibus qui similem naturam habent; sicut e contra per hoc quod una persona infecit naturam humanam quæ in ipso erat, in omnes homines peccatum transmisit.

Ad secundum dicendum, quod sicut bonitas divina, quæ in creatione rerum se manifestat, omnibus se communicat, non tamen æqualiter; ita etiam prout se in incarnatione manifestat, præcipue quantum ad dilectionem humani generis, omnibus se communicat, non tamen eodem modo et æqualiter, sed uni per gratiam unionis, aliis per gratiam adoptionis, qui gratiæ non repugnant.

Ad tertium dicendum, quod aliquid debetur humanæ naturæ dupliciter: vel ut sibi essentiale, et hoc invenitur communiter in omnibus naturam habentibus humanam: vel ut superadditum essentialibus principiis, sive sit per gratiam acceptum, sive operibus acquisitum; et hoc non invenitur communiter in omnibus naturam habentibus: unde ratio non procedit.

Quartum concedimus.

Solutio II. — Ad secundam quæstionem dicendum, quod non fuit decens ut aliunde quam de stirpe Adæ, Filius Dei humanam naturam assumeret, præcipue propter tria. Primo ad servandum justitiam satisfactionis. Si enim de genere Adæ non fuisset, ad eum non pertineret pro peccato Adæ satisfacere. Secundo ad perfectam reintegrationem dignitatis Adæ, qui hoc habuit ut ipse et suum genus nulla alia creatura indigeret, quasi sustentante et salvante: et hoc generi ejus redditum non fuisset, si redemptus fuisset per aliquem qui ad genus ejus non pertineret. Tertio ad servandum dignitatem specialiter ipsius Adæ, qui in hoc quodam modo imaginem Dei singulariter habuit, ut sicut Deus, cum sit ens primum, omnium entium principium est per creationem; ita etiam Adam, cum sit primus homo, est principium omnium hominum per generationem; quod sibi deperiret, si Christus non de ejus genere homo fieret.

Ad primum ergo quod objicitur, quod debet esse segregatus a peccatoribus, dicendum, quod verum est, inquantum peccatores sunt, non inquantum homines sunt: venit enim peccatum destruere et naturam salvare: unde convenientiam habuit in his quæ ad naturam pertinent, sed contrarietatem in his quæ ad peccatum spectant: quia neque contraxit neque commisit peccatum.

Ad secundum dicendum, quod natura humana non fuit infecta originali peccato nisi secundum quod ab Adam trahitur: unde si Deus unum hominem denuo [2] de limo terræ formaret, peccatum originale in eo non esset; et ideo satisfactio de originali non pertinebat indifferenter ad quemlibet hominem, sed ad quemlibet de genere Adæ.

Tertium concedimus.

Solutio III. — Ad tertiam quæstionem dicendum, quod nullo modo fuit decens ut Filius Dei in ipso Adam humanam naturam assumeret propter duo. Primo, quia Adam propria personalitate perfectus fuit; unde in unitatem personæ assumi non posset, nisi illa personalitas destrueretur, quod non decebat, ut supra [3] de angelis dictum est. Secundo, quia cum per assumptionem fiat communicatio pro-

[1] Dist. v in textu, et qu. I, a. 2.
[2] Parm. omittit: « denuo. »
[3] A. I, quæstione II.

prietatum, ut quidquid de homine dicitur, de Deo dicatur; sequeretur ut diceretur, quod Deus peccasset, quia Adam peccavit: quod est absurdum.

Ad primum ergo dicendum, quod per peccatum Adæ fuit infectio personalis in ipso, et infectio naturæ[1] causata: et pro infectione personali ipse gratia adjutus satisfacere potuit secundum quosdam; sed requirebatur aliquis qui pro peccato naturæ satisfaceret; et ideo non oportuit quod esset idem in persona cum Adam, sed idem in natura.

Ad secundum dicendum, quod non est inconveniens quod de dignitate illius personæ aliquid pereat ex culpa sua; sed inconveniens est ut aliquid naturæ deperiret, quæ cum bona esset, homo male utendo ipsam corrupit.

Tertium concedimus.

ARTICULUS III.

Utrum Filius Dei carnem humanam assumpserit[2].

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Filius Dei carnem non assumpserit. Galat., v, 17: *Caro concupiscit adversus spiritum*. Sed in Christo talis pugna non fuit. Ergo ipse veram carnem non habuit.

2. Præterea, in carne tantum est similitudo vestigii. Sed similitudo vestigii tantum non sufficit ad assumptibilitatem, ut supra[3] dictum est. Ergo caro assumptibilis non fuit.

3. Præterea, major est gratia unionis quam gratia fruitionis. Sed caro nullo modo potest conjungi Deo per fruitionem. Ergo non potest conjungi per unionem.

Sed contra, ad Heb., II, 16: *Semen Abrahæ apprehendit;* et Rom., I, 3: *Factus est ei ex semine David secundum carnem*. Sed semen non pertinet ad animam, sed ad carnem. Ergo Filius Dei in humana natura non solum animam, sed etiam carnem assumpsit.

Præterea, homo non nascitur ex homine nisi per traductionem carnis. Sed Christus non solum dicitur homo, immo etiam filius hominis, non nisi quia de virgine natus est. Ergo assumpsit carnem in humana natura.

QUÆSTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod carnem assumpserit, et non animam. Joan. I, 14: *Verbum caro factum est*. Non autem per conversionem in carnem, sed per assumptionem carnis. Ergo solam carnem assumpsisse videtur.

2. Præterea, corpus non indiget ut uniatur sibi anima, nisi ad hoc ut per ipsam vivificetur. Sed ad hoc quod corpus vivificetur, sufficit quod corpori vivificabili principium vitæ uniatur. Cum ergo Deus, qui est principium vitæ, corpus sibi univerit, videtur quod unio corporis ad animam superflua fuisset.

3. Præterea, habito aliquo quod est sufficiens operationis principium, non requiritur ad eamdem operationem aliud principium; sicut ad illuminationem aeris, qui illuminatur lumine solis, non requiritur lumen candelæ. Sed Christus per intellectum divinum sibi unitum sufficienter omnia cognoscere poterat. Ergo non requirebatur anima cognoscitiva et intellectiva ad unionem illam.

Sed contra, Christus curavit naturam nostram per hoc quod eam assumpsit. Sed principaliter venit ad curandum animas. Ergo animam assumpsit.

Præterea, mors corporalis non est nisi per separationem corporis a principio vitæ. Si ergo in Christo non fuisset aliud principium vitæ quam ipsa Deitas, cum caro a Divinitate nunquam fuerit separata, nunquam Christus fuisset mortuus: quod expresse contradicit Scripturæ.

Præterea, sequeretur quod Deus esset immediatus motor corporis Christi, si anima caruisset; et sic nunquam Christus fuisset fatigatus ex itinere, ut dicitur Joan., IV, cum fatigatio non accidat nisi ex debilitate virtutis moventis.

QUÆSTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod non assumpserit formam totius ex compositione partium resultantem. Forma enim totius est illa in qua sicut in natura communi particularia conveniunt. Sed Damascenus dicit, lib. III, *De fide orth.*, cap. III, col. 994, t. 1, et habetur in *Littera*, quod in

[1] Parm.: « creatæ in ipso et propagandæ ab ipso. »

[2] III P. *Summ. theol.*, q. v, a. 2, 3 et 4; q. vi, a. 5.

[3] A. 1, in corp.

Domino nostro Jesu Christo non est communem speciem accipere. Ergo in eo forma totius non fuit.

2. Præterea, ut dicit Boetius, lib. III *in Porphir.*, cap. « de specie, » col. 115, t. 2, species est totum esse individuorum. Sed nihil in Christo fuit ex parte carnis et animæ quod totum esse ipsius Christi concluderet: quia habuit esse divinum non per animam neque per corpus. Ergo cum forma totius sit species in potentia, videtur quod in Christo forma totius non fuerit.

3. Præterea, in *Littera* dicitur, quod nomine humanæ naturæ corpus et anima intelligitur, cum dicitur, Christum humanam naturam assumpsisse. Sed constat quod neque corpus neque anima est forma totius, ad minus secundum opinionem communiorem. Ergo in Christo forma totius non fuit.

Sed contra, forma totius in rebus animatis resultat ex unione vel conjunctione animæ ad corpus. Sed in Christo anima fuit conjuncta corpori ; alias corpus illud vivum non fuisset. Ergo in Christo fuit forma totius.

Præterea, homines conveniunt specie ad invicem secundum convenientiam in forma totius. Sed Christus fuit ejusdem speciei cum aliis hominibus ; alias pro hominibus non satisfecisset. Ergo in Christo fuit forma totius.

Solutio I. — Respondeo dicendum, quod, secundum Philosophum , VIII *Metaph.*, text. 10, definitio in hoc convenit cum numero, quod sicut in numeris contingit quod semper subtracta vel addita unitate, fit alius numerus ; ita etiam in definitionibus, si addatur vel subtrahatur aliqua differentia, semper fit alia species. Cum ergo omnes differentiæ sumantur ex essentialibus principiis, oportet quod si homini subtrahatur aliquid de essentialibus ejus, non remaneat eadem species. Cum ergo Christus fuerit ejusdem speciei cum aliis hominibus; alias enim verus homo non fuisset, sed æquivoce homo diceretur; nec pro hominibus satisfaceret congruenter: oportet quod omnia essentialia homini in Christo fuerint, et corpus et anima vegetabilis, sensibilis et rationalis, et ulterius forma totius resultans ex conjunctione corporis et animæ, quæ humanitas dicitur; et quia proprietates naturales ex principiis essentialibus causantur, oportet quod in ipso fuerint omnes naturales proprietates speciem humanam consequentes. De aliis autem quæ per accidens speciem humanam consequuntur, sive sint defectus sive perfectiones, infra suo loco dicetur.

Ad primam ergo quæstionem sciendum, quod circa hoc fuerunt duo errores.

Unus fuit Manichæorum, qui dicebant, quod Christus verum corpus non habuit, sed tantum phantasticum. Et ratio hujus positionis videtur fuisse, quia omnium visibilium auctorem posuerunt diabolum ; et ideo nihil hujus secundum veritatem in Christo fuit, in quo princeps mundi hujus nihil habuit, Joan., xiv. Patet autem quod positio ista est falsa : et quantum ad radicem positionis: quia Deum creatorem omnium visibilium et invisibilium et fides tenet et ratio demonstrat, cum a primo ente oporteat omnia entia esse, ut patet ex II *Metaph.*, text. 3, 4 et 5: et etiam in se positio falsa est, quia veritatem humanitas tollit, ut ex dictis patet: esset enim invenire aliquam falsitatem vel simulationem in eo qui de se dicit, Joan., xiv, 6: *Ego sum via, veritas et vita.*

Alius error fuit Marcionitarum [1], qui dicebant Christum corpus de virgine non assumpsisse, sed de cælo apportasse: quod forte ortum habuit ex opinione Platonicorum, qui dicebant, animæ corpus terrestre omnino fugiendum esse, ut beatitudinem consequatur. Non enim credebant posse fieri ut anima corpori terrestri unita beata fieret. Ponebant tamen animas corporibus cælestibus unitas, ut soli, et stellis, et lunæ, beatas fore, ut Augustinus recitat in libro X *de Civ. Dei*, cap. xxix, § 2, col. 308, t. 7, item *Serm* [2]. ccxli, c. vii et viii, col. 1137, t. 5; et ideo animam Christi, quæ summe beata fuit, non terrestri, sed cælesti corpori unitam putaverunt. Sed hæc etiam positio veritatem humanitatis tollit; quia quælibet forma naturalis determinatam materiam requirit: et ideo anima humana non ex qualibet materia quam perficit, hominem facit, sed inquantum est forma talis corporis, elementati scilicet, et debita proportione complexionati. Unde si Christus corpus terrestre non habuit, ve-

[1] Al. : « Marcianorum, » vel : « Arrianorum. »
[2] Parm. : « *Serm.* cxxxix *de tempore* » ex veteri ord., ccxl ex novo; errat autem, cum *Serm.* cxliii *de tempore*, seu ex ord. novo ccxli referre debuerit.

rus homo non fuit. His autem idem defectus contingit qui et antiquis Philosophis, ut I *De anima*, text. 15, dicitur, qui de anima dicentes nihil de corpore dixerunt, opinantes quamlibet animam cuilibet corpori adaptari; quod esse non potest, cum propriæ formæ respondeat propria materia, et unicuique agenti determinata instrumenta: et ideo fides catholica, quæ Christum verum hominem confitetur, eum habuisse corpus ex quatuor elementis compositum, sicut nos habemus, firmiter tenet.

Ad primum ergo dicendum, quod concupiscentia carnis contra spiritum non causatur ex ipsa carnis natura, sed ex vitiosa corruptione ejus, quæ ex peccato primi parentis provenit, sine qua Filius Dei veram carnis naturam assumpsit.

Ad secundum dicendum, quod similitudo attenditur secundum formam. Corporis autem humani forma est anima rationalis, in qua imago Dei consistit; et ideo in corpore humano non tantum est similitudo vestigii, sed etiam similitudo imaginis, inquantum animam habet. Non enim corpus humanum habet esse quoddam distinctum ab esse quod dat sibi anima, quasi ab alia forma, per quam sit in eo similitudo vestigii tantum, sicut est in corporibus inanimatis: quia sic anima esset ens in subjecto, secundum quod subjectum nominat ens subsistens in actu; quod ad rationem accidentis pertinet, ut in II *De anima*, text. 4, dicit Commentator.

Ad tertium dicendum, quod conjunctio animæ ad Deum per fruitionem consistit in operatione intellectus et voluntatis, in qua corpus nullo modo communicat, quia exercetur talis operatio sine organo corporali, ut probatur in III *De anima*, text. 4 et 5, et ideo per fruitionem nullo modo corpus Deo uniri potest. Sed conjunctio unionis est ad esse in persona una: corpus autem et anima in uno esse communicant, quia anima est quod quid erat esse hujusmodi corpori, ut in II *De anima*, text. 8, dicitur: et ideo per modum unionis in persona una corpus Deo conjungi potest.

Quartum et quintum concedimus.

Solutio II. — Ad secundam quæstionem est sciendum, quod circa hoc etiam fuerunt duo errores. Unus fuit Arii et Eunomii, qui dicebant Filium Dei carnem sine anima assumpsisse: quia opinabantur Divinitatem sine anima corpus ejus vivificare. Alius fuit error Apollinaris, qui dicebat in Christo corpus animatum fuisse, tamen[1] anima carente sensu et intellectu. Uterque autem error et veritati humanitas derogat, et dignitati corporis Christi. Non enim potest esse ut materia in aliquo esse perficiatur, nisi per aliquid quod sit forma ejus: unde cum Deus nullo modo forma corporis esse possit, quia oporteret eum esse partem, et non immaterialissimum, sequeretur quod corpus Christi, si omnino careret anima, esset sicut corpus non vivum; et si careret anima sensibili et rationali, esset sicut corpus plantæ: unde esset multo minus nobile quam corpus nostrum. Similiter etiam cum de ratione hominis sit rationalem animam habere, si ea Christus caruisset, verus homo non fuisset. Hoc autem videtur eis contigisse ex hoc quod credebant animam corpori non uniri sicut formam, sed magis sicut indumentum, ut Plato dicit, secundum quod Gregorius[2] Nyssenus narrat: per quem modum si Deus corpori uniretur, homo[3] diceretur; præcipue si ponatur, ut quidam posuerunt, animam de substantia Dei esse: quæ omnia manifestam falsitatem continent. Et ideo horum et aliorum prædictorum error excluditur in lib. Gennadii *De ecclesiasticis dogmatibus*, cap. II, col. 1214, t. 8 op. Aug., sic: « Natus est Dei Filius ex homine, non per hominem, idest non per[4] viri coitum, sicut Ebion dicit; sed carnem de virgine trahens[5] et non de cælo secum afferens, sicut Marcion affirmat; neque in phantasia[6], sine carne, ut Valentinus dicebat; sed verum corpus, non tantum carnem ex carne, ut Martianus dicit; sed verus Deus[7] ex deitate et verus homo[8] ex carne; unus Dei Filius in deitate Verbum Patris et Deus, in homine anima et caro; non sine sensu et ratione,

[1] Parm.: « cum. »

[2] Cod. « Gregorius Nyssenus, » apud quem legitur in *Sermone de anima*, col. 215, t. 2; sed eruditi tenent sermonem hunc nihil aliud esse quam c. II et III operis Nemesii cui titulus: *De natura hominis*, cap. III, col. 951.

[3] Parm. meante addit: « non. »

[4] Parm.: omittit: « non per. »

[5] Parm. omittit: « et... secum. »

[6] Parm.: « idest absque. »

[7] Parm. omittit: « ex deitate. »

[8] Parm. omittit: « ex carne, unus Dei Filius. »

ut Apollinaris posuit; neque caro[1] absque anima, ut Eunomius dixit; neque sic natus de virgine, ut antequam de virgine nasceretur, Deus non fuerit, sicut Antemon et Marcellus dixerunt. »

Ad primum ergo circa hoc objectum dicendum, quod cum dicitur, *Verbum caro factum est*, sumitur pars pro toto homine; sicut anima ponitur aliquando pro toto homine, Gen., XLVI, 27: *Omnes animæ domus Jacob*[2] *quæ ingressæ sunt in Ægyptum, fuere septuaginta*. Ideo autem carnem, quæ inferior pars est, dicere voluit, ut ostenderet per locum a minori nihil in hominis natura esse quod Filius Dei non assumpserit.

Ad secundum dicendum, quod ad hoc quod corpus vivificetur, requiritur quod sibi conjungatur principium vitæ per modum formæ, ut ex eis efficiatur una natura communis. Divinitas autem forma corporis esse non potest: non enim ex Deitate et corpore una communis natura resultat: et ideo ad hoc ut corpus Christi unum esse possit, requiritur anima quæ sit ejus forma.

Ad tertium dicendum, quod sicut in II *De anima*, text. com. 25, dicitur, illud quo aliquid operatur primo, est forma rei[3]; unde cum intellectus divinus non possit esse forma in humanitate Christi, oportet quod illud quo homo sentit et intelligit, sit anima sensitiva et intellectiva.

Alia duo concedimus.

SOLUTIO III. — Ad tertiam quæstionem sciendum est, quod quidam posuerunt Deum assumpsisse animam et corpus, non ita quod ex eorum conjunctione aliqua humanitas resultaret; et hæc opinio similiter veritatem humanitatis tollit, et dignitatem corporis Christi: non enim Christus verus homo esse potuit, nec corpus ejus vere vivum, nisi anima corpori unita fuisset ut forma ejus, ita quod ex eis unum quid efficetur. Sed de hac opinione infra[4] dicetur, III dist. Unde dicendum quod sicut in Christo verum corpus et vera anima fuit; ita et vera humanitas, id est natura humana, ex conjunctione utriusque resultans.

Ad primum circa hoc objectum dicendum, quod Damascenus dicere intendit, quod non est facta unio in una natura, ut Eutychiani posuerunt; et ideo vult quod ex conjunctione Divinitatis ad humanitatem non resultet aliqua natura communis tertia: quia illa nec esset divinitas nec humanitas, sicut humanitas nec est anima neque corpus; unde Christus neque esset Deus neque homo, sed tantum Christus. Non autem intendit, quod ex conjunctione animæ ad corpus non resultet forma totius, per quam in specie cum aliis hominibus communicet.

Ad secundum dicendum, quod verbum Boetii veritatem habet in quolibet individuo quod subsistit in una natura tantum: quia species comprehendit omnia essentialia principia subsistentis individui in natura speciei; et sic etiam humanitas comprehendit omnia essentialia Christi, secundum quod in humanitate subsistit. Sed illa persona hoc singulariter habet ut in duabus naturis subsistat; et ideo species humana non colligit omnia quæ illi personæ essentialiter conveniunt.

Ad tertium dicendum, quod cum dicitur, nomine humanitatis corpus et animam intelligi, intelligendum est materialiter, sicut nomine totius intelliguntur partes; et non quod totum proprie loquendo sint suæ partes, sed aliquid ex partibus constitutum.

Alia duo concedimus.

QUÆSTIO II.

Deinde quæritur de ordine assumptionis; et circa hoc quæruntur tria: 1° utrum unam partem humanæ naturæ assumpserit mediante alia; 2° utrum humanam naturam assumpserit mediante aliquo alio; 3° utrum omnes partes humanæ naturæ simul tempore assumpserit.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum assumpserit carnem mediante anima[5].

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod carnem non assumpserit mediante anima. Remoto enim medio quo aliqua conjunguntur, extrema separantur, sicut patet in tabulis quæ per clavum conjunguntur. Sed in morte Christi separata est anima a carne; nec tamen separata est Deitas a carne. Ergo anima non est medium quo Deitas unitur carni.

[1] Parm.: « sine. »
[2] Al. deest « domus Jacob. »
[3] Parm.: « ejus. » — [4] Quæst. IV, art. 2.
[5] III p. *Summ. theol.*, q. VI, a. 1, 2, 5.

2. Præterea, unum extremorum quæ conjunguntur per medium, magis conjungitur medio quam alteri extremo. Sed caro non magis conjungitur animæ quam Divinitati : est enim caro ab anima separata in morte, non tamen a Divinitate. Ergo Divinitas non est unita carni mediante anima.

3. Præterea, Deus in qualibet creatura est immediate per essentiam, præsentiam, et potentiam : similiter etiam animæ sanctæ conjungitur immediate per gratiam. Cum ergo major sit conjunctio unionis quam aliqua prædictarum, videtur quod quidquid assumitur ad unitatem personæ, immediate Divinitati conjungatur.

Sed contra, Augustinus *Ad Volusianum, epist.* CXXXVII, § 8, col. 519, t. 2, dicit : « Filius Dei assumpsit animam rationalem, et per eam sibi corpus aptavit ; » et ita videtur quod mediante anima Filius Dei carnem assumpserit.

Præterea, multum distantia non conjunguntur nisi per medium, quod minus distat ab extremis quam extrema ad invicem. Sed corpus plus distat a Divinitate quam anima. Ergo corpus unitur Divinitati mediante anima.

QUÆSTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod non assumpserit animam mediante spiritu. Impossibile enim est ut per idem medium uniatur aliquid superiori et inferiori ; quia illud quo unitur inferiori, est infra ipsum ; illud quo unitur superiori, est supra ipsum. Sed anima mediante spiritu unitur corpori, quod est infra ipsum, ut quidam dicunt. Ergo non unitur Deo, qui est supra eam, mediante spiritu.

2. Præterea, medium oportet differre ab extremis. Sed mens quæ spiritus dicitur ab Augustino, XII *Super Genes.*, cap. VII, § 18, col. 460, t. 3, non est extra essentiam animæ, immo est id quod in anima nostra est sublimius, in qua imago Dei invenitur, ut idem Augustinus, XIV *De Trin.*, cap. III, col. 1038, t. 8, dicit. Ergo non assumpsit animam mediante spiritu.

3. Præterea, spiritus humanus differt in hoc ab angelico quod est animæ unitus et carni : quod angelo non convenit. Sed spiritus angelicus non est assumptibilis, ut supra [1] dictum est. Ergo quod spiritus humanus sit assumptibilis, est ex ratione animæ, vel ex ratione carnis. Ergo magis assumpsit spiritum mediante carne vel anima, quam e converso.

Sed contra, ea quæ sunt distantia, per aliquid utrique proximum conjunguntur. Sed spiritus proximus est Deo per similitudinem imaginis, quia et ipse Deus spiritus est, ut dicitur Joan., IV : similiter etiam cum anima convenit in hoc quod pars quædam animæ est. Ergo Deus animam mediante spiritu assumpsit.

Præterea, sicut anima corpore, ita aliis partibus animæ spiritus superior est. Sed Deus assumpsit corpus mediante anima. Ergo eadem ratione assumpsit animam mediante spiritu.

QUÆSTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod non assumpserit totum mediantibus partibus. Illud enim quod convenit toti ratione partium, non solum convenit toti, sed etiam partibus. Sed Deitas non prædicatur de partibus humanæ naturæ, non enim dicimus quod anima sit Deus, vel quod corpus sit Deus : prædicatur autem de toto cum dicimus Deum hominem esse. Ergo cum per assumptionem humanæ naturæ prædicetur Deus de homine, et e converso, videtur quod partes non assumpserit nisi mediante toto.

2. Præterea, alia est singularitas uniuscujusque partis hominis, et singularitas divinæ personæ vel incommunicabilitas, quia partes sunt plures, sed persona assumens una est. Est autem singularitas personæ assumentis et totius hominis, quia eadem est hypostasis utriusque, ut dicit Damascenus in III l. *De fide orth.*, c. III, col. 994, t. 1. Ergo videtur quod partes non assumpserit nisi mediante toto.

3. Præterea, creaturæ cui est unita Divinitas debetur honor latriæ, ut infra dicetur, IX dist. Sed aliquibus partibus corporis Christi, si essent separatæ, non deberetur honor latriæ. Ergo partibus separatis a toto non est unita Divinitas. Ergo non est unita partibus nisi mediante toto.

4. Sed contra, in morte Christi Divinitas partibus hominis, scilicet corpori et

[1] Q. I, a. 1, quæstiunc. 2.

animæ, unita mansit. Sed tunc ex partibus, cum conjunctæ non essent, totum non constabat. Ergo non assumpsit partes mediante toto.

5. Præterea, quidquid convenit parti et toti, per prius convenit parti quam toti. Sed dicimus humanam naturam assumptam esse, et similiter partes ejus, scilicet animam et carnem. Ergo per prius assumpsit partes quam totum; et ita non partes mediante toto assumpsit.

Solutio I.— Respondeo dicendum, quod est duplex medium, scilicet congruentiæ, et necessitatis. Medium congruentiæ est quod facit ad decentem conjunctionem extremorum, quæ tamen nihilominus sine illo esse posset, sicut pulchritudo facit ad decentem conjunctionem matrimonii, qua tamen amissa, matrimonium non solvitur. Medium autem necessitatis est sine quo conjunctio extremorum esse non potest, sicut lumen conjungitur aeri mediante diaphaneitate. Hoc tamen contingit dupliciter : quia vel est causa conjunctionis, vel est ad conjunctionem consequens. Conjunctionis causa est medium, sicut aqua [1] et aer in visu : quia per aerem redditur species visibilis ipsi visui. Consequens autem conjunctionem est quod ex conjunctorum dispositione causatur, sicut aer vel aqua est medium in tactu : propter hoc oportet extremitates corporum se tangentium humidas esse; et ita oportet humiditatem aliquam intermediam esse. Medium autem quod est causa conjunctionis, est duplex : quia vel conjungit effective, sicut homo reconcilians inimicos, dicitur medius inter eos : vel conjungit formaliter, sicut amor conjungit amicos, ut medium quoddam inter eos. Sed utrumque horum adhuc dupliciter contingit : quia medium necessitatis vel causa conjunctionis est in actu, ut patet in vinculo quo aliqua colligantur, vel est causa conjungibilitatis, sicut siccitas in lignis causat conjungibilitatem ad ignem.

His igitur visis, ad primam quæstionem dicendum, quod anima est quodammodo medium quo corpus Divinitati unitur. Sed sciendum, quod si anima comparetur ad unionem in actu, est medium congruentiæ tantum : non enim decet ut Divinitas corpori uniatur, nisi habeat animam : tum quia est Deo propinquior, tum quia pluribus modis est Deo unibilis quam corpus, quia etiam per gratiam et gloriam; tum etiam quia corpori unitur propter reparationem animæ. Si vero comparetur ad unibilitatem, sic est medium necessitatis, sicut causans formaliter unibilitatem in corpore; non enim corpus est unibile servato ordine ad finem unionis, secundum quod creatura rationalis præ aliis assumptibilis dicta est, nisi per hoc quod particeps est imaginis Dei mediante anima; unde corpora inanimata unibilia non sunt.

Ad primum ergo dicendum, quod si tollatur medium quod est causa conjunctionis in actu, necesse est unita dissolvi, sicut subtracto amore, hominum corda ulterius unum non erunt : semper enim ablata causa aufertur effectus. Subtracto tamen medio congruentiæ, quod ad decentiam unionis faciebat, non est necessarium unita dissolvi. Similiter autem non est necessarium ut si tollatur medium, quod est causa conjungibilitatis, unio dissolvatur : potest enim esse ut causet conjungibilitatem etiam postquam abscesserit, dummodo remaneat ordo et possibilitas ad ipsum, quia forte conjunctio actualis medii non est causa conjungibilitatis ad extremum, sed potius conjungibilitas medii; sicut actualis consideratio principiorum est medium quo habitus conclusionum acquiritur; non tamen transeunte actuali consideratione principiorum, transit habitus conclusionis, eo quod adhuc manet habilitas ad considerandum principia. Unde cum anima sit medium congruentiæ, et causans unibilitatem in corpore, non oportet quod abscedente anima conjunctio Divinitatis ad carnem dirimatur : quia adhuc remanet in corpore habilitas et ordo ad animam, ratione cujus remanet in carne convenientia unionis, et unibilitas ad Divinitatem.

Ad secundum dicendum, quod aliqua duo possunt esse magis conjuncta quam alia, dupliciter. Vel quia pluribus modis conjunguntur; et sic anima magis unitur carni quam Deitas, quia anima est forma ejus; et hoc modo est medium formaliter unibilitatem in ipso causans : vel quia fortiori vinculo conjunguntur; et sic Deitas magis unitur carni quam anima, quæ unitur ei naturali unione, propter quod

[1] Nicolai : « Conjunctionis causa est medium quod ad conjunctionem disponit, vel ad eam perficiendam confert, sicut aqua, etc. »

separabilis est; Divinitas autem unitur carni per gratiam increatam, quæ immutabilis est; et ideo illa unio nunquam separatur.

Ad tertium dicendum, quod creatura ex seipsa receptibilis est divini influxus in ipsam : et ideo non indiget medio quod faciat eam possibilem ad hoc quod Deus in ea sit per essentiam, præsentiam et potentiam : neque etiam indiget medio congruentiæ, quia decentissimum est ut creatura a Creatore non deseratur. Similiter etiam anima secundum sui naturam capax est Dei; corpus autem non est assumptibile per naturam corporis, sed inquantum est perfectum anima rationali; et ideo non est simile.

Solutio II. — Ad secundam quæstionem dicendum, quod secundum Augustinum, XII *Super Genes.*, cap. vii, § 18, col. 459, t. 3, spiritus multipliciter dicitur. Uno modo ipsum corpus subtile, ut aer. Alio modo corpus animæ omnino subjectum, sicut corpora sanctorum in resurrectione, I Corinth., xv. Tertio modo quælibet anima brutorum, Eccle., iii, 21 : *Quis novit.... si spiritus jumentorum descendat deorsum*? Quarto virtus imaginaria, I Corinth., xiv, 15 : *Psallam spiritu, psallam mente.* Quinto ipsa mens hominis vel angeli, Ephes., iv, 23 : *Renovamini spiritu mentis vestræ.* Sexto ipsa divina substantia, Joan., iv, 24 : *Spiritus est Deus.* Nunc autem loquimur de spiritu secundum quod pro mente ponitur. Unde dicendum, quod Divinitas mediante spiritu animam assumpsit, sicut anima mediante, corpus : sicut enim corpus non est assumptibile nisi per hoc quod habet animam; ita anima non est assumptibilis nisi per hoc quod mens in ea est, per quam imaginem Dei habet.

Ad primum ergo circa hoc objectum dicendum, quod ratio illa procedit ex æquivocatione spiritus, ut ex dictis patet.

Ad secundum dicendum, quod quamvis spiritus, id est mens, non differat ab anima per essentiam, nisi mens dicatur potentia animæ, quæ quodammodo ab anima per essentiam differt, sicut proprietas a subjecto; tamen anima non ex hoc quod est anima, assumptibilis est modo prædicto, sed ex hoc quod mentem habet; et ideo mens est medium in anima assumptibilitatem causans.

Ad tertium dicendum, quod quamvis forma materialis non possit esse sine materia, tamen materia non dat esse formæ, sed e converso; ita etiam quamvis spiritus carni non unitus assumptibilis non sit, magis tamen spiritus causat assumptibilitatem in corpore quam e converso.

Alia duo concedimus.

Solutio III.— Ad tertiam quæstionem dicendum, quod partes originaliter sunt priores toto, quasi constituentes ipsum ; totum autem completive est prius partibus, quia ratio naturæ completæ invenitur prius in ipso toto, et ad partes ejus pervenit mediante toto, inquantum ejus partes sunt ; unde etiam sunt in genere per reductionem. Et ideo dicendum est, quod quodammodo mediantibus partibus assumpsit totum, inquantum scilicet partes originaliter humanam naturam constituebant, cui per se assumptio debebatur ; quodammodo autem partes mediante toto[1], inquantum ratio humanæ naturæ, quæ per se assumptibilis est, per prius invenitur in toto, et per hoc in partibus.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis de partibus humanæ naturæ Deus non prædicetur, tamen partes illæ causant originaliter assumptibilitatem in toto; sicut homo dicitur animal, non autem corpus vel anima dicitur animal, quamvis ex corpore et anima causetur in homine quod animal sit.

Ad secundum dicendum, quod est duplex singularitas : scilicet singularitas naturæ, ut hæc humanitas ; et singularitas subsistentis in natura, ut hic homo. Non autem est facta unio in singularitate naturæ, quia naturæ inalterabiliter unitæ sunt ; sed est facta unio in singularitate personæ subsistentis in natura, quia idem Christus in utraque natura subsistit. Singularitas autem partium, inquantum partes sunt, ad naturam pertinet ; et ideo non est eadem singularitas partium hominis et Dei ; sed est eadem[2] hominis et Dei : nec tamen sequitur quod partes non causent assumptibilitatem in toto.

Ad tertium dicendum, quod in omnibus partibus quæ sunt de veritate humanæ naturæ, etiam separatis, manet ordo ad totam naturam ; et ideo remanet in eis assumptibilitas, et per consequens unio, sicut in corpore Christi remansit anima separata ; unde et eis latria debe-

[1] Confer. III p., q. vi, a. 5.

[2] Parm. addit : « personæ ».

retur. Si autem separarentur aliquæ partes quæ non essent de veritate humanæ naturæ, non remaneret in eis ordo ad naturam humanam, cui principaliter assumptio debetur; et ideo non remaneret unio, nec debitum latriæ.

Ad quartum dicendum, quod sicut corpus remanet unitum post animam, quamvis mediante anima uniatur, propter hoc quod remanet in corpore ordo ad animam ; ita etiam remanet ordo in partibus ad totum; et propter hoc, dissoluto toto, adhuc remanent partes unitæ.

Ad quintum dicendum, quod quamvis partes sint priores toto et causent totum, tamen aliquid est quod non convenit partibus nisi in ordine ad totum, sicut quod ordinentur in prædicamento : unde ratio ex falsis procedit.

ARTICULUS II.

Utrum natura humana sit assumpta mediante gratia [1].

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod natura humana assumpta sit mediante gratia. Sicut enim dicit Augustinus [2] in XIII *De Trinitate* , cap. XIX, col. 1033, t. 8, et *In Joan.*, *tract.* LXXXII, § 4, col. 1844, t. 3, in rebus per tempus exortis summa gratia est quod Deus in unitate personæ homini nullis meritis præcedentibus copulatur. Sed in his quæ fiunt per gratiam gratia medium cadit. Ergo natura humana unitur Divinitati mediante gratia.

2. Præterea, major est unio in persona quam unio animæ beatæ ad Deum per fruitionem. Sed anima non potest uniri Deo per modum fruitionis nisi mediante gratia. Ergo nec natura humana potest assumi in unitatem divinæ personæ nisi mediante gratia.

3. Præterea, in illud quod facultatem naturæ excedit, natura non potest pervenire nisi mediante gratia. Sed assumi in unitatem divinæ personæ est maxime excedens facultatem naturæ. Ergo in hoc natura non potest pervenire, nisi per gratiam elevetur ; et sic idem quod prius.

Sed contra, corpus humanum non est susceptibile gratiæ, et tamen assumptum est sicut et anima. Ergo assumptio humanæ naturæ non est facta mediante gratia.

Præterea, in his quæ miraculose fiunt, non requiritur aliquod medium disponens. Sed assumptio humanæ naturæ miraculose est facta. Ergo non oportuit quod esset ibi gratia aliqua, quasi disponens humanam naturam in unionem.

QUÆSTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod Filius Dei carnem assumpsit mediante Spiritu sancto. Verbum enim creatum non unitur voci, nisi mediante spiritu. Sed sicut verbum mentis humanæ unitur voci, ita Verbum divinum unitur carni, ut dicit Augustinus, lib. XV *De Trinit.*, cap. XI, col. 1071, t. 8. Ergo illa unio facta est mediante Spiritu sancto.

2. Præterea, in omni conjunctione quæ fit per gratuitam voluntatem, amor medium cadit. Sed unio Filii Dei ad humanam naturam est hujusmodi. Ergo in ea Spiritus sanctus, qui est amor, medium est.

3. Præterea, secundum Augustinum et Hilarium, inter tres personas Spiritus sanctus est nobis propinquior. Sed id quod alicui magis propinquat, est medium quo magis distanti unitur. Ergo Spiritus sanctus est medium quo unitur humana natura divinæ.

Sed contra, medium magis unitur utrique extremorum quam extrema ad invicem. Sed Spiritus sanctus non unitur humanitati in persona. Ergo non est medium unionis.

QUÆSTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod nec unio cadat medium inter humanam naturam et divinam. Nullum enim accidens cadit medium in aliqua substantiali unione. Sed unio, cum sit relatio, accidens quoddam est. Ergo cum unio Divinitatis ad humanitatem non sit accidentalis, sed in substantia, quæ hypostasis dicitur, videtur quod in illa unione medium cadere non possit.

[1] III p. *Summ. theol.*, q. VI, a. 6.

[2] Ex utroque loco colligitur; in primo enim : « In rebus per tempus ortis illa summa gratia est, quod homo in unitate personæ conjunctus est Deus; » in secundo vero : « Tantam gratiam ut nulla sit major... Neque enim illam susceptionem hominis ulla merita præcesserunt. » Parmensis addit X *De civ. Dei*, c. XXIX, in quo non expresse, implicite tamen similia leguntur, ut videre est, col. 307, t. 7.

2. Præterea, si unio illa res aliqua est, aut est æterna, aut temporalis. Si æterna, cum compositionem non sit intelligere sine compositis[1], ut dicit Philosophus, lib. VI *Top.*, cap. VI, oporteret quod homo ab æterno Deo unitus fuisset. Si temporalis, cum unio sit in utroque extremorum, videtur quod aliquod temporale in Deo sit ; quod est imposibile. Ergo unio non est aliqua res cadens medium inter humanam naturam et divinam.

3. Præterea, si sit temporalis, cum omnia temporalia præcesserint in operibus sex dierum, oportet quod et unio ista in operibus illis præcesserit, quod non videtur. Ergo unio non est aliqua res temporalis quæ medium inter Divinitatem et humanitatem cadere possit.

Sed contra, relatio cadit medium inter extrema. Sed unio relatio quædam est, qua humanitas et Divinitas uniri dicuntur. Ergo mediante unione, humana natura divinæ unita est.

Solutio I. — Respondeo, supposita distinctione in prædicto articulo præmissa, sciendum est, quod in unione humanæ naturæ ad divinam nihil potest cadere medium formaliter unionem causans, cui per prius humana natura conjungatur quam divinæ personæ: sicut enim inter materiam et formam nihil cadit medium in esse quod per prius sit in materia quam forma substantialis ; alias esse accidentale esset prius substantiali, quod est impossibile ; ita inter naturam et suppositum non potest aliquid dicto modo medium cadere, cum utraque conjunctio sit ad esse substantiale. Sed sicut adventum formæ in materiam præcedunt ordine fiendi disponentia formaliter et materialiter, quibus materia redditur idonea ad susceptionem formæ ; ita etiam in humana natura inveniuntur quædam superaddita, quibus redditur decens ut assumatur a divina persona, ut scientiæ et virtutes et hujusmodi : unde ista possunt quodammodo dici medium congruentiæ

Ad primam ergo quæstionem dicendum, quod sicut in II *Sentent.*, XXVI dist. Magister dicit, gratia dupliciter dicitur : uno modo ipse Deus gratis dans, vel gratuita voluntas ejus ; alio modo donum aliquod gratis datum. Primo ergo modo accipiendo gratiam, gratia est medium unionis quasi unionem efficaciter causans : quia gratuita sua voluntate sine meritis præcedentibus carnem assumpsit. Secundo modo accipiendo gratiam, non cadit ibi aliquod medium habituale donum, sicut unionem vel unibilitatem formaliter causans; sed solum est sicut medium congruitatis, sicut etiam scientia, et perfectio corporis, et hujusmodi, quæ decuit naturæ assumptæ non deesse. Nisi forte gratia ipsa unio dicatur, quæ est quoddam donum gratiæ gratis datum : quæ quomodo sit medium post dicetur.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut ipsemet se exponit, assumptio illa ad maximam gratiam pertinet: quia tam maximum donum collatum est homini ut esset Filius Dei nullis præcedentibus meritis. Unde gratia divina ibi significat voluntatem divinam, unionem gratis facientem, et non habitum aliquem, quo interveniente unio completa sit.

Ad secundum dicendum, quod fruitio operationem quamdam dicit : unde per fruitionem anima unitur Deo, sicut operans operationis objecto. Hoc autem ad rationem perfectæ operationis pertinet ut a potentia mediante habitu eliciatur; et ideo oportet quod unio fruitionis mediante habitu gratuito fiat. Unio autem in persona est ad unum esse personale ; habitus autem non potest esse principium personæ subsistentis, sed est ad esse consequens; et ideo gratia non est medium in unione personali, sicut unionem formaliter causans.

Ad tertium dicendum, quod quamvis assumi in unitatem divinæ personæ sit supra facultatem humanæ naturæ, non tamen exigitur aliquid formaliter humanam naturam elevans ad talem assumptionem : tum quia quocumque addito, talis natura a persona divina in infinitum distaret : tum quia cum assumi per se naturæ conveniat, omnia autem accidentia præter rationem naturæ sint, ideo non poterit humana natura secundum id quod assumptibilis est, elevari per aliquod accidens additum ad hoc ut assumptibilior fiat : sed ad hoc quod assumatur, exigitur benignitas divina humanam naturam ad tantam dignitatem gratis elevans.

Solutio II. — Ad secundam quæstionem dicendum, quod Spiritus sanctus non potest dici in illa unione medium, nisi sicut

[1] Parm. « componentibus. »

unionem effective causans : quæ, quamvis effectus totius Trinitatis sit, tamen Spiritui sancto appropriatur, ut infra dicetur, IV. dist.

Ad primum ergo dicendum, quod etiam verbum creatum voci non unitur mediante spiritu, nisi sicut per medium effectivum unionis : quia, sicut dicit Philosophus in II *De anima*, text. 90, percussio respirati aeris ad arteriam est causa vocis : et per hunc etiam modum Spiritui sancto appropriatur efficientia carnis, cui Verbum increatum unitur.

Ad secundum dicendum, quod ea quæ per voluntatem fiunt, etiam mediante amore fiunt, sicut efficiente causa : et sic etiam est in prædicta unione.

Ad tertium dicendum, quod Spiritus sanctus etiam dicitur propinquior nobis, inquantum per ipsum omnia dona nobis donantur, ut in I lib., XVII dist. dictum est ; et sic in idem redit cum prædictis.

Solutio III. —Ad tertiam quæstionem dicendum est, quod inter humanam naturam et divinam necesse est cadere unionem mediam, non sicut causam, sed sicut effectum conjunctionem naturarum consequentem. Est enim natura relationis ut in aliis rerum generibus causam habeat, quia minimum habet de natura entis, ut Commentator, XII *Metaph.*, text. 10, dicit. Unde quamvis relatio per se non terminet motum, quia in « ad aliquid » non est motus, ut probatur in V *Physic.*, text. 10, tamen ex hoc quod motus per se terminatur ad aliquod ens, de necessitate consequitur relatio aliqua ; sicut ex hoc quod motus alterationis terminatur ad albedinem, consequitur relatio similitudinis ad omnia alba : similiter etiam ex hoc quod motus generationis terminatur ad formam, consequitur hæc relatio secundum quam materia sub forma esse dicitur ; ita etiam ex hoc quod motus assumptionis humanæ naturæ terminatur ad personam, consequitur hæc relatio quæ dicitur unio ; unde unio est medium non sicut assumptionem causans, sed potius sicut eam consequens ; sicut etiam dictum est supra, quod aqua est medium in tactu ex hoc quod tangentia humectata sunt.

Ad primum ergo dicendum, quod nihil prohibet accidens esse medium in conjunctione substantiali sicut conjunctionem sequens ; impossibile est tamen ut sit medium conjunctionem causans.

Ad secundum dicendum, quod unio relatio quædam temporalis est : quæ quidem realiter est in ipsa natura assumpta, sed in persona assumente secundum rationem tantum ; sicut et de aliis relationibus ex tempore de Deo dictis, ut Dominus, et hujusmodi, in I lib., XXX dist. dictum est. Et tamen sicut Dominus realiter dicitur Deus, non propter relationem dominii in ipso existentem, sed propter potestatem coercendi creaturam, ex qua talis relatio causatur ; ita etiam dicitur realiter unitus, quia in eo realiter est personalitas, ad quam unio terminatur.

Ad tertium dicendum, quod unio illa præcessit in operibus sex dierum, non in ratione seminali, sed in potentia obedientiæ tantum ; sicut in costa Adæ fuit ut ex ea Eva formari [1] posset.

ARTICULUS III.

Utrum caro prius fuerit concepta quam assumpta[2].

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod caro prius fuerit concepta quam assumeretur. Quod enim non est, non potest assumi. Sed caro per conceptionem efficitur ens. Caro ergo prius fuit concepta quam assumeretur.

2. Præterea, motus semper præcedit tempore terminum motus. Sed conceptio carnis terminata est ad unionem, sicut motus ad terminum. Ergo conceptio unionem præcessit.

Sed contra, sola unione communicatio proprietatum efficitur, ut quod de homine dicitur, de Filio Dei dicatur. Sed concipi proprie carnis est. Si ergo conceptio carnis unionem præcederet, Filius Dei de virgine conceptus non esset ; quod est contra symbolum. Ergo conceptio carnis unionem non præcessit.

QUÆSTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod caro prius fuerit assumpta quam animata. Quod enim est primum in resolutione, est ultimum in compositione. Sed anima separata est a carne, adhuc manente unione

[1] Parm. : « nasci. »

[2] III p. *Summ. theol.*, q. VI, a. 3 et 4.

carnis ad Divinitatem. Ergo caro prius est assumpta a Divinitate quam animaretur.

2. Præterea, anima, cum sit forma, requirit propriam materiam, scilicet corpus organicum in quo sit. Hoc autem fit per conceptionem carnis. Ergo conceptio præcedit animationem. Sed conceptio carnis simul est cum ipsius assumptione, ut probatum est. Ergo caro prius fuit assumpta quam animata anima rationali.

Sed contra, caro unitur Divinitati mediante anima, ut supra habitum est. Sed extremum non prius extremo conjungitur quam medio. Ergo caro non prius est Divinitati unita quam animata.

QUÆSTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod anima sit prius assumpta quam corpori conjuncta. Extremum enim prius conjungitur medio quam alteri extremorum. Sed divinitas unitur carni mediante anima. Ergo prius unitur animæ quam carni. Sed simul Divinitas et anima carni uniuntur. Ergo Divinitas prius unitur animæ quam carni.

2. Præterea, persona Christi ex tribus substantiis componi dicitur, scilicet ex Divinitate, anima et carne : quorum supremum est Deitas, et infimum est caro, anima autem est medium. Sed prius Divinitas fuit quam animæ et carni uniretur. Ergo si medium cum extremis communicat, videtur quod anima sit posterior Deitate, et prior carne. Sed simul anima creata est et assumpta. Ergo anima prius est assumpta quam carni uniatur.

Sed contra, anima non est prius assumpta quam creata ; nec creata quam corpori infusa : quia creando corpori infunditur, et infundendo creatur. Ergo anima non est prius assumpta quam carni unita.

Solutio I. — Respondeo dicendum, quod nulla natura habet esse nisi in supposito suo : non enim humanitas potest esse nisi in homine : unde quidquid est in genere substantiæ per se existens, rationem hypostasis habet, vel suppositi : et quia unio Divinitatis et humanitatis fit in hypostasi, ut dicit Damascenus, lib. III *De fid. orth.*, cap. II, col. 986, t. 1, ideo non potest esse ut quod assumptum est, prius fuerit quam assumeretur : nisi forte poneretur quod assumptio rationem hypostasis rei assumptæ tolleret, quod est inconveniens; hoc enim sine corruptione assumpti accidere non posset. Et ideo nullum horum trium est possibile : scilicet nec ut caro concepta prius fuerit, et postmodum assumpta; nec ut anima prius creata, et post modum assumpta ; neque ut homo prius ex suis partibus constitutus sit, et post modum assumptus. Sicut autem ex dictis patet, corpus assumptibilitatem habet ab anima; similiter etiam partes essentiales assumptibilitatem habent ex ratione, cujus sunt partes naturæ. Unde etiam utrumque horum est impossibile, ut scilicet anima prius sit creata et assumpta, et postmodum corpori conjuncta ; et etiam quod caro prius sit concepta et assumpta, et postmodum animæ unita : sed hæc quatuor necesse est simul fuisse, scilicet conceptionem carnis, creationem animæ, conjunctionem utriusque, et unionem ad Deitatem.

Unde patet responsio ad primam quæstionem : non enim fuit possibile quod caro prius fuerit concepta, et postmodum assumpta ; quia si ante assumptionem concepta fuisset, propriam hypostasim habuisset ; et tunc post assumptionem, vel mansisset illa hypostasis, et sic non potuisset fieri unio in hypostasi ; vel non mansisset, et hoc sine corruptione carnis prius conceptæ accidere non posset : ratio enim hypostasis non est accidentalis rei, ut re eadem numero manente alia hypostasis esse possit.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis illud quod non est, non possit assumi, tamen possibile est ut in eodem instanti in quo esse habet, assumatur, ut sic esse rei assumptæ non præcedat assumptionem tempore, sed natura.

Ad secundum dicendum, quod quamvis motus secundum principium sui vel medium, non possit esse simul cum eo ad quod motus terminatur, tamen ultimum motus potest esse simul cum eo ; sicut alteratio terminatur ad generationem, ita quod in eodem instanti in quo alteratio terminatur, forma substantialis introducitur : ita etiam in eodem instanti in quo conceptio terminatur, quando caro primo concepta est, tunc assumi potest. Et quia conceptio in instanti facta est, non differebat in ea primum medium et terminus : et ideo simpliciter loquendo conceptio simul fuit cum assumptione.

Solutio II. — Ad secundam quæstionem patet etiam responsio ex prædictis. Non

enim est possibile ut caro prius assumpta sit, et postmodum animata, propter duo: tum quia assumptibilitatem habet ab anima, quam sibi anima conferre non potest antequam ei uniatur ; tum etiam quia partes assumptibilitatem habent a toto, ut prius dictum est.

Ad primum ergo dicendum, quod corpus assumptibile est, secundum quod ordinem habet ad animam et ad totum; quem ordinem habere non potest nisi postquam animæ unitum est, et actu pars humanæ naturæ effectum; et tamen separata anima et dissoluto toto, adhuc remanet ille ordo in corpore secundum spem resurrectionis; sicut et habitus acquisitus, ut virtus politica, causatur per actualem operationem, et tamen transeunte actuali operatione remanet habitus. Unde patet quod corpus non potest assumi antequam animæ uniatur; et tamen si anima separaretur post unionem, remanebit caro nihilominus assumpta, et Divinitati unita.

Ad secundum dicendum, quod forma præsupponit materiam propriam et dispositam, non ordine temporis, sed ordine naturæ: quia in eodem instanti in quo materiæ fit necessitas, id est in ultimo instanti dispositionis, inducitur forma substantialis: et ideo non oportet quod prius tempore caro sit concepta quam animæ uniatur.

Solutio III. — Ad tertiam quæstionem patet responsio ex prædictis. Non enim potuit anima prius assumi quam carni uniretur, cum assumptibilis sit per hoc quod est pars humanæ naturæ.

Ad primum ergo dicendum, quod extremum non semper prius tempore conjungitur medio quam alteri extremorum: simul enim tempore aer patitur a colore, et visus; sed tamen aer prius patitur ordine naturæ, quia passio aeris causat passionem visus. Similiter etiam non est necessarium quod prius tempore Deitas sit unita animæ quam carni.

Ad secundum dicendum, quod anima quamvis sit dignior corpore, est tamen forma corporis. Formæ autem non est ut tempore materiam præcedat, sed dignitate tantum. Divinitas autem non unitur humanæ naturæ ut forma. Unde non est similis ratio utrobique.

EXPOSITIO TEXTUS.

« Quod autem humanæ naturæ sive humanitatis vocabulo anima et caro intelligi debeant, aperte docet Hieronymus. » Non est intelligendum per humanitatem anima et corpus, quasi proprie dici possit, humanitas est anima et corpus; sed sicut in toto intelliguntur partes, ut in domo paries et tectum, quæ tamen de toto non prædicantur: unde etiam in auctoritate beati Hieronymi[1] subditur : « Humanitas, quæ ex anima continetur et corpore ; » non dicit : Quæ est anima et corpus.

« Errant ergo qui nomine humanitatis non substantiam, sed proprietatem quamdam a qua homo nominatur, significari contendunt. » Per hanc proprietatem, quæ ab eis humanitas dicitur, potest intelligi forma consequens partium compositionem[2], scilicet corporis et animæ, in qua sicut in natura communi omnia individua communicant. Forte enim qui hoc posuerunt, sapiebant opinionem Platonis, qui posuit formas universales in actu habere esse in natura præter materiam. Sic enim secundum eum, ut Philosophus in I *Metaph.*, text. 6, dicit, forma hominis erat sine carnibus et ossibus, et sine aliis partibus ejus; et talem humanitatem sine corpore et anima isti assumptam ponebant: et contra tales Damascenus dicit in lib. III, cap. XI, col. 1023, t. 1: « Neque eam[3] quæ nuda contemplatione consideratur, naturam assumpsit: non enim incarnatio esset, sed deceptio et fictio incarnationis. » Vel tangit, ut quidam dicunt, opinionem eorum qui dicebant, Christum, secundum quod est homo, non esse quid, sed qualiter se habens: quod infra tangetur, VI dist.

« Quod evidenter idem Joannnes ostendit. » Sciendum, quod magister accipit verba Joannis Damasceni, sed non sensum: inducit enim Damascenus hæc verba ad confutandum errorem eorum qui dicebant in Christo unam tantum naturam esse, quasi confectam ex Divinitate et humanitate, sicut una quædam natura conficitur ex anima et corpore; quæ signatur cum dicitur omnes homines esse ejusdem naturæ: non ita quod in quolibet

[1] Seu potius Pelagii hæretici.
[2] Al. : « compositionem corporis. »
[3] « Nec naturam quæ sola cogitatione conspicitur accepit, neque enim hoc incarnatio fuerit, sed impostura et incarnationis larva. » Ex vers. Mich. Lequien.

eorum anima et corpus sint unius naturæ ad invicem comparata, sed quia ex his duobus una natura conficitur, in qua omnes conveniunt. Sed non ita est in Christo quod ex humanitate et Divinitate una communis natura resultet, quæ sit quasi communis species de pluribus prædicata, qui Divinitatem et humanitatem simul habeant. Magister autem assumit hæc verba ad impugnandum positionem eorum qui proprietatem quæ humanitas dicitur, assumptam dicebant. Humanitas enim si consideretur ut communis, species est quæ in pluribus invenitur ; secundum quem modum omnium hominum dicitur una natura. Sic autem communis species humanitatis in Christo non est: non enim humanitas Christi est communis in actu, sed est humanitas singularis.

« Neque enim factus est, nec est, nec aliquando fiet alius. » Videtur quod hæc probatio nulla sit: multæ enim species sunt quæ non nisi de uno individuo prædicantur, ut sol et luna. Sed dicendum ad hoc, quod secundum intentionem Magistri facile est respondere. Omnis enim species quæ participatur a multis individuis, prædicatur de omnibus eis : unde si species humana, prout est communis, esset quid subsistens præter singularia, ipsa de omnibus prædicaretur; unde si talem humanitatem Christus assumpsisset, homo qui est Christus, de omnibus hominibus prædicaretur. Secundum intentionem vero Damasceni aliter est dicendum, quod omnis natura communis inquantum hujusmodi, in multis inveniri potest: sed si aliqua species sit quæ in uno tantum est individuo, hoc est propter aliquid aliud, quod non est de intellectu illius naturæ: unde possibile est intelligere plures soles. Sed singulare habet incommunicabilitatem per id quod est de ratione ejus, scilicet per materiam, quæ esset pars definitionis ejus, si definiretur, ut ex VIII *Metaph.*, text. 6, 7, 8, 9, patet. Unde non est possibile intelligi hunc hominem de pluribus prædicari. Unde patet quod illud quod nec actu nec intellectu de pluribus dici potest, est singulare. Hujusmodi autem est Christus: quare hoc nomen Christus non significat unam naturam communem resultantem ex unione Divinitatis et humanitatis, sed unam hypostasim subsistentem in utraque natura.

« Omnia quæ in nostra natura plantavit Deus, Verbum assumpsit. » Intelligendum est de his quæ sunt de ratione humanæ naturæ sicut principia essentialia ipsius, vel etiam ea quæ ex principiis essentialibus consequuntur ut naturales proprietates: unde non est instantia de immortalitate, quæ gratis primo homini concessa est.

« Et tamen prædicant istum visibilem solem radios suos per omnes fæces et sordes corporum spargere, et eos mundos et sinceros servare. » Responsio, quare sol non inficitur ex hoc quod radios suos per fæces spargit, hæc est : quia non communicat cum aliis corporibus in materia, ut simul agens patiatur, sicut ea quæ in materia communicant, dum agunt, patiuntur, ut in I *De gener.*, text. 46, dicitur. Anima autem communicat corpori in materia, non ex qua fit anima, sed in qua fit; et ideo ex conjunctione ad corpus inficitur. Divinitas autem non communicat cum corpore neque in materia ex qua, cum omnino sit immaterialis, neque sicut materia in qua, cum non uniatur corpori sicut forma ejus.

DISTINCTIO III.

De carne quam Verbum assumpsit, qualis ante fuerit, et qualis assumpta sit.

Quæritur etiam de carne Verbi, an prius quam conciperetur, obligata fuerit peccato; et an talis fuerit assumpta a Verbo. Sane dici potest et credi oportet juxta sanctorum attestationis convenientiam, ipsam prius peccato fuisse obnoxiam, sicut reliqua virginis caro; sed Spiritus sancti operatione ita mundatam ut ab omni peccati contagione immunis uniretur Verbo, pœna tamen, non necessitate, sed voluntate assumentis, remanente. Mariam quoque totam Spiritus sanctus in eam superveniens [1] a peccato prorsus purgavit, et a fomite peccati etiam liberavit; vel fomitem ipsum penitus evacuando, ut quibusdam placet, vel sic debilitando et extenuando, ut ei postmodum pec-

[1] Al. : « præveniens. »

candi occasio nullatenus extiterit. Potentiam quoque generandi absque viri semine virgini præparavit. Ita enim verba Evangelii docent, ubi angelus Virginem alloquens, ait, Luc., I, 35 : *Spiritus sanctus superveniet in te, et virtus altissimi obumbrabit tibi; et quod nascetur ex te sanctum, vocabitur Filius Dei.* Cui sacra Virgo respondit : *Ecce ancilla Domini : fiat mihi secundum verbum tuum.* Quod exponens [1] Joannes, l. III *De fide orth.*, c. II, col. 986, t. 1, ait : « Post consensum autem sanctæ Virginis, Spiritus sanctus supervenit[2] in ipsam secundum verbum Domini quod Angelus dixit, purgans ipsam, et potentiam Deitatis Verbi receptivam præparans [3] simul, et generativam : et tunc obumbravit ipsam Dei altissimi per se sapientia et virtus existens, idest [4] Filius Dei Patris homousios, id est consubstantialis [5], sicut divinum semen, et copulavit sibi ipsi ex sanctissimis et purissimis ipsius Virginis sanguinibus carnem animatam anima rationali et intellectiva primitias nostræ conspersionis [6] non seminans, sed per Spiritum creans. Quare simul caro, simul Dei caro, simul caro animata anima rationali et intellectu, simul Dei Verbi caro, animata anima rationali et intellectiva. » Ex his perspicuum fit quod ante diximus, carnem scilicet Verbi simul conceptam et assumptam ; eamdemque immo Virginem totam Spiritu sancto præveniente ab omni labe peccati castificatam : cui collata est potentia novo more generandi, ut sine coitu viri, sine libidine concipientis, in utero virginis celebraretur conceptus Dei et hominis : illa enim caro quam Deus sibi ex virgine unire dignatus est, sine vitio concepta, et sine peccato nata est. Hanc tamen non cælestis, non aereæ, non alterius cujuscumque putes esse naturæ ; sed ejus cujus est omnium hominum caro.

Auctoritate confirmat ex tunc fuisse Virginem immunem a peccato.

Quod autem sacra Virgo ex tunc ab omni peccato immunis extiterit, Augustinus evidenter ostendit in libro *De natura et gratia*, cap. XXXVI, col. 267, t. 10, inquiens : « Excepta [7] Virgine Maria de qua propter honorem Domini nullam prorsus, cum de peccato agitur, haberi volo quæstionem. Inde enim scimus quod ei plus gratiæ est collatum ad vincendum ex omni parte peccatum, quod concipere ac parere meruit eum quem constat nullum habuisse peccatum. Hac igitur Virgine excepta, si omnes sancti et sanctæ congregari possent, et quæreretur ab eis, an peccatum haberent, quid responderent nisi quod Joannes ait, I Joan., I, 8 : *Si dixerimus quoniam peccatum non habemus, nosipsos seducimus?* » « Illa autem Virgo singulari præventa est gratia atque repleta, ut ipsum [8] haberet ventris sui fructum quem ex initio habet universitas Dominum : » ut illud quod nascebatur ex propagine primi hominis, tantummodo generis, et non criminis originem duceret.

Quare non fuit Christus decimatus in Abraham, sicut Levi, cum caro quam accepit, in eo fuerit peccato obnoxia.

Cum autem illa caro cujus excellentia singularis verbis explicari non potest, antequam esset Verbo unita, obnoxia fuerit peccato in Maria [9], et in aliis a quibus propagatione traducta est ; non immerito videri potest in Abraham peccato subjacuisse, cujus universa caro peccato subjacebat. Unde quæri solet, quare Levi dicatur decimatus in Abraham, et non Christus, cum in lumbis Abrahæ uterque fuerit secundum materialem rationem, quando decimatus est Abraham ; id est, decimas dedit Melchisedech. Tunc enim Apostolus, Hebr., VII, Levi decimatum dicit in Abraham tamquam in materiali causa. Quia ea decimatione sicut Abraham minor Melchisedech ostenditur, cui personaliter decimas solvit; ita Leviticus ordo, qui in Abraham secundum rationem seminalem erat, et ex eo per concupiscentiam carnis descendit. Christus autem non est decimatus : quia licet ibi fuerit secundum carnem, non tamen inde descendit secundum legem communem, scilicet per carnis libidinem, sicut etiam in Adam omnes peccaverunt, sed non Christus. Unde Augustinus *Super Genes. ad lit.*, lib. X, cap. XIX et XX, col. 423, t. 3 : Sicut Adam peccante, qui in lumbis ejus erant, peccaverunt; sic Abraham dante decimas, qui in lumbis ejus erant decimati sunt. Sed hoc non sequitur in Christo, licet et in lumbis Adæ et Abrahæ fuerit, quia non secundum concupiscentiam carnis inde descendit. Cum ergo Levi et Christus secundum carnem essent in lumbis Abrahæ quando decimatus est; ideo pariter decimati non sunt, quia secundum aliquem modum non erat ibi Christus quo erat ibi Levi. Secundum quippe rationem seminalem illam ibi fuit Levi, qua ratione per concubitum venturus erat in matrem; secundum quam rationem non erat ibi Christi caro, quamvis secundum ipsam ibi fuerit Mariæ caro. Ille ergo decimatus est in Abraham qui sic fuit in lumbis Abrahæ sicut ille fuit in lumbis patris sui, id est qui sic est natus de patre Abraham, sicut ille de suo patre natus est, scilicet per legem carnis, et invisibilem concupiscentiam.

Qua ratione Christi caro dicta est in Scriptura non fuisse peccatrix, sed similis : quo aperitur quare obligata peccato non fuerit in Christo.

Quocirca primitiam nostræ massæ recte dicitur assumpsisse Christus; quia non carnem peccati, sed similitudinem carnis peccati accepit : *Misit enim Deus Filium suum*, ut ait Apostolus Rom., VIII, 3, *in similitudinem carnis peccati.* Assumpsit enim Verbum carnem peccatrici similem in pœna et non in culpa, et ideo non peccatricem. Cetera

[1] Joannes, scilicet Damascenus. Sic apud Migne, ex vers. Mich. Lequienii : « Quocirca ubi primum B. Virgo assensa est, in eam juxta Domini sermonem, etc. »
[2] Al. : « prævenit. »
[3] Nicolai : « præbens. »
[4] Idem : « per se subsistens Dei sapientia et virtus, etc. »
[5] Idem addit : « Patri. »
[6] Ita ex Damasceno restituit Nicolai : Al. : « nostræ antiquæ conspersionis, etc. »
[7] Paulo plenius in textu D. Aug.
[8] Hæc quidem ex lib. Fulgentii *De fide ad Petrum*, c. II, § 17, col. 680, desumuntur.
[9] Al. perperam : « in materia. » — Parm.

vero hominum caro omnis peccati caro est : sola illius non est caro peccati, quia non eum mater concupiscentia, sed gratia concepit. Habet tamen similitudinem carnis peccati per passibilitatem et mortalitatem ; quia esuriit et sitiit, et hujusmodi. Licet ergo eadem caro sit ejus quæ et nostra, non tamen illa facta est in utero sicut nostra : est enim sanctificata in utero, et nata sine peccato, nec ipse in illa unquam peccavit. In pœna ergo similis est nostræ, non in qualitate peccati : quia pollutionem quæ ex concupiscentiæ motu concepta est, omnino non habuit, nec ex carnali delectatione nata est. Venit ergo ad corpus immaculatum, quod præter libidinis concupiscentiam conceptum fuit ; nec illud in se habuit vitium quod in aliis est causa peccati ; nec in eo peccavit. Ideoque vero dicitur Verbi caro non fuisse in Christo obligata peccato.

Quiddam videtur adversari illi sententiæ qua dictum est, carnem Christi non prius conceptam quam assumptam.

Illi autem sententiæ qua supra diximus, carnem Verbi non ante fuisse conceptam quam assumptam videtur obviare quod Augustinus ait in l. LXXXIII *Q.Q.*, q. LVI, col. 39, t. 6, super Joannem, cap. II, ubi legitur : *Solvite templum hoc, et in tribus diebus excitabo illud. Dixerunt ergo Judæi : Quadraginta et sex annis ædificatum est hoc templum ; et tu in tribus diebus excitabis illud?* Hic, inquit, numerus [1] perfectioni dominici corporis convenit : quia, ut dicunt physici, tot diebus forma humani corporis perficitur. Horum occasione verborum, quidam dicere præsumpserunt, dominici corporis formam tot diebus, ad modum aliorum corporum, perfectam, et membrorum lineamentis distinctam, et mox Verbum Dei sibi univisse carnem et animam : et hoc modo dicunt illum numerum perfectioni dominici corporis convenire. Sed alia ratio illius dicti extitit, ex qua sana verbi intelligentia oritur. Non enim ideo illud dicit Augustinus quod mox ut caro illa opere Spiritus sancti sanctificata, et a reliqua separata fuit, Verbo Dei cum anima uniretur, ut perfectus et verus Deus esset perfectus et verus homo ; sed quia membrorum illius dominici corporis distinctio in ipso momento conceptionis et unionis Dei et hominis adeo tenuis erat et parva, ut humano visui vix posset subjici. Diebus autem illis quos memorat Augustinus, perfecta est, et notabilis facta. « Incarnatum est igitur Verbum, » ut ait Joannes Damascenus *De fide orthod.*, lib. III, cap. VII, col. 1011, t. 1, « et a propria incorruptibilitate non excessit ; et totum incarnatum est, et totum est incircumscriptum : minoratur corporaliter et contrahitur, et divine est incircumscriptum, non coextensa carne ejus cum incircumscripta Divinitate. » In omnibus igitur et super omnia erat, et in utero sanctæ genitricis existebat, sed in ipso actu incarnationis.

EXPOSITIO PRIMÆ PARTIS TEXTUS.

Ostenso quid Filius Dei in humana natura, et quo ordine assumpserit, hic ostendit quale sit quod assumptum est ; et dividitur in duas partes : in prima parte determinat veritatem ; in secunda movet quasdam dubitationes circa veritatem determinatam, ibi : « Cum autem illa caro, cujus excellentia verbis explicari non valet, antequam esset Verbo unita, obnoxia fuerit peccato in Maria, et in aliis a quibus propagatione traducta est, non immerito videri potest in Abraham peccato subjacuisse. Prima dividitur in duas partes : in prima determinat conditionem carnis assumptæ, quæ fuit in ea per operationem Spiritus sancti ; in secunda determinat conditionem matris de qua assumpta est, ibi : « Mariam quoque totam Spiritus sanctus in eam superveniens purgavit. » Circa primum duo facit : primo movet quæstionem ; secundo determinat eam, ibi « Sane dici potest. »

« Mariam quoque totam Spiritus sanc-

[1] Non sic expresse legitur sed tantummodo : « Dicitur conceptio humana sic procedere et perfici, ut primis sex diebus quasi lactis habeat similitudinem, sequentibus novem diebus convertatur in sanguinem, deinde duodecim diebus solidetur, reliquis decem et octo diebus formetur usque ad perfecta lineamenta omnium membrorum, et hinc jam reliquo tempore usque ad tempus partus magnitudine augeatur. Quadraginta ergo quinque diebus addito uno, quod significat summam... fiunt quadraginta sex. Qui cum fuerint multiplicati per ipsum senarium numerum, qui hujus ordinationis caput tenet, fiunt ducenti septuaginta sex, id est novem menses et sex dies, qui computantur ab octavo calendas aprilis, quo die Dominus conceptus creditur,... usque ad octavum calendas januarias, quo die natus est. Non ergo absurde quadraginta sex annis dicitur fabricatum esse templum, quod corpus ejus significabat, ut quot anni fuerunt in fabricatione templi, tot dies fuerint in corporis Dominici perfectione. » Vides Augustinum non dixisse quod ait *Littera* : « numerum perfectioni dominici corporis convenire, quia tot diebus forma humani corporis perficitur ; » sed, quia quadraginta et sex dies « cum fuerint multiplicati per ipsum senarium numerum, fiunt novem menses et sex dies qui computantur » a die conceptionis ad diem nativitatis Christi. Unde patet Augustinum « perfectionem corporis Dominici » non de formatione consueta per quadraginta sex dies, sed de gestatione in alvo matris intellexisse, et sic ruere objectionem. Quod autem talis sit mens Augustini ex l. IV *De Trinit.*, c. V, col. 893, t. 8, evidentius constat, in quo nec minime de fœtus formatione, sed tantummodo de gestatione in alvo loquitur. Parenthesis addit « *Tr. X in Joann.* », in quo nil simile, ut videre est § 11 et 12, col. 1472, t. 3.

tus..... purgavit. » Hic ostendit conditionem matris; et circa hoc tria facit : primo determinat conditionem ejus ante conceptionem carnis assumptæ; secundo conditionem ipsius in ipsa conceptione, ibi : « Potentiam quoque generandi absque viri semine Virgini præparavit; » tertio conditionem ejus post conceptionem, ibi : « Quod autem sacra Virgo ex tunc ab omni peccato immunis extiterit, Augustinus evidenter ostendit. » Circa secundum duo facit : primo determinat quid collatum fuerit beatæ Virgini in conceptione Salvatoris; secundo ex dictis quamdam conclusionem elicit, ibi : « Ex his perspicuum fit quod ante diximus. »

Hic est triplex quæstio. Prima de sanctificatione beatæ Virginis. Secunda de potentia generativa qua Salvatorem concepit. Tertia de annuntiatione quæ per angelum facta est. De conditione enim carnis assumptæ in sequenti parte distinctionis quæretur.

Circa primum quæruntur duo : 1° de tempore sanctificationis; 2° de effectu ipsius. De sanctificatione enim aliorum quæstio pertinet ad quartum librum, VI dist.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum beata Virgo fuerit ante sanctificata quam conceptio ejus finiretur [1].

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod beata Virgo sanctificata fuerit antequam conceptio carnis ejus finiretur. Sicut enim dicit Apostolus Rom., XI, 16, *si radix sancta, et rami*. Sed parentes comparantur ad prolem conceptam, sicut radix ad ramos. Ergo sanctificatis parentibus Virginis sanctificatio ad ipsam pervenisset. Sed si in parentibus sanctificata esset, sanctificatio conceptionem ejus præcessisset. Cum ergo credendum sit ei collatum esse quidquid conferri potuit [2], videtur quod ante conceptionem sanctificata sit.

2. Præterea, bonum est efficacius ad agendum quam malum, cum malum non agat nisi in virtute boni, ut dicit Dionysius, IV cap. *De divin. nom.*, § 32, col. 731, t. 1. Sed per peccatum primi parentis infectio originalis peccati in omnes homines pertransivit. Ergo multo fortius per sanctificationem parentum beata Virgo sanctificari potuit; et sic idem quod prius.

3. Præterea, id quod est meritorium, gratiæ sanctificari [3] non repugnat. Sed actus matrimonialis meritorius esse potest. Ergo in ipso concubitu matrimoniali parentum beatæ Virginis ipsa sanctificari potuit.

Sed contra, quod non est, non potest sanctificari. Sed beata Virgo non fuit antequam conciperetur in utero matris suæ. Ergo non potuit ante conceptionem sanctificari.

Præterea, unigenito Dei Filio singularis conceptio et partus debebatur. Sed Christi conceptio ex Virgine matre fuit sine commixtione viri. Ergo non decuit ut mater ejus conciperetur nisi per sexuum commixtionem. Sed post statum naturæ corruptæ non potuit esse commixtio sexuum sine libidine. Cum ergo libido illa quæ est filia peccati, ex peccato primorum parentum proveniens, sit causa originalis peccati in prole, ut Augustinus [4] dicit in l. *De fide ad Petrum*, c. II, § 16, videtur quod non potuiti beata Virgo sanctificari nisi post conceptionem.

QUÆSTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod ante animationem sanctificata fuerit. Ambrosius enim dicit Lucæ, I, v. 15, § 33, col. 1627, t. 2, de Joanne Baptista : « Nondum illi inerat spiritus vitæ, et jam inerat spiritus gratiæ. » Sed spiritus anima est. Ergo in Joanne Baptista gratia animam prævenit. Sed quod Joanni Baptistæ concessum est, dubitari non debet beatæ Virgini concessum esse. Ergo et ipsa ante animationem sanctificata fuit.

2. Præterea, Hierem., I, 5, dicitur : *Prius* [5] *quam te formarem in utero, novi te :* nec loquitur ibi de notitia qua bonos et malos cognoscit : quia per hoc nulla prærogativa ostenderetur ipsius Hieremiæ, ad quem dicta verba proferuntur. Ergo oportet intelligi de notitia approbationis. Sed hæc notitia est solum bonorum et habentium gratiam. Ergo Hieremias an-

[1] III p. *Summ. theol.*, q. XXVII, a. 1 et 2.

[2] Nota illud D. Thomæ principium; ex hoc enim de facili immaculata B. V. Mariæ conceptio elicitur.

[3] Parm. : « sanctificationi. »

[4] Seu potius Fulgentius, col. 679. Parm. « Augustinus, XIV *De civ.* Dei, c. XXI, » ubi nil tale. De cætero ipse Parmensis, post Nicolaï, eadem ex Fulgentio retulit in II, dist. XXXI, § 8.

[5] Sic codd. — Parm. : « *Ante.* »

tequam formaretur, gratiam habuit : ergo et antequam animaretur : quia anima non infunditur nisi formato puerperio. Ergo multo amplius ante animationem beata Virgo sanctificata fuit.

3. Præterea, Anselmus in libro *De conceptu Virginali*, cap. XVIII, col. 451, t. 1, dicit : « Decebat ut illius hominis conceptio de matre purissima fieret, quæ ea puritate niteret qua major sub Deo nequit intelligi. » Sed major puritas fuisset in ea, si anima ejus nunquam infectionem peccati originalis habuisset, quam si ad aliquod tempus habuerit et postmodum mundata fuerit. Ergo anima illa nunquam originali peccato infecta fuit. Aut igitur caro sanctificata fuit ante animationem ; vel saltem in ipso instanti infusionis [1] anima gratiam suscepit per quam immunis a peccato originali esset.

Sed contra, in partibus hominis est talis ordo quod anima est Deo propinquior quam corpus. Sed virtus alicujus agentis prius pervenit ad ea quæ sunt sibi propinquiora, et per ea ad magis distantia. Ergo gratia sanctificationis a Deo venit ad corpus per animam : ergo antequam animaretur sanctificari non potuit.

Præterea, contraria nata sunt fieri circa idem. Sed gratia sanctificationis præcipue originali peccato opponitur. Cum ergo ante animationem in prole peccatum originale esse non possit, quia proprium subjectum culpæ est anima rationalis, videtur quod ante animationem beata Virgo sanctificata non fuerit.

QUÆSTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur, quod nec etiam ante nativitatem ex utero. Sicut enim dicit Augustinus *Ad Dardanum, ep.* CLXXXVII, c. X, col. 844, t. 2, « sanctificatio qua singuli efficimur templum Dei, non nisi renatorum est. » Nemo autem renascitur nisi prius nascatur. Ergo nullus habet gratiam antequam nascatur. Sed sanctificatio est effectus gratiæ. Ergo beata Virgo in utero matris sanctificata non fuit.

2. Si dicatur quod est duplex nativitas, scilicet nativitas in utero, quæ conceptio dicitur, et nativitas ex utero, quæ communiter nativitas nominatur, et beatæ Virginis regenerationem sanctificationis præcessit nativitas in utero, sed non nativitas ex utero : Contra. Dominus Joan., III, 7, generationem spiritualem, quæ est ex aqua et spiritu, vocat secundam, dicens : *Oportet vos nasci denuo.* Sed si duæ nativitates carnales præcessissent, spiritualis non diceretur secunda, sed tertia. Ergo non est duplex nativitas, ut dictum est.

3. Præterea, beatus Hieronymus dicit : « Non mihi credas si tibi aliquid dixero quod ex veteri vel novo Testamento haberi non possit. » Sed de sanctificatione beatæ Virginis in utero nihil dicitur in veteri vel novo Testamento. Ergo non est credendum eam in utero sanctificatam fuisse.

Sed contra, ecclesia non solemnizat nisi pro aliquo sancto. Solemnizat autem nativitatem beatæ Virginis. Ergo beata Virgo sancta nata fuit. Ergo antequam ex utero nasceretur, sanctificata fuit.

Præterea, Lucæ, I, 15, de Joanne Baptista dicitur : *Spiritu sancto replebitur adhuc ex utero matris suæ.* Sed plus gratiæ collatum est beatæ Virgini quam alicui sanctorum, ut in *Littera* ex verbis Augustini dicitur. Ergo beata Virgo adhuc in utero matris Spiritu sancto repleta fuit : ergo et sanctificata.

SOLUTIO I. — Respondeo dicendum, quod, sicut dicit Dionysius, XII cap. *De divin. nom.*, § 2, col. 970, t. 1, « sanctitas est ab omni immunditia libera et perfecta et immaculata munditia ; » unde cum sanctificari sit sanctum fieri, oportet quod sanctificatio emundationem ab immunditia spirituali ponat, prout nunc de sanctificatione loquimur. Emundatio autem a spirituali macula, scilicet culpa, sine gratia esse non potest, sicut et tenebra non nisi per lucem fugatur ; unde sanctificatio tantum ad eos pertinet qui gratiæ capaces sunt : et quia proprium subjectum gratiæ est rationalis natura ; ideo ante infusionem animæ rationalis beata Virgo sanctificari non potuit.

Ad primam ergo quæstionem dicendum, quod nullo modo in parentibus sanctificari potuit, neque etiam in ipso actu conceptionis ejus. Conditio enim spiritualis [2] a parentibus in prolem non transit, nisi sit ad naturam [3] pertinens ; ut grammatica patris in filium non transit, quia perfectio personalis est. Unde et sanctificatio parentum in beatam Virginem transfundi non potuit, nisi curatum

[1] Al. : « confusionis. »
[2] Parm. : « specialis personalis. »
[3] Parm. addit : « corporalem. »

esset in eis non solum id quod personæ est, sed etiam id quod est naturæ inquantum hujusmodi : quod quidem Deus facere potuit, sed non decuit. Perfecta enim naturæ curatio ad perfectionem gloriæ pertinet ; et ideo sic in statu viæ parentes ejus curati non fuerunt ut prolem suam sine originali peccato conciperent[1]; et ideo beata Virgo in peccato originali fuit concepta, propter quod B. Bernardus, *Epist.* CLXXIV *ad Lugdunenses*, col. 242, t. 1, scribit conceptionem illius celebrandam non esse, quamvis in quibusdam Ecclesiis ex devotione celebretur, non considerando conceptionem, sed potius sanctificationem : quæ quando determinate fuerit, incertum est.

Ad primum ergo dicendum, quod si radix est sancta, secundum id quod est radix, et rami sunt sancti ; quia *non potest arbor bona malos fructus facere*, Matth., VII, 18; unde Apostolus vult ibi probare quod si antiqui patres sancti fuerunt per fidem et spem, populus ex eis secundum carnem descendens, sanctus erit, quando corda filiorum convertentur ad patres. Parentes autem beatæ Virginis radix ejus fuerunt per actum naturæ propagationi deservientem. Unde nisi natura in eis sanctificata fuisset, non potuit ex eis sancta proles concipi, sed vitiata propter vitium naturæ in eis remanens. Non autem fuit in eis natura sanctificata.

Ad secundum dicendum, quod gratia sanctificans non omnino directe opponitur peccato originali, sed solum prout peccatum originale personam inficit : est enim gratia perfectio personalis ; peccatum vero originale directe est vitium naturæ ; et ideo non oportet quod gratia sanctificans a parentibus traducatur, si peccatum originale traducatur; sicut et originalis justitia, cui directe opponitur, traducta fuisset.

Ad tertium dicendum, quod concubitus quo beata Virgo concepta fuit, meritorius creditur, non per gratiam omnino purgantem naturam, sed per gratiam perficientem personas parentum; et ideo non oportuit quod in prole concepta, statim sanctitas esset, non propter repugnantiam actus matrimonii ad sanctitatem, sed propter repugnantiam vitii naturæ nondum curati.

SOLUTIO II. — Ad secundam quæstionem dicendum, quod sanctificatio beatæ Virginis non potuit esse decenter ante infusionem animæ, quia gratiæ capax nondum erat, sed nec etiam in ipso instanti infusionis, ut scilicet per gratiam tunc sibi infusam conservaretur, ne culpam originalem incurreret. Christus enim hoc singulariter in humano genere habet ut redemptione non egeat, quia caput nostrum est, sed omnibus convenit redimi per ipsum. Hoc autem esse non posset, si alia anima inveniretur quæ nunquam originali macula fuisset infecta; et ideo nec beatæ Virgini, nec alicui præter Christum hoc concessum est.

Ad primum ergo dicendum, quod hæc verba de Joanne Baptista dicuntur pro tempore illo quando ad ingressum matris Dei exultavit in utero, quod fuit in sexto mense a conceptione ejus, ut verba angeli ostendunt, Luc., I; unde constat quod tunc animam rationalem habebat; et ideo vel per spiritum vitæ non intelligitur anima rationalis, sed respiratio exterioris aeris; vel dicitur spiritus vitæ, si de anima intelligitur, nondum inesse, quia nondum manifestabatur, per modum quo dicuntur res fieri quando innotescunt.

Ad secundum dicendum, quod loquitur de notitia approbationis, quæ quamvis sit tantum habentium gratiam, non tamen est eorum solum quando gratiam habent, sed ab æterno; unde talis notitia potuit esse Hieremiæ ante ejus formationem : non tamen sanctificatio; quæ tamen esse potuit ante egressionem ex utero ; et ideo tempus notitiæ et sanctificationis distinguit Dominus dicens : *Priusquam te formarem in utero*, *novi te; et antequam exires de ventre*, *sanctificavi te*.

Ad tertium dicendum, quod hæc puritas soli homini Deo debebatur, ut ipse quasi unicus redemptor humani generis nulla peccati servitute teneretur, cui competebat omnes a peccato redimere ; unde non hanc puritatem, sed sub hac maximam Virgo mater ejus habere debuit.

SOLUTIO III. — Ad tertiam quæstionem dicendum, quod beata Virgo ante nativitatem ex utero sanctificata fuit, quod colligi potest ex hoc quod ipsa super omnes alios sanctos a peccato purior fuit, ut ex hac *Littera* habetur, veluti divinæ sapien-

[1] Parm. : « concipere possent. »

tiæ mater electa, in quam nihil coinquinatum incurrit, ut dicitur Sap., VII. Unde cum hæc puritas in quibusdam fuisse inveniatur ut ante nativitatem ex utero a peccato mundarentur, sicut de Joanne Baptista, de quo legitur Luc., I, 15 : *Spiritu sancto replebitur adhuc ex utero matris suæ;* et de Hieremia, de quo dicitur Hierem., I, 5 : *Priusquam exires de ventre, sanctificavi te;* non est dubitandum hoc multo excellentius matri Dei collatum fuisse.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Augustini intelligendum est de regeneratione quæ fit per legem communem, quod notatur in hoc quod dicit : *Quia singuli efficimur templum Dei;* hæc enim sanctificatio fit per sacramenta, quæ per ministros Ecclesiæ dispensantur, quorum operationi qui in maternis uteris sunt, subjacere non possunt. Sed Deus sacramentis gratiam non alligavit; unde præter hunc modum in maternis uteris aliquos quodam privilegio sanctificat.

Ad secundum dicendum, quod si regeneratio quæ est per legem communem, sumatur, oportet verbum Domini quod dicitur Joannis, III, 5 : *Nisi quis renatus fuerit*, intelligi de nativitate ex utero quæ simpliciter nativitas dicitur, et hoc ipse textus sonare videtur, cum dicitur : *Ex aqua et spiritu.* Si autem sumatur pro quacumque regeneratione gratiæ, sic oportet intelligi de nativitate in utero. Non tamen oportet quod regeneratio spiritualis quæ est per sacramenta, secunda dici non possit, quia illæ duæ in uno conveniunt, secundum quod contra tertiam dividuntur : utraque enim illarum naturalis est, hæc vero spiritualis.

Ad tertium dicendum, quod quamvis sanctificatio beatæ Virginis in utero expresse in Scriptura veteris et novi Testamenti non legatur; tamen pro certo haberi potest ex his quæ ibi leguntur. Si enim Joannes et Hieremias, qui Christum prænuntiaverunt, sanctificati sunt, multo magis Virgo quæ Christum genuit.

ARTICULUS II.

Utrum beatissima Virgo per sanctificationem in utero fuerit totaliter ab originali mundata [1].

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur, quod per sanctificationem in utero Dei genitrix a peccato originali totaliter mundata non sit. Remota enim macula, reatus remanere non potest. Sed post sanctificationem originalis peccati adhuc reatus mansit in ea : quia si ante mortem Christi defuncta fuisset, divina visione caruisset. Ergo per sanctificationem a macula originali liberata non fuit.

2. Præterea, nihil quod ad virtutem promovet ei subtrahendum fuit cui virtutis perfectio debebatur. Sed fomes ad virtutem promovet; unde et Paulo petenti a se carnis stimulum amoveri, dictum est : *Virtus in infirmitate perficitur*, II Cor., XII, 9. Ergo cum matrem Dei summa virtutis perfectio deceret, fomes ab ea per sanctificationem removeri non debuit.

3. Præterea, in *Littera* Magister dicit, quod caro Christi, antequam conciperetur, obnoxia fuit peccato, sicut et reliqua caro Virginis. Sed caro non est peccato obnoxia nisi ratione fomitis. Ergo per sanctificationem in utero fomes ab ea remotus non fuit.

4. Sed contra, beatæ Virgini aliquid ultra legem communem conferendum fuit. Sed sanctificatio quæ fit per legem communem, aufert culpæ maculam, fomite remanente. Ergo in beata Virgine fomitem ex toto removit.

5. Præterea, corruptio fomitis est causa quare dicere non possumus : Peccatum non habemus : hoc enim Adam in primo statu dicere potuit. Sed, ut ex *Littera* habetur, beata Virgo hoc dicere potuit. Ergo in ipsa fomes non fuit.

QUÆSTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod per sanctificationem in utero, immunitatem a peccato actuali consecuta non sit. Sicut enim dicit [2] Augustinus in lib. *Quæst. vet. et nov. Testam.*, qu. LXXIII, col. 2267, t. 3, Maria per quam gestum est mysterium incarnationis Salvatoris, in morte Domini dubitavit, non tamen in dubitatione permansit. Sed dubitatio de fide peccatum est. Ergo non fuit a peccato omnino immunis.

2. Præterea, Ambrosius dicit *Super.* illud *Luc.*, I : *Spiritus sanctus superveniet in te* : « Spiritus sanctus in virginem superveniens mentem ipsius ab omni sorde vitiorum castificavit. » Sed sordes

[1] III p. *Summ. theol.*, q. XXVII, a. 3 et 4.

[2] Liber *Quæstionum vet. et nov. test.* Augustino abjudicatur.

vitiorum ex peccato consequuntur. Ergo beata Virgo post primam sanctificationem peccavit.

3. Prætera, Augustinus dicit in libro *De perfectione justitiæ*, c. XXI, col. 316, t. 10 : Esse [1] sine peccato, de solo Unigenito in hac vita dici potest. Ergo de beata Virgine dici non potest.

Sed contra, Bernardus, *Epistola* CLXXIV *ad Lugdunenses*, § 5, col. 244, t. 1, dicit : « Puto [2] quod copiosior gratia sanctificationis in ipsam descendit, quæ non solum ortum ejus sanctificavit, sed eam ab omni peccato deinceps custodivit immunem. Ergo per primam sanctificationem immunitatem ab omni peccato consecuta est.

Præterea, Sapientiæ, I, 4, dicitur : *In malevolam animam non introibit sapientia*, *nec habitabit in corpore subdito peccatis.* Sed Dei sapientia non solum animam Virginis intravit, sicut et de ceteris dicitur Sap., VII, 27 : *In animas sanctas se transfert;* sed et corpus ejus inhabitavit, carnem de ea assumens. Ergo in ea nullum peccatum fuit : quod colligi potest ex eo quod dicitur Cant., IV, 7 : *Tota pulchra es, amica mea, et macula non est in te.*

QUÆSTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur, quod per secundam sanctificationem, quæ in conceptione Salvatoris fuit, confirmationem in bono consecuta non fuerit. Quod enim quis jam habet, adipisci ulterius non potest. Sed si beata Virgo ex prima sanctificatione immunitatem a peccato habuit, ex tunc confirmata fuit : non enim certitudo impeccabilitatis habetur nisi per justitiam confirmatam. Ergo per secundam sanctificationem confirmationem gratiæ adepta non est.

2. Præterea, in nullo qui purus viator fuerit liberum arbitrium confirmatum ad justitiam comprobari potest : potentia enim peccandi et potentia moriendi ex eodem passu currere videntur, ut non prius tollatur potentia peccandi quam potentia moriendi. Sed beata Virgo etiam postquam Salvatorem concepit, ante mortem suam pura viatrix fuit. Ergo in ea confirmatio justitiæ non fuit.

3. Item, videtur quod nec tunc penitus a fomite liberata fuerit. Est enim unus effectus fomitis ut infecti fomite originalem culpam in prolem generando transfundant. Sed si per impossible ponatur beatam Virginem alium post Christum ex carnali copula generasse, peccatum originale in illum transfudisset. Ergo in ea aliquo modo post secundam sanctificationem fomes remansit. Sed confirmatio unius oppositorum non potest contingere quamdiu aliquid de opposito remanet. Ergo beata Virgo confirmata non fuit per secundam sanctificationem.

Sed contra, Ambrosius dicit in lib. *De virgin. beatæ Virginis*, c. VI, § 44 et 45, col. 331, t. 3 : « Impossibile [3] fuit uterum Virginis, quem Dei Filius inhabitando consecravit, alienæ copulæ coitu incestari. » Sed eadem ratione nec aliud peccatum in ea esse potuit. Ergo confirmata fuit.

Præterea, ubi est plenitudo lucis, habilitas ad tenebram non remanet. Sed in conceptione Christi beata Virgo tota lumine plena fuit, concipiens illum qui est *Splendor gloriæ Patris*, Heb., I; unde dicitur Ezech., XLIII, 4 et 5 : *Ingressa est* * *gloria Domini templum, et resplenduit.* Ergo post illam sanctificationem confirmata fuit.

* *Majestas Domini ingressa est templum Domini, et ecce repleta erat gloria Domini domus.*

SOLUTIO I.— Respondeo ad primam quæstionem dicendum, quod duplex sanctificatio beatæ Virginis esse dignoscitur : prima qua in utero sanctificata fuit; secunda in conceptione Salvatoris : et quia sanctificatio emundationem a culpa dicit, quæ sine gratia esse non potest, gratiæ autem est firmitatem quamdam facere; ideo effectus sanctificationis in generali est duplex : scilicet emundare, et confirmare : et quantum ad utrumque secunda sanctificatio perfecit primam. In prima enim, secundum quod ab omnibus communiter tenetur, a peccato originali quantum ad maculam et reatum purgata fuit : sed de emundatione ejus a fomite diversimode opinantur. Quidam enim dicunt, quod per primam sanctificationem fomes ex toto sublatus est : quibus [4] contradicit quod in *Littera* ex verbis Damasceni [5] dicitur, quod in secunda sanctificatione supervenit in eam Spiritus

[1] Implicite.

[2] Plenius in textu D. Bernardi.

[3] Non expresse, implicite tamen legitur in dicto libro, cujus est titulus : « de Institutione virginis et S. Mariæ virginitate perpetua. »

[4] Al. : « cui. »

[5] Ex l. III *De fide orth*., c. II, col. 986, t. 1.

sanctus eam purgans : quod non potest intelligi nisi de purgatione a fomite : quia peccatum actuale non commiserat, ut dicit Augustinus, lib. *De nat. et grat.*, cap. xxxvi, col. 267, t. 10. Et ideo alii dicunt quod quantum ad aliquid purgata fuit a fomite in prima sanctificatione, et quantum ad aliquid fomes remansit : quod etiam diversimode distinguitur. Quidam enim dicunt, quod subtractus fuit inquantum est inclinans ad malum ; remansit autem inquantum difficultatem est præbens ad bonum : quos duos fomitis effectus Apostolus notat Roman., vii, 19, dicens : *Non enim quod volo bonum, hoc facio; sed quod odi malum, hoc ago.* Hoc autem non videtur posse stare : quia secundum idem ex quo est pronitas ad unum contrariorum, est difficultas ad alterum ; sive sit habitus aut forma aliqua, sicut gravitas trahit deorsum, et causat difficultatem in ascensu ; sive etiam sit privatio sive defectus, sicut debilitas virtutis motivæ facit pronitatem ad casum, et difficultatem in progressu. Unde non potest esse ut fomes tollatur secundum quod inclinat ad malum, et remaneat secundum quod causat difficultatem ad bonum. Et ideo dicunt alii, quod fomes est corruptio personæ inquantum impellit ad malum, et inquantum facit difficultatem ad bonum; et sic penitus in prima sanctificatione subtractus est a beata Virgine. Est etiam corruptio naturæ, ratione cujus infectio originalis per actum naturæ in prolem transit, et sic remansit post primam sanctificationem; sic tamen ab eo purgata est in secunda, ut prolem sine omni originali peccato conciperet. Hoc etiam non videtur esse conveniens : quia, sicut dictum est [1] in II lib., corruptio originalis quantum ad id quod culpæ est, transit in prolem a patre; quantum vero ad id quod tantum pœnæ est, sicut sunt corporis passibilitates, transit in prolem a matre, quæ materiam ministrat. Unde non videtur esse causa quare Christus conceptus sit sine originali, purgatio matris a fomite secundum quod inficit naturam ejus; sed magis quia sine virili copula natus est : quam causam Anselmus assignat in libro *De conceptu virginali*, cap. xii, col. 446, t. 1. Defectus autem pœnales non necessitate sed voluntate assumpsit. Et præterea, cum idem fomes sit per essentiam qui est naturæ et personæ corruptio, si remanet inquantum est corruptio naturæ, non potest essentialiter tolli fomes personam corrumpens. Unde relinquitur, ut alii dicunt, quod fomes per essentiam post primam sanctificationem remanserit, sed impeditus est per gratiam sanctificantem ne in peccatum inclinaret aut a bono retraheret; contingit enim habitum aliquando ligari ne in actum exire possit, sicut scientia per ebrietatem, ut dicit Philosophus in VII *Ethic.*, cap. v et xii. In secunda vero sanctificatione essentialiter fomes ille subtractus est.

Ad primum ergo dicendum, quod si beata Virgo ante passionem Christi defuncta fuisset, ad Dei visionem non admitteretur, sicut nec alii antiqui patres : quamvis enim in eis remotus esset reatus ad personam pertinens, remanebat tamen reatus naturæ, qui per passionem Christi sublatus est.

Ad secundum dicendum, quod fomes non per se promovet in bonum, sed per accidens, inquantum est in natura corrupta : ex hoc enim quod inclinat ad malum, quæ quidem inclinatio personæ parvum malum est, occasionem præbet vitandi maximum malum, scilicet superbiam. Si tamen hoc malum aliter vitaretur, simpliciter melius esset fomitem non esse : sicut comestio serpentis per accidens juvat, inquantum aliquem a lepra liberat, cujus tamen comestio homini sano simpliciter vitanda est. Et ideo beatæ Virgini, quæ simpliciter sanata fuit a peccato, fomes ad perfectionem virtutis non contulisset, si ad malum eam inclinasset.

Ad tertium dicendum, quod caro Virginis ante conceptionem dicitur fuisse peccato obnoxia propter fomitem, qui essentialiter remanebat quamvis imperditus esset, ut dictum est.

Ad quartum dicendum, quod illa sanctificatio beatæ Virginis excellentior fuit sanctificationibus aliorum : quod sic patet. In sanctificatione enim quæ fit per legem communem in sacramentis, tollitur culpa, sed remanet fomes inclinans ad peccatum mortale et veniale ; sed in sanctificatis ex utero non manet fomes, secundum quod inclinans est ad mortale ; sed tamen remanet inclinatio fomitis ad venialia, ut patet in Hieremia et Joanne

[1] Dist. xxxi, a. 2.

Baptista, qui peccatum actuale habuerunt non mortale, sed veniale. Sed in beata Virgine inclinatio fomitis omnino sublata fuit, et quantum ad veniale, et quantum ad mortale : et quod plus est, ut dicitur, gratia sanctificationis non tantum repressit in ipsa motus illicitos, sed etiam in aliis efficaciam habuit; ita ut quamvis esset pulchra corpore, a nullo unquam concupisci potuit.

Ad quintum dicendum, quod necessitas peccandi saltem venialiter provenit nobis ex inclinatione fomitis, quæ in beata Virgine non fuit fomite ligato, ut dictum est.

Solutio II. — Ad secundam quæstionem dicendum, quod sicut in prima sanctificatione fuit quædam inchoatio emendationis, remoto peccato originali quantum ad culpam, et ligato fomite; ita etiam fuit quædam inchoatio confirmationis : quia per gratiam sanctificantem immunitatem a peccato deinceps consecuta est: quæ quidem immunitas a tribus causabatur; scilicet ex ligatione fomitis, qui ad malum non incitabat; ex inclinatione gratiæ, quæ in bonum ordinabat, quamvis nondum per eam liberum arbitrium esset in fine ultimo stabilitum, sicut est in beatis, qui ad finem viæ pervenerunt; et iterum ex conservatione divinæ providentiæ, quæ eam intactam custodivit ab omni peccato, sicut et in primo statu hominem ab omni nocivo protexisset.

Ad primum ergo contra hoc objectum dicendum, quod dubitatio, quæ sonat infirmitatem fidei, sine peccato esse non potest; nec talis dubitatio in beata Virgine fuit in tempore passionis; sed in ea remansit fides firmissima, etiam apostolis dubitantibus. Sed fuit in ea quædam dubitatio admirationis, dum considerabat eum quem tam digne genuerat, sic ignominiose tractari.

Ad secundum dicendum, quod sordes vitiorum, a quibus in conceptione Salvatoris beata Virgo castificata dicitur, non fuerunt aliqua peccata venialia, sed reliquiæ quædam originalis peccati, sicut recedente habitu adhuc aliquæ dispositiones manent. Vel dicendum, quod castificatio a sordibus vitiorum non intelligitur remotio existentium, sed impedimentum futurarum sordium.

Ad tertium dicendum, quod esse sine peccato dicitur esse proprium Christo, quia ipse nunquam nec actuali nec originali macula infectus est. Sed Virgo mater ejus fuit quidem peccato originali infecta, a quo emundata fuit, antequam ex utero nasceretur : sed a peccato actuali omnino immunis fuit.

Alia duo concedimus.

Solutio III. — Ad tertiam quæstionem dicendum, quod in secunda sanctificatione et emundatio et confirmatio in bono quodammodo consummata est secundum perfectionem vitæ ; sed in assumptione ejus gloriosa consummata est secundum perfectionem patriæ; quod sic patet. In prima enim sanctificatione ablata fuit inclinatio fomitis remanente essentia ejus. In secunda vero fuit extinctus ipse fomes per essentiam, remanentibus adhuc pœnalitatibus ex peccato causatis, a quibus plene liberata fuit per gloriam assumptionis. Similiter etiam est ex parte altera. In prima sanctificatione gratia collata fuit ad bonum efficaciter liberum arbitrium inclinans, quamvis non esset sufficiens ad tollendum flexibilitatem liberi arbitrii in malum, quam etiam homo in primo statu habuit. In secunda vero sanctificatione gratia superaddita fuit, quæ ita potentiam liberi arbitrii impleret ut in contrarium flecti non posset, non quidem tollendo naturam libero arbitrio, sed defectum; sicut materia cæli ex eo quod subsistit formæ quæ omnem privationem ab ea excludit, non est in potentia ad corruptionem. Sed in tertia exaltatione ejus per gratiam perfectam in gloriam transeuntem fini conjuncta est, ex quo perfecta immobilitas causatur.

Ad primum ergo contra hoc objectum dicendum, quod in prima sanctificatione consecuta est immunitatem a peccato, non per gratiam confirmantem, sed per ligationem fomitis ad malum inclinantis, et per custodiam divinæ providentiæ, sine qua, etiam fomite omnino extincto, peccare potuisset, sicut et Adam peccavit, nisi esset in ea gratia consummata.

Ad secundum dicendum, quod potentia peccandi aufertur dupliciter. Vel per hoc quod liberum arbitrium ultimo fini conjungitur, qui ipsum superimplet, ut nullus defectus in eo remaneat; et hoc fit per gloriam; unde in nullo puro viatore sic peccandi potentia solvitur, ut cum ablatione potentiæ peccandi tollatur potentia moriendi, nisi in Christo, in quo dispensative remansit, ad opus redemptionis complendum. Alio modo aufertur per hoc quod gratia tanta infunditur, quæ

omnem defectum tollat; et sic in beata Virgine, quando concepit Dei Filium, ablata est peccandi potentia, quamvis in statu viæ ipsa Virgo remaneret.

Ad tertium dicendum, quod si per impossibile ponatur, beatam Virginem post secundam sanctificationem alium filium ex carnali copula concepisse, ille filius peccatum originale habuisset, non ex parte matris, sed ex parte patris. Si vero ponatur illum patrem pari modo sanctificatum fuisse sicut beata Virgo in sanctificatione secunda, ille filius peccatum originale non habuisset. Vel dicendum secundum aliam opinionem, quod neque in secunda sanctificatione fomes remotus fuit a beata Virgine secundum quod est infectio naturæ. Neque hoc prohibet confirmationem ejus in bono : fomes enim confirmationi opponitur secundum quod est vitium personæ, ad concupiscentiam actualem inclinans.

QUÆSTIO II.

Deinde quæritur de potentia generativa beatæ Virginis ; et circa hoc quæruntur duo : 1° utrum aliquid ad Christi conceptionem active operata sit ; 2° utrum generatio filii ex ea sit naturalis, vel miraculosa.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum Virgo aliquid active ad Christi conceptionem operata fuerit[1].

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod beata Virgo aliquid active in conceptione Christi cooperata sit. Potentia enim pure passiva est receptiva tantum. Sed Damascenus dicit, lib. III *De fide*, cap. II, col. 986, t. 1, ut in *Littera* habetur, quod non tantum dedit Spiritus sanctus Virgini potentiam receptivam Verbi, sed simul etiam generativam. Ergo oportet quod per potentiam generativam intelligatur virtus activa ipsius ; et ita in conceptione Christi aliquid active operata sit[2].

2. Præterea, hoc quod dicitur Luc., I, 35: *Virtus Altissimi obumbrabit tibi*, intelligitur quantum ad collationem alicujus virtutis supra eam quam naturaliter habebat. Sed beata Virgo naturaliter habuit, sicut et aliæ virgines, potentiam generandi per modum passionis, seu receptionis. Ergo potentia quam sibi Damascenus per Spiritum sanctum dicit præparatam, est potentia activa; et sic idem quod prius.

3. Præterea, dicit Augustinus, X *De Genes. ad lit.*, cap. XX, col. 423, t. 3 : « Christus secundum hoc est filius matris quod accepit a matre. » Sed dicitur filius matris secundum humanam naturam. Ergo humanam naturam accepit a matre ; et sic beata Virgo aliquid in conceptione operata est.

4. Præterea, beata Virgo fuit vera mater Christi. Sed non esset vera mater ejus, si tantum materiam ministrasset : non enim dicitur terra proprie mater hominis, quamvis limus, unde formatur homo, de terra sumptus sit : nec similiter dici potest lignum mater scamni, eo quod de eo fit. Ergo beata Virgo non tantum ministravit materiam ad conceptionem Christi, sed aliquid active fecit.

5. Præterea, Commentator, in II *De anima*, com. 27, ponit hanc distinctionem potentiarum animæ : quod potentiæ nutritivæ partis, omnes sunt activæ ; potentiæ sensitivæ, omnes sunt passivæ; in intellectu autem est aliquid activum, ut intellectus agens, et aliquid passivum, ut intellectus possibilis. Sed potentia generativa ad vegetabilem animam pertinet; unde etiam plantis inest. Ergo est potentia activa. Cum ergo per potentiam generativam mater filium concipiat, videtur quod aliquid active in conceptione agat; et sic idem quod prius.

6. Præterea, motus naturalis est cujus principium est infra. Sed generatio filii ex matre, est naturalis. Ergo in ipsa materia quam mater ministravit ad formationem conceptus, est principium aliquod active cooperans ad conceptionem; et sic idem quod prius.

Sed contra, beata Virgo non fuit nisi mater Christi. Sed ad matrem non pertinet nisi ministrare materiam, non autem aliquid active operari, quod est patris. Ergo beata Virgo nihil active ad conceptionem Christi operata est. Media probatur per hoc quod Philosophus dicit, XV *De animalibus*, sive *De gener. anim.*, lib. I, cap. XX : « Vir dat animam, formam, et principium motus ; femina dat corpus et materiam ; sicut accidit

[1] III p., q. XXXII, art. 4 *Summæ theologicæ*.

[2] Parm. : « est. »

in lacte coagulato, quod corpus exit ex lacte, et coagulatio ex coagulo; » et post pauca subdit : « Manifestum est quod mas est operans, et femina patiens; sicut erit scamnum ex carpentario et ligno. »

Præterea, Augustinus dicit, X *Super Genesim ad litteram*, cap. xx, § 35, col. 424, t. 3 : « Christus visibilem carnis substantiam de carne Virginis assumpsit; ratio vero conceptionis non a virili semine, sed longe aliter ac desuper venit. » Sed virtus activa in conceptione dicitur ratio conceptionis. Ergo agens in conceptione Christi fuit tantum desuper, et non in beata Virgine.

Præterea, Anselmus dicit in lib. *De conceptu Virgin.*, cap. xiii, col. 447, t. 1 : « Illud subjectum non creata natura, non voluntas creaturæ, non ulli data potestas producit aut seminat. » Ergo in beata Virgine non fuit naturaliter neque divino dono potentia active[1] corpus Christi producens.

Præterea, nulla virtus creata subito operatur. Sed in conceptione Christi simul et subito factum est quidquid ibi factum est de organizatione, animatione et hujusmodi. Ergo non fuit active nisi per virtutem increatam.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod circa hoc diversimode opinatum est. Quidam enim dicunt in conceptione Christi matrem aliquid active operatam esse; quorum quidam hoc ponunt fuisse per naturalem modum, quidam vero per supernaturale donum. Cum enim beata Virgo vera mater Christi credatur, oportet sibi attribuere totum illud quod matris est. Ad officium autem matris pertinere æstimant ut aliquod principium activum ad conceptionem ministret, et non materiale tantum. Hoc tamen ponitur diversimode. Quidam enim in materia quam mater ministrat, ponunt esse virtutem activam principaliter : tum quia ex commixtione seminum conceptionem fieri ponunt; unde sicut semen viri est activum in generatione, ita et semen mulieris, quamvis non sit in ea tanta efficacia ad agendum : tum etiam quia ponunt conceptam prolem sensificari et vegetari per animam matris, ut sic etiam principalior inveniatur in generatione mater quam pater. Hoc autem Philosophus reprobat in XV *De animalibus*[2]. In his enim quæ habent vitam perfectam, distinguuntur agens et patiens in generatione propter perfectam generationem in eis. In plantis autem quæ imperfectam vitam habent, est in eodem utraque virtus, activa scilicet et passiva : quamvis forte in una planta dominetur virtus activa, et in alia virtus passiva : propter quod dicitur etiam una planta masculina et alia feminina. Cum igitur impossibile sit illud quod est determinatum ut patiens, habere virtutem activam respectu ejusdem, oportet quod femina non sit agens in conceptione, sed tantum patiens.

Et ideo alii dicunt, quod id quod mater ministrat, se habet in generatione sicut materia naturalis. In materia autem naturali non est potentia passiva tantum, alias generatio esset violenta, et non naturalis, sed oportet inesse materiæ ipsam formam quæ per generationem adducenda est, in potentia, et secundum esse incompletum : et ideo non habet perfectam virtutem ad agendum, sed tantum imperfectam; et ideo non potest agere nisi quodammodo excitetur ab agente exteriori, et sic ei cooperetur. Hoc autem non potest stare : quia impossibile est idem esse alterans et alteratum; unde non potest esse quod forma quæ est in aliqua materia, agat in ipsam, sive sit perfecta, sive imperfecta : forma enim quæ per se non existit, non agit, nec proprie patitur, sed compositum agit ratione formæ, et patitur ratione materiæ; et ideo non est possibile quod illa forma imperfecta in agendo cooperetur agenti exteriori. Præterea, agere sequitur ad esse perfectum, cum unumquodque agat secundum quod est in actu; unde oportet quod forma imperfecte existens in materia, prius perficiatur in esse per agens exterius quam detur sibi agere : unde non potest in agendo cooperari ad generationem per quam forma in esse perfectum adducitur. Et præterea, si esset de necessitate matris ut active ad generationem operaretur, beata Virgo non posset dici mater. Cum enim conceptio illa tota sit simul facta, non potuit per aliquam creatam activam virtutem fieri; unde beata Virgo non potuit active operari ad conceptionem; et sic non habuisset illud quod ad matrem pertinet : unde nec mater esset. Nec potest

[1] Parm. : « activa. »

[2] Vel *De gener. animal.*, lib. I, cap. ii et xxi.

dici quod cooperata sit ad introductionem formæ tantum, quæ etiam secundum naturam in instanti inducitur. Inducens enim formam est nobilius quam præparans materiam per alterationem ; et sic Spiritui sancto attribueretur id quod minus est, et Virgini id quod dignius est. Et præterea forma substantialis ad quam terminatur conceptio, est anima, quæ est actus totius et omnium partium ; unde remota ea, ńec os nec caro dicitur nisi æquivoce. Ad animam autem Christi constat nihil active beatam Virginem cooperatam esse.

Et ideo alii dicunt, quod beata Virgo habuit aliquid plus ex supernaturali virtute quam aliæ matres : materia enim quæ ab aliis ministratur, non potest seipsam complete in actum educere, nisi sit agens exterius : sed materia corporis Christi, quam beata Virgo ministravit, hoc habuit ex dono divino, ut posset seipsam formare per virtutem superadditam naturæ. Sed non poterat in instanti hoc fieri ; et ideo, quia decebat conceptionem in instanti esse, prævenit Spiritus sanctus, subito formationem corporis Christi complens, quæ tamen aliter, licet successive, completa fuisset. Istud autem non videtur conveniens. Primo, quia si illa virtus non cooperata est ad formationem corporis Christi, frustra collata est : quod non contingit in operibus naturæ, et multo minus in operibus miraculosis. Secundo, quia beata Virgo non eligebatur ut esset simul pater et mater Christi, sed ut esset mater tantum : unde non oportebat ut in materia quam Virgo ministravit, conjungeretur hoc quod in aliis est ex parte patris et matris. Tertio, quia secundum activam vel passivam potentiam generandi nullus dicitur pater vel mater ; sed secundum quod potentia in actum procedit. Unde si in materia quam Virgo ministravit, fuit potentia activa quæ exigitur ad patrem et matrem sine hoc quod virtus illa operata sit, non diceretur neque pater, neque mater, aut eadem ratione pater et mater, quod absurdum est : nisi forte sufficiat ad esse matrem hoc solum quod materiam ministravit, quod non sufficit ad esse patrem, propter quod mater dicitur et non pater : et hoc quidem videtur esse secundum intentionem Philosophi, secundum quam perfectissime salvatur virginitas matris et vera maternitas ; unde et fidei maxime consona est.

Hanc igitur viam tenendo, dicendum videtur, quod in conceptione prolis invenitur triplex actio. Una quæ est principalis, scilicet formatio et organisatio corporis ; et respectu hujus actionis, agens est tantum pater, mater vero solummodo ministrat materiam. Alia actio est præcedens hanc actionem, et præparatoria ad ipsam ; cum enim generatio naturalis sit ex determinata materia, eo quod unusquisque actus in propria materia fit, sicut in II *De anima*, text. 26, dicit Philosophus, oportet ut formatio prolis fiat ex materia convenienti, et non ex quacumque. Unde oportet esse aliquam virtutem agentem, per quam præparetur materia ad conceptum. Sicut autem dicit Philosophus in II *Phys.*, text. 25, ars quæ operatur formam, principatur et imperat ei quæ præparat materiam, sicut ars compaginans navim ei quæ complanat ligna; et ideo virtus quæ materiam præparat ad conceptum est imperfecta respectu ejus quæ ex materia præparata prolem format. Hæc autem virtus præparans est matris, quæ imperfecta est respectu virtutis activæ quæ est in patre; unde dicit Philosophus in XV *De animalibus*, ut supra, quod mulier est sicut puer qui nondum potest generare. Tertia actio est concomitans, vel sequens actionem principalem. Sicut enim locus facit ad bonitatem generationis ; ita et bona dispositio matricis operatur ad bonam dispositionem prolis, quasi præbens fomentum [1] : et hoc est quod dicit Avicenna in cap. de diluviis : « Matrix non facit nisi ad meliorationem concepti [2]. » Secundum hoc ergo dico, quod in principali actione formationis corporis Christi nihil fuit ex parte beatæ Virginis quod esset activum ; sed id quod beata Virgo ministravit, se habuit materialiter tantum ad hanc actionem ; virtus autem divina fecit totum quod fit in aliis conceptionibus per virtutem seminis quod est a patre ; et ideo Damascenus divinam virtutem dicit quasi divinum semen, ut in *Littera* habetur. In secunda vero et tertia actione beata Virgo active operata est, sicut aliæ matres ; unde et vere mater fuit.

Ad primum ergo dicendum, quod in conceptione Christi fuit duplex miracu

[1] In aliis codd. : « locatum. »

[2] Al. : « generati. »

lum ; unum quod femina concepit Deum, aliud quod virgo peperit filium. Quantum ergo ad primum beata Virgo se habebat ad conceptionem secundum potentiam obedientiæ tantum, et adhuc multo remotius quam costa viri, ut ex ea mulier formaretur. In talibus autem simul dantur actus et potentia ad actum, secundum quam dici posset quod hoc est possibile. Sed quantum ad secundum, habebat Virgo potentiam passivam, naturalem tamen, quæ per agens naturale in actum reduci posset. Unde quantum ad primum dicit : « Potentiam acceptivam Verbi Dei ; » quantum vero ad secundum dicit : « Simul autem et « generativam. » Utramque enim potentiam in actum reduxit Spiritus sancti virtus.

Ad secundum dicendum, quod potentia passiva potest accipi dupliciter : vel secundum substantiam potentiæ ; et sic potentia fuerat ante in beata Virgine ; vel secundum quod potentia passiva suæ operationi conjungitur ; et tale posse non habet patiens nisi ab agente ; sicut dicimus, quod visibile movendo visum, dat sibi posse videre in actu ; et per hunc modum potentiam generandi Spiritus sanctus Virgini dedit.

Ad tertium dicendum, quod Christus accepit humanam naturam a matre, non tamen sicut a principio agente, sed sicut a materiam ministrante.

Ad quartum dicendum, quod præbere materiam simpliciter ad generationem alicujus non facit matrem, sed præbere talem materiam sic præparatam, est id quod matrem facit. In ligno enim non est potentia naturalis ut ex eo fiat scamnum, cum per agens naturale in actum non compleatur : similiter nec in limo terræ ut ex ea fiat homo ; unde quod inducitur, non est simile.

Ad quintum dicendum, quod potentia generativa activa est ; sed hæc potentia est perfecte in viro, unde ejus actio se extendit usque ad formationem generati ; in femina autem est imperfecta ; unde non extendit se ejus actio nisi ad præparationem materiæ.

Ad sextum dicendum, quod cujuslibet motus naturalis principium est in eo quod movetur, non tamen eodem modo, ut in II *Physic.*, com. 3 et 4, dicit Commentator. In quibusdam enim est principium activum, ut in motu gravium et levium ; in quibusdam vero principium passivum, ut in generatione simplicium corporum. Unde et Philosophus naturam, quam principium motus in eo quod movetur definit, statim subdividit in materiam et formam. Unde non oportet, quamvis generatio perfecti animalis sit naturalis, quod in materia quam femina ministrat, sit principium activum, sed passivum tantum.

ARTICULUS II.

Utrum generatio Christi ex Virgine sit naturalis vel miraculosa [1].

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur, quod generatio Christi ex Virgine sit naturalis. Filiatio enim nativitatem consequitur. Sed Christus dicitur naturalis filius matris, sicut et naturalis filius Patris, ut dicit [2] Augustinus in lib. *De fide ad Petrum*, cap. II, Ergo generatione naturali nascitur ex matre.

2. Præterea, virtus naturalis passiva completa ab agente naturaliter exit in suam operationem, sicut visus motus a colore naturaliter videt. Sed in beata Virgine fuit naturalis potentia ad generandum, quamvis incompleta, ut ex dictis patet. Ergo postquam fuit perfecta virtute Spiritus sancti, naturaliter generavit.

3. Præterea, in illuminatione cæci quamvis potentia visiva miraculose detur, tamen post acceptam potentiam naturaliter videt. Sed Spiritus sanctus Virgini potentiam generativam dedit. Ergo postea naturaliter generavit.

4. Præterea, si generatio Christi ex Virgine esset miraculosa, sicut formatio hominis de limo terræ ; tunc ita se haberet materia quam Virgo ministravit ad Christum, sicut limus de terra sumptus ad Adam. Sed talis materia non sufficit ad rationem matris, ut prius dictum est. Ergo beata Virgo non esset vera mater Christi ; quod dicere est hæreticum.

5. Præterea, operatio miraculosa non est ab aliqua creatura. Sed vere dicitur quod Virgo genuit Christum. Ergo generatio talis non est miraculosa.

Sed contra, Dionysius dicit in *Epistola* IV *ad Caium*, col. 1071, t. 1, de Jesu loquens :

[1] III p. *Summ. theol.*, q. XXXIII, a. 4.

[2] Fulgentius, col. 675.

Super homines, » inquit, « operatur ea quæ sunt hominis; et hoc monstrat Virgo supernaturaliter concipiens, et aqua instabilis, materialium et terrenorum pedum sustinens gravitatem. » Sed hoc quod fit supernaturaliter, dicimus esse miraculosum. Ergo conceptio Christi ex Virgine miraculosa fuit.

Præterea, Anselmus dicit in lib. *De conceptu Virginis*, cap. XXIII, col. 455, t. 1 : « Spiritus sanctus virtus Altissimi de muliere virgine virum [1] virginem mirabiliter propagavit. Ergo generatio Christi ex Virgine miraculosa est.

Præterea, sicut est contra naturæ ordinem ut cæcus videat; ita etiam ut virgo manens virgo pariat. Sed illuminationem cæcorum dicimus miraculosam esse. Ergo et conceptio Christi ex Virgine miraculosa est.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod præter unionem duarum naturarum in unam hypostasim, quæ completa est in conceptione Christi, quæ est miraculum omnium miraculorum, est etiam aliud miraculum ut virgo manens virgo concipiat hominem, necdum [2] Deum. Ad hoc enim quod generatio aliqua naturalis dicatur, oportet quod fiat ab agente naturaliter, et ex materia naturali ad hoc proportionata. Quodcumque autem horum defuerit, non potest dici generatio naturalis, sed miraculosa, si virtute fiat supernaturali. Agens autem naturale, cum sit finitæ virtutis, non potest ex materia non naturaliter proportionata effectum producere: agens vero supernaturale, cum sit infinitæ virtutis, potest ex utraque materia operari, naturali scilicet et non naturali; et ideo duobus modis contingit esse miraculum. Uno modo quando neque agens est naturale, neque materia naturaliter proportionata ad talem formam, ut patet in formatione hominis de limo terræ. Alio modo quando materia est naturalis, sed agens est supernaturale, ut quando aliquis miraculose a febre sanatur: corpus enim hominis est naturalis materia sanitatis, quæ per supernaturale agens confertur ei. Et similiter fuit in conceptione hominis Christi. Materia enim quam Virgo ministravit, fuit materia ex qua naturaliter corpus hominis formari potuit; sed virtus formans fuit divina. Unde simpliciter dicendum est, conceptionem illam miraculosam esse, naturalem vero secundum quid: et propter hoc Christus dicitur naturalis filius Virginis, quia naturalem materiam ac ejus conceptum præparavit.

Inde patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod quando potentia passiva completur per operationem naturalis agentis, tunc operatio sequens est naturalis. Hoc autem non fuit in proposito; et ideo ratio non sequitur.

Ad tertium dicendum, quod cæco nato illuminato datur potentia visiva sine omni dispositione contraria visioni; et ideo operatio seu visio sequens est naturalis. Sed potentia generandi data est Virgini manente virginitate, quæ est dispositio contraria ad conceptum : et ideo sicut potentia miraculose data est, ita et actus sequens miraculosus fuit. Vel dicendum, cæco illuminato datur potentia passiva, cujus operatio est per hoc quod movetur ab agente naturali, scilicet colore; et ideo ipsa naturalis est. Sed Virgini dicitur data potentia generativa per hoc quod mota est ejus potentia passiva ad generandum ab agente supernaturali; et ideo operatio sequens est miraculosa.

Ad quartum dicendum, quod formatio hominis de limo terræ fuit miraculosa quantum ad agens et quantum ad materiam; et ideo non est simile de utroque.

Ad quintum dicendum, quod beata Virgo dicitur genuisse Christum, non sicut principium activum ad generationem præbens, sed sicut ministrans materiam naturalem; unde non est inconveniens quod generatio illa miraculosa fuerit. Operatio vero miraculosa non est alicujus creaturæ sicut agentis, est tamen alicujus creaturæ sicut materiæ, ut patet ex eo quia miraculose ex aliqua creata materia Deus quandoque aliquid facit.

QUÆSTIO III.

Deinde quæritur de annuntiatione facta per angelum ad beatam Virginem; et circa hoc quæruntur duo; 1° de convenientia annuntiationis ; 2° de convenientia nuntii.

[1] « Virginem » deest apud Migne.

[2] Parm. omittit : « necdum. »

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum conveniebat Virgini[1] *Salvatoris conceptionem nuntiari*[2].

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non oportebat Virgini Salvatoris annuntiari conceptionem. Ipsa enim fidem habebat. Sed semper ad fidem pertinuit credere incarnationem futuram. Ergo non oportebat ulterius quod per modum annuntiationis sibi patefieret.

2. Præterea, sicut dicit Gregorius, *Homil.* XXVI *in Evang.*, § 1, col. 1197, t. 2, fides non habet meritum cui humana ratio præbet experimentum. Sed in collocutione angeli ad Virginem quædam persuasiva ratiocinatio facta est. Ergo meritum fidei in ipsa vel evacuavit vel diminuit, quod videtur inconveniens.

3. Præterea, in his quæ sine hominis arbitrio Deus in homine complet, non requiritur aliquis consensus ex parte hominis. Sed prophetia prædestinationis est de his quæ sine nostro complentur arbitrio, ut habetur ex Hieronymo[3] in Gloss. *ord.*, Matth., I super illud : *Ecce Virgo in utero habebit*, col. 71, t. 2 ; cujusmodi dicit esse hanc prophetiam Isai., VII, 14 : *Ecce Virgo concipiet.* Ergo non requirebatur aliquis consensus ex parte Virginis, ratione cujus oporteret annuntiationem fieri.

Sed contra, majoris sapientiæ ostensivum est miraculum factum in conceptione Christi ex virgine quam in conceptione Joannis ex sterili. Sed conceptio Joannis per angelum prænuntiata fuit, ne fortuito, sed ex Dei providentia accidere putaretur. Ergo multo amplius conceptionem Christi annuntiatio præcedere debuit.

Præterea, in conceptione Christi est factum quoddam matrimonium per indivisibilem conjunctionem divinæ et humanæ naturæ. Sed in matrimonio requiritur consensus, qui per verba nuntiorum et requiritur et reconciliatur. Ergo et decuit ut Deus per angelum suum consensum exquireret Virginis, de qua humanam naturam assumeret in unitate personæ[4].

QUÆSTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur, quod annuntiatio non fuerit per modum corporalis visionis. Ut enim dicit Augustinus, XII *Super Genes.*, cap. XXIV, col. 474, t. 3, inter tria visionis genera, quæ sunt corporale, spirituale, et intellectuale, intellectualis visio est præstantior. Sed quod dignius est, matrem Dei magis decet. Ergo per intellectualem visionem, et non per corporalem, facta est annuntiatio.

2. Præterea, apparitiones corporales angelorum eo quod insolitæ sunt, et præter communem cursum naturæ, inter signa et mirabilia computari possunt. Signa autem data sunt non fidelibus, sed infidelibus, ut dicit Apostolus, I Corinth., XIV. Cum igitur beata Virgo fidelissima fuerit, non videtur ad eam apparitio corporalis angeli fuisse facta[5].

Sed contra, Luc., I, super illud : *Quæ cum audisset turbata est*, dicit[6] Glossa Ambrosii : « Trepidare virginum est, et omnem[7] viri ingressum pavere, omnesque viri affatus vereri. » Non autem hoc virginibus efficitur ex intellectuali consideratione viri vel ex imaginatione, sed ex corporali aspectu. Ergo angelus in corporali visione Virgini apparuit et eam collocutus est.

Solutio I. — Respondeo dicendum ad primam quæstionem, quod congruum fuit Virgini suam conceptionem annuntiari, multis de causis. Primo, quia cum mens Deo sit vicinior quam corpus, non decebat ut Dei sapientia ejus uterum inhabitaret sine hoc quod mens ejus cognitione summæ sapientiæ resplenderet ; et ideo non decuit eam ignorare quod in ea fiebat, sed oportuit hoc sibi annuntiari. Secundo, quia ipsa futura erat certissima testis inusitatæ conceptionis ; unde oportuit quod de tam magno mysterio per annuntiationem erudiretur. Tertio, quia Deus non diligit coacta sed voluntaria servitia, ut qui obsequuntur ex ipso ministerio mereantur. Unde cum beata Virgo singulariter et excellenter in Dei ministerium eligeretur, quem in utero portavit, lacte aluit, et brachiis bajulavit, decuit

[1] Nicolai omittit : « Virgini. »
[2] III p. *Summ. theol.*, q. XXX, a. 1.
[3] Sub Hieronymi nomine citat Glossa, ut videre est, licet non legatur apud Hieronymum.
[4] Parm. omittit : « in unitate personæ. »
[5] Al. : « ad apparitionem corporalem angeli fuisse factam. »
[6] Non legitur in Gl. *ord.*, apud Migne, sed habetur in Ambr. *Commentario super Lucam*, § 8, col. 1636, t. 2.
[7] Migne : « ad omnes viri ingressus pavere. »

ut consensus ejus angelo nuntiante requireretur, quem humiliter præbens, ad obsequium se sedulam et promptam obtulit, dicens : *Ecce ancilla Domini*.

Ad primum ergo dicendum, quod non erat determinate sub fide cadens tempus incarnationis, et per quam virginem hoc esset implendum; unde de hoc instruenda erat per annuntiationem. Incarnationem enim futuram esse, quod antiquorum fidei subjacebat, firmissima fide tenebat.

Ad secundum dicendum, quod allocutio angeli non ex humana ratione persuasit, sed ex omnipotentia divina, cui fides maxime innititur : dixit enim : *Non erit impossibile apud Deum omne verbum*.

Ad tertium dicendum, quod ea de quibus est prophetia prædestinationis complentur sine nostro arbitrio causante; non tamen oportet quod sine arbitrio consentiente.

Solutio II. — Ad secundam quæstionem dicendum, quod convenientisssime per corporalem visionem annuntiatio facta est. Primo, ut annuntiatio esset certior. In his enim quæ visibiliter cernimus minus decipimur. Secundo, quia, ut dicit Dionysius in *Epistola* ix *ad Titum*, § 1, col. 1107, t. 1, hæc est causa quare nobis divina per corporales figuras proponuntur, ut utraque vita hominis secundum suam proprietatem divina cognitione illuminetur; sensitiva scilicet, imaginatione figurarum; intellectiva vero, contemplatione spiritualis veritatis. Similiter etiam decuit ut Virginis aspectus uterque suo modo nobilitaretur, interior scilicet per revelationem tanti mysterii, et exterior per corporalem angeli visionem. Tertio, quia annuntiatio debebat proportionari ei quod annuntiabatur. Annuntiabatur autem visibilis missio Filii Dei in mundum; unde decenter angelus nuntians corporali visione apparuit.

Ad primum ergo contra hoc objectum dicendum, quod quamvis intellectualis visio sit melior corporali, tamen utraque simul efficacior invenitur quam altera, propter connaturalitatem humanæ cognitionis ad sensum.

Ad secundum dicendum, quod corporalis apparitio ad Virginem facta est, non propter confirmationem fidei, sed propter significationem mysterii, vel propter dignitatem ipsius, ut sibi singulari modo divina panderentur.

ARTICULUS II.

Utrum annuntiatio debuit fieri per angelum [1].

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur, quod annuntiatio per angelum fieri non debuit. Missio enim qua Filius mittitur ut sit homo, est excellentior ea qua mittitur ut sit cum homine, ex parte effectus. Sed missio qua mittitur in mentem ut sit cum homine, non completur mediante angelo, qui menti non illabitur, ut in II lib., ix dist. dictum est. Ergo nec quando missus est ut esset homo, oportuit per annuntiationem angeli fieri.

2. Præterea, superior non instruitur per inferiorem. Sed beata Virgo fuit angelis superior quia Deo acceptior. Ergo non debuit sibi per angelum Christi conceptio nuntiari.

3. Præterea, ordo reparationis debet respondere ordini primæ conditionis. Sed in prima conditione præceptum divinum ad mulierem per virum venit. Ergo et per aliquem virum prophetam annuntiari debuit Virgini conceptio filii.

Sed contra est quod dicitur in *Littera* : *Missus est Gabriel Angelus*.

Præterea, ut probat Dionysius, iv cap. *Cælest. hierar.*, § 2 et 3, col. 179, t. 1, angeli sunt medii inter Deum et nos. Sed ab uno extremo in aliud devenitur per medium. Ergo ea quæ beatæ Virgini divinitus nuntianda erant, per angelum nuntiari decuit.

QUÆSTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod angelus nuntians fuerit de supremis ordinibus. Dicit enim Gregorius in *Homil. de centum ovibus*, § 8, col. 1250, t. 2 : Summum nuntium mitti decuit, qui summum omnium nuntiaret. Sed illi qui sunt in ordine Seraphim, sunt summi inter angelos. Ideo per aliquem eorum annuntiatio facta est.

2. Præterea, Hieronymus dicit, quod ista est quæstio inferiorum angelorum mysterium incarnationis non plene cognoscentium, quæ ponitur Isai., lxiii, 1 : *Quis est iste qui venit de Edom?* Sed non potuit nuntiari mysterium incarnationis nisi per illos quibus plene revelatum est.

[1] III p. *Summ. theol.*, q. xxx, a. 2.

Ergo annuntiatio per aliquem de supremis angelis facta est.

Sed contra est quod Ecclesia cantat in festo Purificat. : « Gabrielem archangelum scimus divinitus te esse affatum. » Ordo autem archangelorum est penultimus cælestis hierarchiæ, ut patet ex Gregorio, ubi supr., et ex Dionysio, c. IX *Cæl. hier.*, col. 258, t. 1. Ergo angelus nuntians non fuit de supremis ordinibus.

Solutio I. — Respondeo dicendum ad primum quæsitum, quod annuntiatio per angelum facta est : cujus ratio multipliciter accipi potest. Primo, quia ut dicit [1] Hieronymus, « Angelis est cognata virginitas; » unde decuit ut ad virginem nuntiandam angelus mitteretur. Secundo, quia perditio humana initium sumpsit ex hoc quod diabolus mulierem allocutus est; unde dicit Beda[2] : « Congruum apparet ad humanæ naturæ reparationis exordium ut angelus Virginem alloqueretur. » Tertio, quia ille annuntiabatur qui est Rex hominum et angelorum : et ejus nativitas sicut in salutem hominum fuit, ita et in reparationem ruinæ angelicæ : et ideo decuit ut tam homines quam angeli huic mysterio ministerium exhiberent.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis quando Filius in mentem mittitur, angelus in mentem non illabatur; tamen Filio venienti obsequitur præparans mentem purgando, illuminando, et perficiendo ad divinæ sapientiæ susceptionem. Ita etiam et quando Filius in carnem missus est, angelus non venit ut carnem assumeret, sed ut Virginem instrueret, de qua caro assumenda erat.

Ad secundum dicendum, quod quamvis beata Virgo superior angelis fuerit secundum acceptionem divinæ prædestinationis, tamen eis inferior erat quantum ad statum : quia ipsa in statu viæ erat, angeli autem in statu patriæ. Unde non est inconveniens quod angelus Virginem instrueret.

Ad tertium dicendum, quod in prima conditione mulier prima non accepit divinum præceptum nisi per illum virum qui erat principium totius carnalis generationis; unde hoc solum debetur homini Christo, qui est spiritualis regenerationis principium, ut matrem doceat ex qua vita spiritualis in omnes quodammodo processit.

Solutio II. — Ad secundam quæstionem ergo dicendum est quod angelus nuntians non fuit de suprema nec de media hierarchia, sed de infima; nec de primo ordine ejusdem hierarchiæ, sed de medio, qui est ordo archangelorum. Cujus ratio multiplex patet : primo, quia cum Christus nasceretur, ut inordinationem quæ in angelis acciderat repararet, decuit ut in sua conceptione ordo ille cælestis hierarchiæ maxime servaretur, ut scilicet supremi angeli mediantibus infimis homines illuminarent. Secundo, ut tantum mysterium incarnationis communius[3] esset[4]. Cum enim inferiores angeli agant secundum id quod a superioribus recipiunt, et non[5] e converso, dum inferiores angeli nuntiant, annuntiatio per superiores ad inferiores expletur : quod non esset, si superiores immediate annuntiarent. Tertio, quia sic salvatur proprietas ordinum, sicut in II, IX dist. dictum est. Infima enim hierarchia officium habet dirigendi homines secundum quamdam limitationem; vel unius provinciæ sicut ordo Principatuum; vel unius hominis, sicut ordines Angelorum et Archangelorum : sed differunt : quia ad Angelos pertinet dirigere in actibus alicujus hominis qui ad ipsum tantum pertinent; unde dicuntur minima nuntiare : ad Archangelos vero pertinet dirigere in actibus alicujus hominis, qui tamen in totam multitudinem redundant; unde et medii sunt inter Principatus et Angelos; quod et eorum nomen ostendit; dicuntur enim Archangeli, quasi principes Angeli. Quia ergo consensus beatæ Virginis, qui per annuntiationem requirebatur, actus singularis personæ erat in multitudinis salutem redundans, immo totius humani generis, angelus nuntians de ordine Archangelorum esse debuit, et inter eos summus.

Ad primum ergo contra hoc objectum dicendum, quod Gregorius non intelligit summum simpliciter, sed summum inter angelos, secundum quod quilibet Archangelus summus nuntius dici potest : quod patet ex hoc quod præmittit : Archangeli dicuntur quasi summi nuntii.

[1] Sic in *Serm. de Assumptione*, § 5, col. 126, t. 11, inter opera spuria Hieronymi; et legitur etiam in *Serm.* CXLIII, col. 583, operum Petri Chrysologi.

[2] Parm. : « in c. I *Luc.*, » ubi non legitur.

[3] Parm. : « conveniens. »

[4] Al. : « ut mysterium incarnationis tantum conveniens esset. » Nicolai omittit : « tantum. » Forte : « totum conveniens esset. »

[5] Al. deest : « non. »

Ad secundum dicendum, quod angeli inferiores non penitus mysterium incarnationis ignoraverunt; sed quia non totam profunditatem consilii divini super salutem humani generis capere poterant, inquirebant plenius edoceri, et de hoc in II lib., XI dist. plenius dictum est.

EXPOSITIO PRIMÆ PARTIS TEXTUS.

Virtus Altissimi obumbrabit tibi. Virtus Altissimi, secundum expositionem Damasceni sequentem intelligitur Filius, de quo Corinth., I, dicitur: *Christum Dei virtutem, et Dei sapientiam;* ut sic in verbis angeli prænuntietur duarum personarum adventus in Virginem, scilicet Spiritus sancti ad purgandum et potentiam generativam præstandum, et Filii ad carnem assumendum: propter quod dicit: *Obumbrabit tibi virtus.* Virtus enim Altissimi per susceptionem nostræ infirmitatis obumbrata est. Vel dicitur: *Obumbrabit tibi*, ad signandum extinctionem omnimodam fomitis: quia per adventum Filii in ipsam omnes reliquiæ fomitis ab ea extirpatæ sunt; et hæc extirpatio obumbratio dicitur, sicut et fomes incendium: umbra enim [1] contra æstum refrigerium præstat.

« Sicut divinum semen. » Non dicit simpliciter « semen, » ut caveret errorem Apollinaristarum qui ponebant Spiritum sanctum in uterum Virginis vere sicut semen venisse. In hoc tamen similitudinem seminis habet quod sicut semen est activum in generatione, ita et Spiritus sanctus in conceptione Christi, vel Filius quem virtutem Altissimi dicit.

« Nostræ antiquæ aspersionis: » non quantum ad vetustatem culpæ, sed pœnæ.

« Per Spiritum sanctum creans. » Contra, creare est ex nihilo aliquid facere. Sed corpus Christi de materia formatum est. Ergo non est per Spiritum sanctum in conceptione creatum. Sed dicendum, quod creatio hic large accipitur pro qualibet operatione supernaturali, quæ ipsius tantum Dei est.

uoniam osi nos. *Si dixerimus* quia peccatum non habemus, nos ipsos seducimus*, I Joan., I, 8. Videtur instantia esse de puero baptizato, et de adulto, qui statim vere confessus est. — Sed dicendum, quod ad hoc ut veritatem in omnibus habeat dictum Apostoli, dupliciter potest accipi. Uno modo ut per peccatum non tantum intelligatur macula et reatus peccati, sed etiam causa et sequela peccati. In puero enim baptizato et adulto pœnitente manet fomes incitans ad peccandum, et ulterius aliquæ dispositiones ex actuali peccato relictæ; in Christo autem neutrum horum fuit: caro enim ejus sine corruptione fomitis concepta est; et cum peccatum non fecerit, reliquiæ peccati in eo non fuerunt: similiter nec in beata Virgine, quæ immunis a peccato actuali fuit; fomes autem etsi essentialiter in ea remansit post primam sanctificationem, tamen ut ligatus, et non ut incitans ad peccatum, ut dictum est. Alio modo potest verificari, ut intelligatur etiam de peccato actuali quoad reatum et maculam. Etsi enim homo ad breve tempus sine actuali peccato esse possit, non tantum diu sic perseverare potest, ut saltem in veniale peccatum non cadat; ut sic hoc verbum « habemus » non determinatum, sed confusum præsens importet. In Christo vero et matre ejus nullo modo peccatum actuale locum habuit, nec mortale nec veniale.

DIVISIO SECUNDÆ PARTIS TEXTUS.

Postquam ostendit Magister conditionem carnis assumptæ, et matris de qua assumpta est, hic movet quasdam dubitationes circa determinata; et dividitur in duas partes: in prima movet dubitationem circa propagationem carnis Christi ex remotis parentibus, scilicet Abraham et Adam; in secunda movet dubitationem circa conceptionem carnis ejus in proxima matre, ibi: « Illi autem sententiæ qua supra diximus, carnem Verbi non ante fuisse conceptam quam assumptam, videtur obviare quod Augustinus ait. » Circa primum tria facit: primo movet dubitationem; secundo solvit eam, ibi: « Quia ea decimatione sicut Abraham minor Melchisedech ostenditur.... ita et leviticus ordo; » tertio ex solutione elicit quamdam conclusionem, ibi: « Quocirca primitias nostræ massæ recte assumpsisse dicitur Christus. » Secunda dubitatio dividitur in quæstionem et solutionem. Solutio incipit ibi: « Sed alia ratio illius dicti extitit. »

[1] Al.: « autem. »

QUÆSTIO IV.

Hic est duplex quæstio. Prima de propagatione carnis Christi ex antiquis patribus. Secunda de propagatione ejus ex matre.

Circa primum quæruntur tria : 1° utrum caro Christi in antiquis patribus fuerit peccato obnoxia, vel ab alia eorum carne secundum differentiam puritatis et infectionis distincta ; 2° utrum caro Christi fuerit in antiquis patribus secundum quantitatem aliquid determinatum, et materialiter in eis existens ; 3° utrum Christus singulariter habeat inter filios Abrahæ ut in eo decimatus non sit.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum caro Christi in antiquis patribus fuerit peccato obnoxia[1].

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod caro Christi in antiquis patribus peccato infecta non fuerit. Corpus enim cæleste non inficitur nec alteratur ex conjunctione ad aliud corpus. Sed corpus Christi naturæ cælestis fuit : quod videtur ex hoc quod dicitur de ipso Joan., III, 31 : *Qui de * cælo venit super omnes est.* Ergo caro Christi in antiquis patribus infecta esse non potuit.

2. Præterea, in *Littera* dicitur, quod Christus primitias nostræ carnis assumpsit. Sed caro humana in primo statu infecta non fuit. Ergo Christus assumpsit carnem nunquam prius infectam.

3. Præterea, Augustinus, X *Super Gen. ad lit.*, cap. XX, § 36, col. 424, t. 3, dicit, quod natura humana semper habuit simul cum vulnere vulneris medicinam. Sed quod est corruptum, non potest corruptionis esse medicina. Ergo in humana natura semper fuit aliquid non corruptum vel infectum, unde caro Christi formata est, quæ medicina facta est totius humani generis.

4. Præterea, nihil sanatur a corruptione, nisi in eo aliquid incorruptum remanserit ; sicut in ægritudine animalis, cum cor remaneat sanum, ejus virtute membra prius ægra sanantur. Sed corruptio humani generis sanabilis fuit. Ergo in humana natura aliquid incorruptum remanserat. Sed nihil est mundius in humana natura quam caro Christi. Ergo illud de quo formata est caro Christi nunquam in patribus fuit infectum.

5. Præterea, in divinam sapientiam nihil coinquinatum incurrit, ut dicitur Sap., VII. Sed Christus est Dei virtus, et Dei sapientia, ut dicitur I Cor., I. Ergo caro ejus nunquam coinquinata fuit.

Sed contra est quod Magister in *Littera* dicit, carnem Christi, priusquam assumeretur, peccato fuisse obnoxiam : et idem habetur ab Hugone de sancto Victore in lib. II *De sacramentis*, part. I, cap. VII, col. 389, t. 2.

Præterea, caro Christi non processit ab Abraham nisi per semen ex quo conceptus est Isaac. Sed semen illud propter carnalem coitus concupiscentiam pollutum est originali infectione. Ergo caro Christi, antequam assumeretur, infecta fuit peccato originali.

Præterea, distinctio qualitatis præsupponit distinctionem naturæ subjectæ ; cum contraria non sint simul in eodem, nec ex eisdem principiis causentur. Sed caro Christi non fuit distincta secundum naturam a carne parentum, a quibus propagata est. Ergo nec secundum qualitatem puritatis et impuritatis ; et sic idem quod prius.

Respondeo dicendum, quod circa hoc fuit duplex hæresis.

Una illorum qui dixerunt, corpus Christi non esse formatum ex eodem ex quo alia caro hominum formatur ; sed quod Filius Dei corpus cæleste secum attulit, et hoc modo per uterum Virginis transivit, nihil ex ea sumens. Hoc autem est hæreticum dupliciter. Primo, quia derogat veritati Scripturæ, quæ Christum ex muliere factum et natum dicit ; non enim ex ea factus diceretur, nisi ex ea aliquid traxisset unde materialiter ejus caro fieret ; et sic nec beata Virgo mater Dei dici posset. Secundo, quia derogat veritati humanitatis Christi. Cum enim omnis forma determinatam materiam requirat, si corpus Christi formaretur ex materia alterius generis ab illa materia de qua formatur corpus alterius hominis, non esset corpus ejusdem speciei cum corporibus aliorum hominum ; et ita homo æquivoce diceretur, cum sit essentialis pars hominis.

Alius error fuit dicentium, quod caro Christi secundum quod in parentibus erat,

[1] III p. *Summ. theol.*, q. XXXI, a. 7.

infecta non fuit. Dicunt enim, quod peccante Adam, Deus conservavit in illo aliquid incorruptum et non infectum, per quod humana natura sanari posset : et hoc quidem transfusum est sine aliqua infectione usque ad beatam Virginem, et exinde formatum est corpus Christi. Hoc autem erroneum reputatur præcipue propter duo. Primo, quia secundum hanc positionem Christus non esset vere filius virginis, nec vere ex stirpe alicujus patrum progenitus, nisi solum ex Adam : illa enim pars quæ incorrupta in humana natura remansit in hominibus aliis ab Adam, fuisset quasi extraneum ab eis, soli autem Adæ connaturale quantum ad primum statum. Secundo, quia tollitur congruus satisfactionis ordo. Sicut enim non erat decens ut pro Adam et ejus successione corrupta aliquis satisfaceret qui ex illo genere non esset; ita etiam non esset congruum ut naturam infectam satisfaciendo sanaret Dei Filius, nisi hoc ipsum quod prius infectum fuerat, assumpsisset.

Et ideo dicendum est, quod caro Christi, secundum quod fuit in patribus, et etiam in ipsa beata Virgine, peccato infecta fuit antequam [1] assumeretur ; sed in ipsa assumptione ab omni infectione peccati purgata est, ut secundum quod est actu caro Christi, in ea nihil maculæ inveniatur.

Ad primum ergo dicendum, quod Christus dicitur de cælo venisse, non ratione naturæ assumptæ, quasi anima vel corpus ejus prius in cælo fuerit assumpta et postmodum per uterum Virginis ad nos pervenerit ; sed quantum ad personam assumentem, quæ quidem de cælo ad nos venisse dicitur, non loci [2] mutatione, sed visibilis naturæ assumptione.

Ad secundum dicendum, quod Christus dicitur primitias nostræ carnis assumpsisse, non secundum identitatem rei, ut scilicet natura carnis quam assumpsit, semper in conditione primi status remanserit, sed quantum ad similitudinem ; quia caro assumpta, prout consideratur actu caro Christi, sine infectione culpæ fuit, sicut et caro primi hominis ante peccatum, ut Magister in *Littera* exponit.

Ad tertium dicendum, quod caro Christi in Abraham non fuit ut medicina vulneris in actu, sed solum in potentia, secundum scilicet quod ex eo propagari poterat illa caro ex qua medicina nostri vulneris facta est : et ideo non oportet quod fuerit ibi actu sine infectione vulneris, sed solum in potentia secundum ordinem quo caro Christi ex ea propaganda erat.

Ad quartum dicendum, quod aliquod corruptum est reparabile dupliciter. Vel secundum potentiam passivam tantum : et sic oportet ut remaneat in eo aliquid non corruptum, idest non per corruptionem annihilatum, sicut dicitur contrarium corrumpi per adventum contrarii : oportet enim subjectum remanere cum possibilitate ad salutem quæ recuperanda est. Vel secundum potentiam passivam et activam simul, sicut homo infirmus curabilis est quandoque virtute activa naturæ suæ ; et quia idem non patitur a seipso, necesse est ut in eo quod sic reparabile est, sit aliqua pars non corrupta, nec corruptioni subjecta, sicut cor. Dicendum est ergo quod humana natura non erat reparabilis nisi secundum potentiam passivam tantum ; et ideo non oportuit quod in ipsa remaneret aliqua pars corruptioni non subjecta ; sed sufficit quod in ea remanserit id quod naturæ est cum possibilitate ad reparationem, subjectum tamen corruptioni.

Ad quintum dicendum, quod caro Christi actu existens caro Christi, nullo modo fuit infecta ; ejus enim emundatio a præcedenti infectione saltem intellectu præcedit assumptionem ; unde in divinam sapientiam nihil inquinatum incurrere potuit.

ARTICULUS II.

Utrum caro Christi fuit in antiquis patribus secundum quantitatem determinatam [3].

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod caro Christi fuerit in antiquis patribus secundum aliquid demonstrabile determinatum. Ut enim in *Littera* ex Augustino habetur, caro Christi fuit in Abraham secundum corpulentam substantiam. Sed corpulenta substantia nominat aliquid determinatum demonstrabile. Ergo per hunc modum fuit caro Christi in Abraham et in aliis.

2. Præterea, in formatione corporis Christi duo inveniuntur : scilicet ratio formationis, quæ est principium activum in

[1] In alio cod. : « antequam sanata. »
[2] In alio cod. : « non sui mutatione. »

[3] III p. *Summ. theol.*, q. XXXI, a. 6.

conceptione, et materia de qua corpus Christi formatum est. Sed ratio formationis non descendit ab Adam, ut Augustinus, X *Super Gen.,* cap. xx, col. 423, t. 3, dicit, sed desuper venit : quia *quod in ea natum est, de Spiritu sancto est;* Matth., I, 20. Si ergo ista materia determinata in Adam vel Abraham non fuerit, nullo modo corpus Christi ex primis parentibus [1] venit : quod est inconveniens, quia non pertineret ad eum satisfacere pro peccato Adæ, sicut dictum est. Ergo oportet carnem Christi fuisse in Abraham et Adam secundum materiam determinatam.

3. Præterea, si hæc materia determinata ex qua corpus Christi formatum est non fuit in Adam, hoc non potest esse, nisi quia ex alimento sumpta est. Alimentum autem extraneum est a natura humana. Ergo caro Christi non est vere de natura humana: quod hæreticum est. Videtur ergo quod materia carnis Christi non sit ex superfluo alimenti sumpta, sed ex primis parentibus descenderit.

4. Præterea, major est convenientia quæ est secundum identitatem rei quam quæ est secundum proportionem principii ad principiatum. Sed si materia corporis Christi ex superfluo alimenti sumpta est, realiter fuit quandoque materia cibi comesti. Non autem potest dici, quod realiter fuerit in avo vel proavo; etsi forte dicatur, quod ibi fuerit sicut principiatum est virtute in suo principio. Ergo major esset convenientia carnis Christi ad animalia, quorum carnes in cibum sumptæ sunt, quam ad Adam vel Abraham; quod est inconveniens. Ergo idem quod prius.

5. Præterea, illud quod in se mundum est, non est natum inficere aliud contraria infectione. Sed beata Virgo mundata fuit per primam sanctificationem ab originali infectione. Ergo virtute animæ ejus nutrimentum assumptum infici non potuit, nec alias infectum erat tali infectione quæ extra humanam naturam non invenitur. Ergo caro Christi non in beata Virgine peccato subjacuisset; quod est erroneum, ut dictum est. Ergo caro Christi ex superfluo alimenti non fuit materialiter; et sic idem quod prius.

Sed contra, Christus non aliquo modo fuit in parentibus quo alii homines ibi non fuerunt; sed e converso alii homines aliquo modo ibi fuerunt quo Christus non fuit. Sed alii homines non fuerunt in primis parentibus secundum materiam determinatam. Ergo nec Christus in eis hoc modo fuit. Probatio mediæ. Alii homines non descendunt a suis parentibus nisi mediante semine. Semen autem ut probat Philosophus, XV *De animalibus* [2], non est aliquid decisum quod fuerit actu pars, sed est superfluum alimenti, quod est potentia totum. Ergo aliorum hominum materia non fuit determinata in Adam quasi actu pars ejus existens.

Præterea, generatio secundum naturam in infinitum possibilis est secundum naturam, hoc modo quod homo ex homine generetur. Si ergo aliqua materia determinata sumatur ex qua omnis caro decisa sit, oportet quod infinitorum materia in aliquo finito fuerit. Hoc autem est impossibile. Ergo impossibile est quod omnium hominum caro et Christi fuerit in Adam secundum determinatam vel signatam materiam. Quod autem impossibile sit, sic probatur. Cujuslibet rei naturalis materia determinatam quantitatem exigit; non enim in quacumque parva materia potest induci quæcumque forma. Sed infinita non possunt esse in aliquo finito, nisi secundum quantitatem non determinatam accipiantur divisione facta, sed semper secundum eamdem proportionem, ut scilicet totius sumatur dimidium, et dimidii dimidium, et sic in infinitum : sic enim secundum eamdem proportionem secundo acceptum erit alterius quantitatis quam primo acceptum. Ergo impossibile est quod infinitorum corporum naturalium materia sumatur ex aliquo uno finito in actu.

Præterea, in omni generatione naturale agens univocum inducit formam suam in materiam quæ prius tali formæ subjecta non erat, sicut ignis in materiam aeris, quæ prius formæ ignis subjecta non erat. Sed si materia ex qua ille homo formatur secundum aliquid signatum in Adam fuerit, et in ceteris parentibus; nunquam ejus materia fuisset humanæ naturæ non subjecta. Ergo iste modus generationis non esset conveniens, secundum viam generationis naturalis : et sic idem quod prius.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod circa hoc sunt duæ opiniones. Una opinio dicit, quod caro Christi et omnium alio-

[1] Parm. : « ullo modo... non. »

[2] Vel l. I *De gener. animal.*, c. xviii.

rum hominum fuit in Adam secundum determinatam materiam hoc modo quod aliqua pars corporis Adæ fuit de qua per multiplicationem quamdam omnium hominum corpora formata sunt, aut sine permixtione alicujus extranei, ut quidam dicunt, aut permixto illi materiæ aliquo quod ex alimento conversum est : et de hoc qualiter improbabile videatur, in II lib., dist. xxx, dictum est.

Alia opinio est, quæ probabilior videtur, quod alii homines non fuerunt in primo parente nisi secundum materiam originalem; et Christus hoc modo in primis parentibus fuit. Sed in hoc differt, quod alii homines fuerunt in primo parente secundum rationem seminalem, Christus autem non : quod sic videri potest. In his qui per concubitum generantur, duo concurrunt ad formationem corporis: scilicet principium activum, quod est in semine, quod ratio seminalis dicitur : aliud autem est materia ex qua corpus formatur, quam mater ministrat: utrumque autem horum originaliter reducitur in primum parentem. Quod enim in semine patris sit virtus activa ad conceptionem corporis humani, est per virtutem naturæ humanæ, quam pater prolis procreandæ a suo patre accepit, et ille ab alio, et sic usque ad Adam. Et sic patet quod ratio seminalis eorum qui sunt ex semine viri concepti, originaliter ab Adam descendit. Similiter etiam materia quam mater ministrat, oportet quod sit præparata per virtutem generativam ejus : rei enim generatio naturalis requirit materiam propriam et determinatam : virtus autem generativa ipsius matris originaliter ab Adam descendit, sicut et virtus generativa viri; et ideo illi qui ex mare et femina generantur, descendunt originaliter ab Adam et secundum rationem seminalem, et secundum materiam : et quia unus modus « essendi in » est secundum quod dicitur effectus esse in sua causa efficiente, ut dicitur IV *Phys.*, text. 21 ; ideo homines sic concepti dicuntur fuisse in Adam et secundum rationem seminalem, et secundum materiam originalem. In conceptione autem Christi virtus activa non fuit nisi Spiritus sanctus ; materia autem est per Virginem ministrata debito modo præparata. Unde patet quod originaliter materia corporis Christi descendit ab Adam, non autem ratio activa in conceptione ejus ab Adam descendit originaliter ; et ideo Christus fuit in Adam secundum materiam originalem, sed non secundum rationem seminalem [1].

Ad primum ergo dicendum, quod cum dicitur Christus fuisse in Adam secundum corpulentam substantiam, non est intelligendum quod in Adam fuerit per modum corpulentæ substantiæ; sed quia ipsa corpulenta substantia corporis Christi aliquo modo fuerit in Adam sicut in originali principio.

Ad secundum dicendum, quod materia corporis Christi, non autem ratio conceptionis ejus, fuit in Adam ; non tamen materia illa fuit in Adam in actu, quasi aliqua determinata pars ejus, sed virtute tantum, sicut res dicitur esse in suo principio effectivo unius speciei.

Ad tertium dicendum, quod materia corporis Christi assumpta est ex eo quod de cibis a beata Virgine sumptis in purissimos sanguines ejus conversum est. Alimentum autem quamvis in principio sit extraneum et dissimile, tamen in fine est conveniens et simile, ut in II *De anima*, text. com. 45, dicitur ; unde non sequitur quod materia corporis Christi sit extranea humanæ naturæ.

Ad quartum dicendum, quod similitudo et convenientia, magis attenditur secundum formam quam materiam; ut si ignis generet ex aere ignem, ignis generatus magis convenit cum igne generante, cum quo convenit secundum formam, quam cum aere ex quo materialiter generatus est. Similiter etiam materia corporis Christi magis convenit cum beata Virgine et aliis patribus, quorum virtute effecta est propria materia corporis humani, quam cum rebus illis quæ in cibum sumptæ sunt.

Ad quintum dicendum, quod per primam sanctificationem, ut supra dictum est, beata Virgo a fomite mundata fuit secundum quod inclinat ad actus personales, non autem remota est illa inclinatio secundum quam fomes est infectivus naturæ : sed hoc factum est per secundam sanctificationem, ut quidam dicunt ; et ideo illud quod erat in beata Virgine ut ordinatum ad propagationem naturæ, peccato obnoxium erat ; quamvis erat a peccato mundatum, secundum quod ad personam pertinebat.

[1] Al. : « secundum rationem originalem, sed non secundum materiam seminalem »

ARTICULUS III.

Utrum solus Christus in Abraham non fuerit decimatus[1].

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod nullus qui de stirpe Abrahæ descendit, in ipso decimatus sit. Quia, ut dicit Augustinus, *Super Gen.*, cap. xx, col. 424, § 36, t. 3, quod in eo decimabatur, curabatur. Sed nullus in parentibus curari vel sanctificari potest, ut supra dictum est. Ergo nullus in Abraham decimari potuit.

2. Præterea, sicut post tempora Abrahæ in illis qui ex ejus stirpe descenderunt, valuit circumcisio ad peccati originalis curationem; ita etiam ante ipsius tempora valuit ad idem virtus sacrificiorum, decimarum, et oblationum, ut dicit Gregorius in *Moral.*, lib. IV, cap. iii, col. 635, t. 1. Sed quando Abraham circumcisus est, non propter hoc aliquis de stirpe ejus descendens circumcisus fuit: alias eos non oportuisset iterum circumcidi. Ergo nec Abraham dante decimas, ejus filii decimati sunt.

3. Præterea, decimari aut est decimas dare, aut ad decimas obligari, aut decima parte privari, sicut dicitur granum decimatum a quo jam decima pars ablata est. Sed primo modo non potest dici quod aliquis in patre suo decimetur. Dare enim decimas est quidam actus personalis. Sed actus personales non transfunduntur a parentibus in filios; sicut nec peccata actualia. Ergo Abraham dante decimas, non propter hoc filius ejus decimatus est quasi dans decimas. Similiter nec secundo modo. Levitæ enim et sacerdotes veteris legis ab Abrahæ stirpe descenderunt, qui tamen ad decimas dandum non obligabantur, sed eas a populo accipiebant. Ergo nec sic omnes filii Ahrahæ præter Christum in ipso decimati sunt, quasi ad decimas obligati. Similiter nec tertio modo. Quia decimatio respicit id quod est in actu distinctum; unde triticum non potest esse decimatum ex hoc quod semen decimatum fuit. Sed filii Abrahæ non erant in eo actu distincti, sed tantum virtute. Ergo nullo modo in eo decimari potuerunt.

Sed contra est, quod Apostolus, ad Heb. vii, dicit, et in *Littera* ex verbis Augustini habetur.

Præterea, decimatio quoddam signum servitutis divinæ est, cum ad latriam pertineat. Sed proles in parente ad servitutem obligatur : servi enim sunt filii, si ex servis parentibus nascantur. Ergo Abraham dante decimas, filii ejus decimati sunt.

QUÆSTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod etiam Christus in Abraham decimatus sit. Christus enim non habet habitudinem ad Abraham nisi mediante beata Virgine. Sed beata Virgo fuit in Abraham decimata. Ergo et Christus.

2. Præterea, decimatio convenit filiis Abrahæ ex eo, ut in *Littera* habetur, ratione peccati originalis : quia per concupiscentiam ex eo propagandi erant. Sed caro Christi in Abraham fuit peccato obnoxia, ut in *Littera* dicitur. Ergo et in eo Christus decimatus fuit.

3. Præterea, decimatio est quidam actus figuralis. Sed Christus videtur maxime per decimam figurari ratione perfectionis Christi, quæ denario competit. Ergo Christus præcipue in Abraham fuit decimatus

Sed contra, Apostolus, Heb., vii, præfert sacerdotium Christi sacerdotio Aaron per hoc quod Levi ex cujus stirpe Aaron descendit, Abraham dante decimas decimatus est. Sed Christus in hoc nihil amplius haberet quam Aaron, si in Abraham similiter decimatus esset. Ergo nullo modo in eo decimatus fuit.

Præterea, quod multiplicatur miraculose, et non virtute naturæ, non est decimabile, ut patet IV Regum, iv : quia Elisæus non præcepit viduæ, ut de oleo quod miraculose multiplicatum erat, decimas daret. Sed caro Christi ex Abraham miraculose propagata est. Ergo Christus in Abraham decimatus non fuit.

Solutio I. — Respondeo dicendum, ad primam quæstionem, quod illi qui ex Abraham per concubitum descenderunt, in Abraham decimati sunt ; Christus autem in eo decimatus non est. Cujus ratio est, quia decimatio non tantum erat actus moralis, sed etiam figuralis ; est enim actus moralis secundum hoc quod pars quædam terræ nascentium, et alio-

[1] III p. *Summ. theol.*, q. xxxi, art. 8.

rum, in usum ministrorum Dei et pauperum conferebatur, ut esset cibus in domo Domini, ut habetur Malach., III. Actus autem figuralis est secundum hoc quod figurat imperfectionem in eo qui decimas dat, qui perfectionem ab eo cui dat expectat. In numero enim denario est quædam perfectionis ratio, secundum quod limes quidam est; unde novenarius imperfectionem signat, secundum quod a denario deficit; et ideo qui decimas dat, in hoc quod novem sibi retinet, et decem alteri dat, confitetur se imperfectum esse, et perfectionem ab altero expectare; et inde est quod etiam decimatio quodam modo actus sacramentalis erat, secundum quod dicta realis confessio ex fide Mediatoris procedebat, per cujus perfectionem ablata est humani generis imperfectio quæ erat per originale peccatum; hoc enim figurando [1] remedium quoddam [2] contra originale peccatum præstabat per modum sacramenti. Illa ergo decimatio qua Abraham decimas dedit ostendens se liberatore indigere, ad illos tantum pertinet ex ejus stirpe descendentes qui imperfectionem originalis peccati ex eo traxerunt, ut similiter sicut ipse liberationem ab alio expectarent. Non autem originale peccatum ab eo traxerunt nisi qui per concubitum ex eo descenderunt; solum enim hi naturam humanam ab eo sicut a principio activo acceperunt. Unde et in eo secundum rationem seminalem fuisse dicuntur: et propter hoc etiam simul cum natura, naturæ vitium contraxerunt ab Adam vel Abraham. Christus vero ab Adam vel Abraham non per concubitum descendens materiam humanæ naturæ ab eis habuit, quæ virtute Spiritus sancti in humanam naturam formata est; et ideo non contraxit originale peccatum; et ideo non potuit figurari ut imperfectionem habens, et liberatore indigens; et propter hoc non est decimatus in Abraham.

Ad primum ergo dicendum, quod in verbo Augustini hoc quod dicit, « curabatur, » non designat curationem in actu; sed curationis necessitatem: qui enim sic in eo erant ut curatione indigerent, in eo decimati sunt.

Ad secundum dicendum, quod nullus dicitur circumcidi nisi secundum quod actu aliquid patitur. Decimari autem dicitur aliquis etiam secundum præfigurationem. Unde non est simile de decimatione et circumcisione.

Ad tertium dicendum, quod decimari nullo horum modorum accipitur: sed decimari nihil aliud est, prout hic accipitur, quam præfigurali [3] liberatione indigere. Hoc autem præfigurabatur in Abraham dante decimas de omnibus qui peccatum originale ab eo contracturi erant, sicut ipse a suis parentibus contraxerat, ut eadem ratione imperfectio liberatione indigens in aliis figuraretur qua in se esse per decimarum collationem confitebatur.

Quartum et quintum concedimus.

Solutio II. — Ad secundam quæstionem dicendum, quod Christus nullo modo in Abraham decimatus fuit: cujus ratio patet ex prædictis.

Ad primum ergo dicendum contra hoc objectum, quod quia Christus non descendit ab Abraham nisi mediante beata Virgine; ideo sicut descendit a beata Virgine, ita descendit ab Abraham: unde cum a beata Virgine descenderit non per concubitum, nec ab Abraham per concubitum descendit; quamvis beata Virgo in Abraham per concubitum descenderit. Unde non sequitur quod si beata Virgo in Abraham decimata fuit, in eo Christus decimatus fuerit.

Ad secundum dicendum quod id quod est in potentia, præfigurari potest [4]. Esse autem mundum vel immundum non convenit nisi rei actu existenti. Quia ergo quod in Abraham actu erat, totum peccato subjacebat; ideo caro Christi in Abraham peccato obnoxia fuit. Quia vero ex Abraham caro Christi non sic propaganda erat ut ex eo infectionem originalem contraheret; ideo in eo Christus decimatus esse non dicitur; cum decimatio, inquantum figurale quoddam est, referri possit etiam ad illud quod virtute erat in Abraham.

Ad tertium dicendum, quod decima pars quæ Deo redditur, non dicitur proprie decimari; sed magis novem partes, a quibus decima separatur; et ideo Christus per decimam signatus decimari non dicitur, sed alii imperfectionem contrahentes per novenarium designati.

Alia duo concedimus.

[1] Parm. : « figurabat. »
[2] Parm. : « quod. »
[3] Parm. : « præfiguratum. »
[4] Parm. addit : « mundum vel immundum. »

QUÆSTIO V.

Deinde quæritur de propagatione carnis Christi ex matre ejus; et circa hoc quæruntur tria: 1° de materia ex qua conceptum est corpus ejus; 2° de tempore conceptionis; 3° de sanctificatione concepti.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum corpus Christi fuerit ex purissimis Virginis sanguinibus [1].

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur, quod corpus Christi non fuerit formatum solum ex purissimis sanguinibus Virginis, sicut Damascenus dicit, *De fide*, lib. III, cap. II, col. 986, t. 1. Eorum enim quæ specie couveniunt, est materia ejusdem rationis : quia forma naturalis materiam determinatam requirit. Sed aliorum hominum materia est ex eo quod ex viro et muliere deciditur. Cum ergo Christus, inquantum homo, fuerit ejusdem speciei cum aliis hominibus, videtur quod corpus ejus non solum ex sanguinibus matris Virginis formatum sit.

2. Præterea, ad Rom., I, 3, dicitur: *Factus est ei ex semine David secundum carnem.* Sed id ex quo fit aliquid, est materia ejus. Ergo materia corporis Christi non est sanguis, sed semen.

3. Præterea, in collecta [2] dicitur quod Deus Verbum suum de Virgine carnem sumere voluit. Sed de illo corpus Christi formatum est quod de Virgine sumpsit. Ergo corporis Christi materia non est sanguis, sed caro.

4. Præterea, ut in II *De generat.*, text. com. 34, dicitur, « quæ magis conveniunt, facilius invicem transmutantur. » Sed magis convenit cum carne caro quam sanguis. Ergo convenientius est dicere corpus Christi ex carne Virginis formatum esse quam ex ejus sanguine.

5. Præterea, generativa non operatur nisi ex eo quod residuum est nutritivæ virtuti; cum nutritiva generativæ deserviat. Sanguis autem non est residuum ab opere nutritivæ; immo est quo nutritiva indiget in via existens ad nutriendum membra. Ergo sanguis non potest esse materia a virtute generativa ministrata ad conceptionem prolis : et sic idem quod prius.

Sed contra est quod dicit Damascenus, loc. cit., quod divina sapientia ex purissimis sanguinibus Virginis carnem sibi copulavit.

Præterea, corpus Christi non est formatum nisi ex materia quam Virgo ministravit, talem in natura qualem aliæ matres ministrant ad conceptum prolis. Sed, ut in XV *De animalibus* [3] dicitur, materia ex qua corpus conceptum formatur, quam mater ministrat, est sanguis, qui menstruum dicitur. Ergo et corpus Christi ex sanguine formatum est.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod circa materiam de qua corpus hominis formatum est, variæ sunt opiniones. Quidam enim dicunt, quod corpus humanum formatur ex commixtione seminum, scilicet matris et patris simul, cum sanguine menstruo; ita quod totum hoc sit materia corporis. Hoc autem Philosophus, in XV *De animalibus*, multipliciter destruit, ostendens, quod id quod ex viro descendit, non est materia humani corporis, sed solum principium activum, et per rationem, et experimenta sensibilia, quæ magis in rebus naturalibus faciunt fidem : et hoc patet inspicienti verba ejus. Similiter etiam ostendit quod semen mulieris nihil facit ad generationem ; unde etiam et quædam mulieres concipiunt sine hoc quod seminent. Sed sanguis qui menstruum dicitur, est in mulieribus loco seminis in viris. Et secundum hanc Philosophi opinionem convenientissime potest salvari partus Virginis, si ad conceptionem humani corporis non nisi sanguis mulieris materialiter requiritur : non enim credendum est quod materiæ corporis Christi, quod sine semine viri conceptum est, aliquid defuerit quod materialiter ad formationem humani corporis requiratur. Constat etiam omnibus virginitatem matris confitentibus, absque omni humano semine conceptionem illam peractam esse. Et ideo materia ex qua corpus formatur, et in Christo et in aliis hominibus est sanguis per virtutem generativam matris præparatus [4]. Ille enim sanguis in

[1] III p. *Summ. theol.*, q. XXXI, a. 5.
[2] In festo annuntiat. B. V.
[3] Vel I *De gener. animal.*, c. XX.
[4] In *Summa Theologiæ*, III p., q. XXXI. a. 5 ad 3um. S. Thomas negat ex sanguine menstruo conceptum esse formatum. Sed distinguere videtur inter sanguinem purissimum quem natura ad conceptiones in mulieribus retinet, et menstruum, primi purgamentum, a natura repudiatum.

mulieribus est sicut semen in viris; unde et in eodem tempore hoc in viris et illud in mulieribus incipit, scilicet apud ortum pilorum, et aliorum accidentium quæ sunt signa pubertatis. Sed quia in muliere est calor generativæ deserviens diminutus respectu caloris viri, ideo non potest in mulieribus superfluum alimenti ad tantam digestionem perduci sicut in viris: propter quod remanet in forma sanguinis, sicut deficiens a completa digestione seminis; unde accidit in aliquo multum coeunte ut sanguinem loco seminis emittat, ut in XV *De animalibus*, cap. XIX, dicitur; quasi natura non sufficiat ad tantum seminis digerendum quantum incontinentia quærit.

Ad primum ergo dicendum, quod secundum Philosophum in XV et XVI *De animalibus* [1], illud quod a viro emittitur, non efficitur materia in generatione, sed tantum activum; unde relinquitur quod ex solo sanguine mulieris materialiter corpus humanum formetur, tam in Christo quam in aliis hominibus.

Ad secundum dicendum, quod Christus ex semine David dicitur factus secundum carnem, non sicut ex immediata materia; sed quia materia ex qua corpus Christi formatum est, originaliter ex semine David descendit.

Ad tertium dicendum, quod assumptio habet duos terminos, scilicet a quo, et in quem. Dicitur ergo Dei Verbum ex Virgine carnem assumpsisse, non quantum ad terminum a quo, quasi prius esset in specie carnis quam assumeretur; sed quantum ad terminum ad quem; quia materia illa simul assumpta est et in carnem formata.

Ad quartum dicendum, quod quamvis caro cum carne magis conveniat secundum similitudinem speciei; tamen sanguis, ex quo formatur corpus, magis convenit cum carne et reliquis partibus corporis secundum proportionem potentiæ ad actum, quam caro cum carne; sanguis enim ille est potentia totum, secundum potentiam passivam: sicut et semen est potentia totum secundum potentiam activam; caro autem non est potentia totum, cum sit actu pars ultimum complementum habens jam per ultimam digestionem. Hæc autem convenientia præcipue requiritur ad hoc quod aliquid ex aliquo fiat: domus enim facilius construitur ex cæmento et lapidibus specie differentibus, quam ex alia domo ejusdem speciei; ex qua domus construi non potest, nisi in lapides resolvatur.

Ad quintum dicendum, quod sanguis qui humani corporis materia ponitur, non est absolute talis qualis per actum nutritivæ generatur ex cibo; sed quod de illo sanguine residuum est ab ultima digestione nutritiva, in feminis generativæ ministrat, quæ ipsum præparat, ut sit debita materia corporis humani.

ARTICULUS II.

Utrum conceptio corporis Christi fuerit subito, vel successive [2].

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod conceptio corporis Christi non fuerit subito, sed successive completa. Heb., II, 17, dicitur, quia Christus *debuit per omnia fratribus similari.* Sed alii homines, qui fratres ejus dicuntur ibidem, successive concipiuntur. Ergo et Christi conceptio debuit esse successiva.

2. Præterea, tempus generationis cujuslibet rei est determinatum secundum speciem suam, ut ex II *De generatione*, text. 57, haberi potest. Sed Christus fuit ejusdem speciei cum aliis hominibus. Ergo sicut aliorum hominum generatio determinato tempore perficitur, ita et Christi.

3. Præterea, ut in II *De anima*, text. 41, dicitur, cuicumque rei naturali debetur determinata magnitudo. Sed corpus Christi non potuit in principio conceptionis suæ habere tantam magnitudinem quantum naturæ hominis debetur: alias tempore illo non crevisset in utero Virginis in quo alii crescunt, vel minori tempore a Virgine portatus esset quam alii homines portantur; quod non tenet Ecclesia. Ergo in principio suæ conceptionis nondum erat in specie humana, in qua fuit in termino conceptionis. Ergo principium conceptionis est aliud a termino ejus. Omnis autem mutatio quæ habet prius et posterius, est successiva. Ergo conceptio Christi fuit successiva.

4. Præterea, corpus Christi ex Virginis sanguinibus formatum est. Aut ergo in eodem instanti fuit sanguis et caro; et sic eadem materia simul erit sub duabus formis substantialibus disparatis, quod est impossibile: aut in alio et in

[1] Vel. l. I, c. XX et l. II, c. I, *De gener. anim.*

[2] III p. *Summ. theol.*, q. XXXIII, a. 1.

alio instanti. Sed inter quælibet instantia est tempus medium, ut in VI *Physic.*, text. 26, et seq., probatur. Ergo conceptio Christi tempore mensuratur, et non est subito peracta.

5.Præterea, concipi est quoddam fieri, sicut conceptum est quoddam factum esse. Nihil autem in permanentibus simul fit et factum est : alias simul aliquid esset et non esset: quod enim fit in permanentibus non est: quod autem factum est, jam est. Ergo in carne Christi non simul fuit concipi et conceptum esse : et sic fuit ibi prioris et posterioris successio.

Sed contra : conceptionis principium esse non potuit antequam conceptionis activum in Virgine esset. Sed conceptionis activum fuit in ipsa divina sapientia, quæ ex sanguinibus Virginis carnem sibi copulavit, ut dicit Damascenus ubi supra. Ergo non potuit prius conceptio incipere quam in uterum Virginis divina sapientia descendisset. Sed, sicut dicit Gregorius in *Moral.* Spiritu adveniente, mox Verbum in utero, mox intrat Verbum caro factum. Ergo conceptio carnis incipere non potuit antequam caro esset. Sed ad speciem carnis terminata est conceptio. Ergo non prius incepit conceptio quam terminata esset ; et ita sine successione fuit.

Præterea, conceptio Christi facta est virtute divina, quæ infinita est. Sed virtutis infinitæ est subito suum effectum producere. Ergo conceptio Christi subitanea fuit.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod conceptio Christi secundum fidem oportet quod subito facta ponatur : non enim humana natura prius assumpta fuit quam in sua specie perficeretur, cum partes ejus non sint assumptibiles nisi ratione totius, ut patet ex dictis, dist. ii. Proprietates autem et accidentia humanæ naturæ non dicuntur de Filio Dei ante assumptionem. Ergo quidquid humanum de Filio Dei dicitur, completionem humanæ naturæ non præcessit. Conceptio autem de Filio Dei dicitur, ut patet in symbolo : « Qui conceptus est de Spiritu sancto, etc. » Ergo oportet ut conceptio in Christo non præcedat tempore completam naturam carnis ejus : et ita relinquitur quod simul concipiebatur et concepta est : propter quod oportet illam conceptionem subitaneam ponere, ita quod hæc in eodem instanti fuerunt, scilicet conversio sanguinis illius materialis in carnem et alias partes corporis Christi, et formatio membrorum organicorum et animatio corporis organici, et assumptio corporis animati in unitatem divinæ personæ. In aliis autem hæc successive contingunt, ita quod maris conceptio non perficitur nisi usque ad quadragesimum diem, ut Philosophus in IX *De animalibus*[1] dicit; feminæ autem usque ad nonagesimum. Sed in completione corporis masculi videtur Augustinus superaddere sex dies, qui sic distinguuntur, secundum eum[2] in l. LXXXIII *Qq.*, q. lvi, col. 39, t. 6 : « Semen primis sex diebus quasi lactis habet similitudinem ; novem diebus vertitur in sanguinem ; deinde duodecim diebus solidatur ; decem et octo diebus formatur usque ad perfecta membrorum lineamenta ; et hinc jam reliquo tempore usque ad tempus partus magnitudine augetur ; » unde versus :

Sex in lacte dies, ter sunt in sanguine terni,
Bis seni carnem, ter seni membra figurant.

In Christi autem conceptione materia quam Virgo ministravit, statim formam et figuram humani corporis accepit, et animam, et in unitatem divinæ personæ assumpta est.

Ad primum ergo dicendum, quod Christus per omnia fratribus assimilari debuit in his quæ necessaria erant ad eorum reparationem. Hujusmodi autem sunt ea in quibus veritas humanæ naturæ consistit, scilicet partes essentiales ejus, et proprietates naturales, et passiones quibus opus redemptionis explendum erat. In aliis autem excellere debuit ut hominum salvator.

Ad secundum dicendum, quod determinatum tempus generationis alicui speciei debitum non sequitur veritatem speciei in re generata, sed virtutem generantis in specie illa ; et ideo quamvis Christus in veritatem humanæ naturæ conceptus fuit, quia tamen conceptio illa non est facta per actionem alicujus virtutis humanæ, ideo non oportet quod idem

[1] Sic cod. ; verius VII *De histor. animal.*, vel VII *De animal.* juxta veterem inscript.

[2] Alias : « in *Epist. ad Hieronymum.*

tempus debeatur conceptioni Christi quod conceptionibus aliorum.

Ad tertium dicendum, quod quantitas determinata alicujus speciei non est determinata secundum aliquid indivisibile ; sed habet aliquam latitudinem : quia in specie humana invenitur major et minor quantitas, et in eodem individuo secundum diversa tempora, et in diversis, ut ad sensum patet. Minimum autem quantitatis in uno individuo est in primo instanti suæ figurationis et animationis; quæ quantitas adeo parva est quod parum excedit quantitatem formicæ, ut dicit Philosophus in IX *De anim.*, ut supra, quod in quadragesima die muliere patiente[1] abortum, inventum est corpus prolis omnia membra distincta habere, quamvis in quantitate esset sicut magna formica. Maxima autem quantitas in aliquo individuo est in ultimo termino augmenti : et sicut maximum differt in diversis, ita etiam proportionaliter illud minimum. Potuit ergo esse ut corpus Christi in primo instanti conceptionis perfecte figuratum, haberet quantitatem sufficientem suæ speciei ; minorem tamen quam sibi deberetur in principio suæ humanitatis si naturaliter conceptus esset, respectu quantititatis quam habuit in completa ætate proportionaliter aliis hominibus ; ita quod usque ad quadragesimum aut quadragesimum sextum diem crescendo pervenerit usque ad quantitatem illam quæ in eo debuit esse minima proportionaliter aliis hominibus ; et deinceps crevit sicut et alii homines crescunt ; ita quod totum tempus quo in utero matris fuit, augmento corporis ejus servivit, quod in aliis servit conversioni, figurationi, animationi, et augmento.

Ad quartum dicendum, quod hoc est universaliter verum in quolibet motu continuo, quod non est accipere ultimum instans in quo id quod movetur distet a termino ad quem, quamvis posset accipi primum instans in quo est in termino ad quem, ut patet ex VIII *Physic.*, text. 69. Verbi gratia, si aliquid movetur de nigredine in albedinem, in ultimo instanti temporis mensurantis motum illum albedo inest mobili: ultimus etenim terminus temporis respondet ultimo termino motus ; sed in omni eo quod deducto[2] tempore accipitur ante ultimum instans, mobile ab albedine distat. Non est autem accipere ante ultimum instans temporis, secundo ultimum instans ; cum inter quælibet duo instantia sit tempus medium, ut VI *Physicorum*, text. com. 27, probatur ; unde non est accipere instans in quo id quod fit album, sit non album. Et similiter est in mutationibns, quæ quamvis non sint motus, tamen aliquem motum consequuntur ; sicut generatio sequitur alterationem, et illuminatio motum localem solis ; non est enim accipere ultimum intans in quo id quod fit ignis sit non ignis ; neque instans in quo aer qui illuminatur, sit tenebrosus : eo quod terminus a quo in istis mutationibus inest transmutato in toto tempore mensurante motum, cui mutatio non conjungitur sicut terminus, nisi in ultimo instanti illius temporis. Dico ergo, quod conceptio Christi quamvis non sit motus, quia successionem non habet ; tamen conjungitur cuidam motui locali, saltem motui locali sanguinis materialis ad locum generationis, ubi undique congregatus est ; et in ultimo termino illius motus materia illa fuit sub specie corporis Christi ; et sic est accipere primum instans in quo corpus Christi fuit ; sed in toto tempore præcedenti hoc instans, erat sanguis ; unde non est accipere ultimum instans in quo sanguis erat, sed ultimum tempus. Tempus autem continuatur instanti sine hoc quod cadat aliquod medium, sicut nec inter lineam et punctum necesse est medium cadere ; unde forma sanguinis et forma corporis Christi continue successerunt sibi in illa materia : neque oportet aliquod medium tempus ponere, ut conceptio successiva judicetur.

Ad quintum dicendum, quod fieri dupliciter potest accipi. Uno modo secundum quod pertinet ad motum præcedentem esse rei quæ fieri dicitur ; et sic oportet quod fieri rei præcedat duratione factum esse, ut objectio probat. Alio modo dicitur fieri ipsa terminatio motus esse inducentis ; sicut illuminari signatur per modum fieri, et hoc ipsum quod dicitur terminari ; et hujusmodi fieri non præcessit tempore factum esse, nec differt ab eo nisi ratione : hoc enim quod est esse illuminatum, si consideretur secundum se, signatur ut factum esse, ut cum dicitur illuminatum ; si autem consideretur prout est aliquid motus præcedentis, scilicet terminus, sic signatur ut in fieri, ut cum di

[1] Parm. : « pariente. »

[2] Parm. : « de ducto. »

citur illuminari : et ideo non est verum hoc dicere nisi in primo instanti in quo motus præcedens terminatur ; quamvis semper postea verum sit dicere, hoc factum esse. Sic autem acceptum fieri non oportet quod sit non esse, sed quod sit nunc primo esse ; et per hunc modum de Christo verum est dicere, simul concipi et conceptum esse ; unde non[1] oportet quod conceptio fuerit successiva.

ARTICULUS III.

Utrum Christo sanctificari conveniat, scilicet ut indigeret sanctificatione [2].

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur, quod Christo sanctificari non conveniat. Quia, ut dicitur Hebr., VII, 26 : *Talis decebat ut esset Pontifex nobis qui non habet necessitatem, quemadmodum sacerdos, prius pro suis delictis hostias offerre, deinde pro populi.* Sed Christus sicut venit orare et hostiam offerre pro populo ; ita et sanctificare populum. Ergo nec indiguit ut ipse sanctificaretur.

2. Præterea, in quolibet ordine primum movens est immobile. Sed Christus est principium totius humanæ sanctificationis. Ergo ipse sanctificatus non est.

3. Præterea, omne quod fit, fit ex contrario : generationes enim, secundum Philosophum, VIII *Physic.*, text. 62, ex contrariis sunt. Sed Christus ab omni peccato, quod sanctitati contrariatur, immunis fuit. Ergo Christus sanctificari non dicitur.

4. Si dicatur quod caro ejus antequam esset assumpta, fuit obnoxia peccato, ut in *Littera* dicitur ; unde ratione emundationis ejus Christus sanctificari dicitur : contra. Hoc nomen Christus est hypostasis in duabus naturis subsistentis. Ergo nihil potest dici de Christo quod unionem illam præcesserit. Sed infectio cui in patribus caro ejus obnoxia fuerat, solum ante unionem fuit. Ergo ratione illa non potest dici Christus sanctificatus.

Sed contra est, quod dicitur Joan., X, 36 : *Quem Pater sanctificavit et misit in mundum.* Ergo Christus sanctificatus est.

Præterea, Christus dicitur unctus. Sed spiritualis unctio causa est sanctitatis. Ergo et sanctificatus dici potest.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod sanctificari est sanctum fieri. Potest autem aliquis sanctus fieri dupliciter : vel ex sancto, vel ex non sancto. Ex sancto iterum dupliciter : vel ex minus sancto magis sanctum, ut dicitur Joan., XVII, 17 : *Pater, sanctifica eos in veritate ;* Apostoli enim tunc sancti erant : vel secundum continuationem sanctitatis eadem quantitate servata, et hoc modo Christus potest esse sanctificatus, sicut ipse ibidem, 19, dicit : *Pro eis ego sanctifico meipsum ;* eo quod continuatio ratione successionis quemdam modum sanctificationis habet. Sed hic modus loquendi non videtur consuetus ; unde sic de sanctificatione non loquimur. Ex non sancto etiam dicitur aliquis sanctus fieri dupliciter ; vel ex non sancto contrarie aut privative, sicut per gratiam peccator sanctificari dicitur ; et hoc modo Christus non potest dici esse sanctificatus, quia non potest accipi cum consistentia subjecti defectus sanctitatis in eo fuisse : simul enim fuit homo et sanctus homo : vel ex non sancto negative : et hoc adhuc distinguendum est : quia vel dicitur ex non sancto sanctus factus ratione creatæ sanctitatis, quæ hominis est ; et sic dicitur Christus sanctus factus, sicut et homo factus : aut ratione sanctitatis increatæ, et sic dicitur sanctus factus per modum quo homo dicitur factus Deus ; quæ vel est falsa, vel minus proprietatis habens quam prima, scilicet, Deus factus est homo, ut infra patebit : et ita concedi potest in aliquo sensu Christum sanctificatum esse.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut Christus non indiguit ut pro se oraret, vel hostias offerret ; ita nec indiguit ut hoc modo sanctificaretur quo alios sanctificare venerat, scilicet per purgationem peccatorum. Per hoc tamen non removetur quin ipse a tota Trinitate sanctus sit factus homo, cum prius nec homo, nec sanctus homo fuerit.

Ad secundum dicendum, quod primum movens in aliquo ordine mobilium non oportet esse immobile simpliciter, sed immobile secundum idem genus motus ; sicut cælum quod est primum alterans, movetur quidem, sed non alteratur : non enim est primum movens simpliciter. Similiter etiam Christus, secundum quod homo, non est primum sanctificans simpliciter, sed Deus Trinitas ; est autem primum sanctificans inquantum homo,

[1] Al. deest « non. »

[2] III p. *Summ. theol.*, q. XXXIV, a. 1.

per modum satisfacientis pro peccato; et sic sanctificatus non est; aliquo tamen modo sanctificatus est.

Ad tertium dicendum, quod non oportet omne quod fit, ex contrario fieri, sed solum quod fit per viam generationis et alterationis; oportet tamen omne quod fit, ex incontingenti fieri, ut in I *Physic.*, text. 44, 45, 46, dicitur, idest quod non contingit simul inesse. Sic autem contingens non est solum contrarium vel privatio quæ requirunt subjectum, sed etiam negatio, quæ consistentiam subjecti non requirit : et sic ex non sancto Christus factus est sanctus, ut dictum est.

Quartum concedimus : quia responsio illa non valet.

EXPOSITIO SECUNDÆ PARTIS TEXTUS.

« Obnoxia fuit peccato in Maria. » Sed contra. Quod non est, non potest esse peccato obnoxium. Sed caro Christi non fuit nisi in ipso. Ergo falsum est quod hic dicitur[1]. — Sed dicendum, quod quamvis caro Christi actu non fuerit nisi in ipso, tamen materialiter fuit in beata Virgine et in aliis, sed differenter : quia in beata Virgine præexistebat materia illa essentialiter, sed in aliis prioribus[2] originaliter tantum, ut dictum est; et secundum illum modum quo in unoquoque fuit, sic peccato obnoxia erat.

« Ita et leviticus ordo. » Videtur quod ratio Apostoli non valeat. Potest enim contingere quod pater Papæ alicui simplici sacerdoti decimas solverit : nec propter hoc Papa sacerdote illo minor esset; et sic non videtur sequi, si Abraham Melchisedech decimas solverit, quod propter hoc leviticus ordo Melchisedech minor fuerit. — Sed dicendum secundum quosdam, quod Apostolus procedit ex suppositione hujus quod Abraham tota posteritate sua major fuerit; unde si Melchisedech major fuerit quam Abraham, per consequens major fuit quam Levi vel Aaron. Sed quia hæc suppositio vel dubia est, vel falsa, saltem propter beatam Virginem ; ideo melius dicendum, quod Apostolus non intendit probare quod Melchisedech personaliter major fuerit quam Aaron, sed quod sacerdotium Christi figuratum per sacerdotium Melchisedech majus est quam sacerdotium Aaron. Unde virtus rationis Apostoli fundatur super figuram. Figuravit enim Abraham decimas Melchisedech dans, quod ipse cum tota sua posteritate minor esset sacerdotio Christi per Melchisedech figurati.

« Secundum rationem seminalem erat. » Semen, ut dicit Philosophus, II *Physic.* cap. XXXI, et V *Metaph.*, text. 2, est in genere causæ efficientis ; unde illi dicuntur in Abraham secundum rationem seminalem fuisse qui concepti sunt per virtutem activam ex Abraham originaliter descendentem : quod de Christo dici non potest, ut ex dictis patet.

« Non eum mater concupiscentia, sed gratia concepit. » Istud potest intelligi dupliciter. Vel ita quod concupiscentia et gratia sint nominativi casus : sic enim concupiscentia dicitur mater eorum qui per concupiscentiam nascuntur, et gratia mater Christi, quia per gratiam natus est. Vel potest intelligi quod sint ablativi casus, ut intelligatur quod mater Christi non genuit eum per concupiscentiam, sed per gratiam; et sic locutio propria et plana est.

« Quia, ut dicunt Physici, tot diebus forma humani corporis perficitur. » Hoc potest aliter exponi quam Magister infra exponit, ut intelligatur completio corporis humani non solum quantum ad figuram, sed etiam quantum ad debitam quantitatem, ut per hos quadraginta sex dies totum tempus usque ad partum intelligatur : quadraginta enim et sex si per senarium, qui numerus est perfectus, multiplicentur, resultant ducenti septuaginta et sex dies : et tot dies computantur ab octavo kalendas aprilis, quando Christus conceptus est, usque ad octavum kalendas januarii, quando Christus natus est ; et hoc accipitur ab Augustino, lib. LXXXIII *Qq.*, qu. LVI, col. 39, t. 6.

[1] Parm. : « quod dicitur. — Dicendum. »

[2] Fortasse « patribus. » — Parm.

DISTINCTIO IV.

Quare in Scriptura sacra sæpius tribuatur incarnatio, quæ est opus Trinitatis, Spiritui sancto; et de ipso etiam conceptus et natus Christus dicatur.

Cum vero incarnatio Verbi, sicut in superioribus tractatum est, operatio vere sit Patris et Filii et Spiritus sancti, investigatione nobis dignum videtur, quare in Scriptura Spiritui sancto hoc opus sæpius attribuatur, et de ipso Christus conceptus memoretur, et natus. Non enim ideo operatio incarnationis Spiritui sancto sæpius attribuitur, quod ipse solus eam sine Patre ac Filio fecerit; sed quia Spiritus sanctus est caritas et donum Patris et Filii : et ineffabili Dei caritate Verbum Dei caro factum est, et inæstimabili Dei dono Filius Dei univit sibi formam servi. Non igitur frequens denominatio Spiritus sancti ab illo opere Patrem vel Filium secludit; sed potius uno nominato, tres intelliguntur, sicut sæpe fit in aliis operibus. Unde Augustinus super hoc movens quæstionem, in hunc modum eamdem determinat in *Enchirid.*, cap. XXXVIII etc., col. 251, t. 6, ita inquiens :

Propositio textus [1].

« Cum illam creaturam quam Virgo concepit et peperit, quamvis ad solam personam Filii pertinentem, tota Trinitas fecerit, neque enim separabilia sunt opera Trinitatis, cur in ea facienda Spiritus sanctus solus nominatus est? An etiam quando unus trium in aliquo opere nominatur, universa operari Trinitas intelligitur? Ita vere est, et exemplis doceri potest. » Audistis propositam quæstionem ejusdemque solutionem, vel expositionem.

Quo sensu Christus dicatur conceptus et natus de Spiritu sancto.

« Sed in hoc [2] non est diutius immorandum. Illud enim movet, quomodo Christus est dictus de Spiritu sancto, cum filius nullo modo sit Spiritus sancti. Numquid [3] dicturi sumus, patrem hominis Christi esse Spiritum sanctum, ut Deus Pater Verbum genuerit, Spiritus sanctus hominem ; ex qua utraque substantia Christus unus esset et Dei Patris filius secundum Verbum, et Spiritus sancti filius secundum hominem, eo quod eum Spiritus sanctus tamquam pater ejus de matre virgine genuisset? Quis hoc dicere audebit, cum hoc ita sit absurdum, ut nullæ fidelium aures id valeant sustinere? Proinde cum confiteamur [4] Christum natum de Spiritu sancto [5] ex Maria Virgine : quomodo non sit filius Spiritus sancti, et sit filius Virginis, cum [6] et de illa sit natus, explicare difficile est. Procul dubio non sic de illo ut de patre, sic autem de illa ut de matre natus est. Non est autem concedendum [7], quidquid de aliqua re nascitur, continuo ejusdem rei filium nuncupandum. Ut enim omittam aliter de homine nasci filium, aliter capillum, aliter pediculum, vel lumbricum, quorum nihil est filius : ut ergo hoc omittam, quoniam tantæ rei deformiter comparantur ; certe qui nascuntur ex aqua et Spiritu sancto, non aquæ filios eos recte dixerit quispiam ; sed dicuntur filii Dei patris, et matris Ecclesiæ. Sic ergo de Spiritu sancto natus est Christus, nec tamen filius est Spiritus sancti : sicut e converso non omnes qui dicuntur alicujus filii, consequens est ut de illo etiam nati esse dicantur, ut illi qui adoptantur. Dicuntur etiam filii gehennæ, non ex illa nati, sed in illam præparati. Cum itaque de aliquo nascitur aliquod, et non ita ut sit filius, nec rursus omnis qui dicitur filius, de illo sit natus cujus dicitur filius; profecto modus iste quo natus est Christus de Maria Virgine sicut filius, et de Spiritu sancto non sicut filius, insinuat nobis gratiam Dei, qua homo nullis præcedentibus meritis, in ipso exordio naturæ suæ, quo esse cœpit, verbo Dei copularetur in tantam personæ unitatem quod idem esset Filius Dei qui filius hominis, et filius hominis, qui Filius Dei : et sicut [8] in naturæ humanæ susceptione fieret quodammodo ipsa gratia illi homini naturalis, qua nullum possit admittere peccatum ; quæ gratia ideo per Spiritum sanctum est significata, quia ipse proprie sic est Deus, ut sit et Dei donum. » Per hoc ergo quod de Spiritu sancto esse nativitas Christi dicitur, quid aliud quam ipsa gratia demonstratur, qua homo mirabili et ineffabili modo Verbo Dei est adjunctus, atque concreatus, et divina gratia corporaliter repletus?

Alia ratio quare dicatur natus de Spiritu sancto.

Potest etiam dici Christus secundum hominem ideo natus de Spiritu sancto, quia eum fecit. Inquantum enim homo est, et ipse factus est, ut ait Apostolus, Rom., I. Conceptus ergo et natus de Spiritu sancto dicitur, non quod Spiritus sanctus fuerit Virgini pro semine, non enim de substantia Spiritus sancti semen partus accepit, sed quia per gratiam Dei et operationem Spiritus sancti de carne Virginis est assumptum quod Verbo est unitum : et in Evangelio Matth., I, secundum hanc intelligentiam legitur de Maria, quod *inventa est in utero habens de Spiritu sancto*. Cujus dicti rationem Ambrosius insinuans in II lib. *De Spiritu sancto*, cap. V, § 42, col. 782, t. 3, ait :

[1] In Magistri textu et in editione Nicolai omittitur hic titulus, nec dividuntur paragraphi, inquit Parmensis.
[2] Augustinus, ubi supr.
[3] In principio ejusdem cap.
[4] In fine ejusd. cap. XXXVIII.
[5] Migne : « et Virgine Maria. »
[6] Migne : « cum et de illo et de illa sit natus. »
[7] C. XXXIX.
[8] Al. : « sicut ; » et infra « naturaliter. »

« Quod ex aliquo est, aut ex substantia, aut ex potestate ejus est : ex substantia, sicut Filius, qui a Patre, et Spiritus sanctus, qui a Patre Filioque procedit; ex potestate autem, sicut ex Deo omnia. » Cum ergo in utero habuerit Maria de Spiritu sancto, si quasi ex substantia, ergo Spiritus in carnem et ossa conversus est. Non utique. Si vero quasi ex operatione et potestate ejus Virgo concepit; quis neget Spiritum sanctum dominicæ incarnationis auctorem?

Quare Apostolus dicat Christum factum, cum nos fateamur eum natum.

Sed quæri potest, cum nos Salvatorem natum profiteamur, cur Apostolus, Rom., I, factum eum dicat ex semine David, et alio loco, Gal., IV, factum ex muliere; cum aliud sit fieri, aliud nasci. Aliquid ergo significavit hoc dicto : quoniam enim non humano semine concepta est caro Domini in utero Virginis et corpus effecta; sed effectu et virtute Spiritus sancti; ideo Apostolus dicit factum, non natum. Aliud est enim semine admixto et sanguinis coagulo generare, aliud est non permixtione, sed virtute procreare. Possunt homines generare filios, sed non facere. Ecce quare dixit Apostolus factum, et non natum; ne ejus scilicet nativitas, quæ fuit sine viri semine, nostræ similis putaretur, quæ conficitur ex seminum commixtione. Ideo autem cum factum diceret Apostolus, addidit, Rom., I, 3 : *Ex semine David;* quia etsi non intercessit semen hominis in conceptione Virginis; tamen quia ex ea carne Christus formatus est quæ constat ex semine, recte dicitur quia factus est [1].

DIVISIO TEXTUS.

Postquam determinavit de incarnatione ex parte assumpti, ostendens quid assumptum est, et cujus conditionis fuerit antequam assumeretur, in ista parte determinat de effectivo ipsius assumpti; et dividitur in duas partes : in prima ostendit quare efficientia naturæ assumptæ Spiritui sancto appropriatur; in secunda movet quamdam dubitationem ex dictis consequentem, ibi : « Sed non est in hoc diutius immorandum. » Circa primum tria facit : primo movet quæstionem; secundo determinat eam, ibi : « Non enim ideo operatio incarnationis Spiritui sancto sæpius attribuitur, quod ipse solus eam fecerit; » tertio confirmat per auctoritatem, ibi : « Cum illam creaturam quam Virgo concepit et peperit, quamvis ad solam personam Filii pertinentem tota Trinitas fecerit..... cur in ea facienda Spiritus sanctus solus nominatus est? »

« Sed non est in hoc diutius immorandum. » Hic determinat quamdam dubitationem ex prædictis ortam. Si enim Christus, inquantum homo, de Spiritu sancto natus est, videtur quod Spiritus sancti filius sit inquantum homo. Circa hoc ergo duo facit : primo movet dubitationem; secundo determinat eam, ibi : « Proinde cum fateamur, Christum natum de Spiritu sancto ex Maria Virgine, quomodo non sit filius Spiritus sancti, et sit filius Virginis.... explicare difficile est. » Circa quod duo facit : primo ostendit quod Christus non dicitur natus de Spiritu sancto, sicut de Patre; secundo exponit qua ratione de Spiritu sancto natus dicatur, ibi : « Profecto modus iste quo natus est Christus de Maria virgine sicut filius, et de Spiritu sancto non sicut filius, insinuat nobis gratiam Dei. » Circa hoc duo facit : primo ostendit quod hoc dicitur ad signandum rationem illius nativitatis, quia per gratiam est, ut ly « de » denotet quasi rationem operis; secundo ostendit aliam rationem [2] qua hoc dici possit, scilicet quia Spiritus sanctus facit Christum inquantum est homo, ut ly « de » denotet habitudinem causæ efficientis, ibi : « Potest etiam dici Christus secundum hominem ideo natus de Spiritu sancto, quia eum fecit. » Circa quod iterum duo facit; primo prosequitur rationem secundo assignatam; secundo movet quamdam quæstionem circa verbum Apostoli inductum, ibi : « Sed quæri potest, cum nos salvatorem natum profiteamur, cur Apostolus factum eum dicat ex semine David, et alio loco factum ex muliere; cum aliud sit fieri, aliud nasci. »

QUÆSTIO I.

Hic est triplex quæstio : prima de conceptione Christi in comparatione ad efficientiam Spiritus sancti : secunda de ipsa

[1] Nicolai addit : « ex semine. »

[2] Parm. omittit : « operis; secundo ostendit aliam rationem. »

in comparatione ad matrem concipientem; tertia de ipsa per comparationem ad gratiam, per quam conceptio facta dicitur. Circa primum quæruntur duo: 1° utrum efficientia conceptionis Christi Spiritui sancto appropriari debeat; 2° utrum ratione hujus efficientiæ Christi secundum quod homo, Spiritus sanctus possit dici pater.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum efficientia conceptionis Christi debeat appropriari alicui personæ [1].

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod nulli personæ efficientia illa appropriari debeat. Operatio enim Dei est sua essentia. Sed essentia est communis tribus personis, et nulli earum appropriabilis. Ergo nec operatio divina, qua conceptio hominis Christi perfecta est, alicui personæ debet appropriari.

2. Præterea, Damascenus dicit I cap. libri III *De fid. orth.*, col. 983, t. 1, quod incarnatione manifestabantur simul bonitas, potentia, justitia, et sapientia Dei. Sed sicut bonitas appropriatur Spiritui sancto, ita potentia Patri, et sapientia Filio. Ergo efficientia carnis assumptæ non magis uni personæ quam alteri appropriari debet.

Sed contra, omnis operatio divina procedit ab eo secundum rationem alicujus attributi, sicut et operatio creaturæ procedit ab ea secundum suam formam. Sed quodlibet divinorum attributorum est alicui personæ appropriabile. Ergo et quodlibet divinum opus alicui personæ appropriari debet sicut causæ efficienti; et ita opus incarnationis.

QUÆSTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod debeat appropriari Patri: ipsi enim attribuitur potentia. Potentia autem activa quæ in solo Deo est, est principium efficiendi. Ergo omnis efficientia Patri præcipue appropriari debet.

2. Præterea, sicut supra Magister dicit [2], Filii missio est ejus incarnatio. Sed æterna missio Filii proprie attribuitur Patri. Ergo et efficientia incarnationis debet Patri attribui.

Sed contra, secundum Origenem, tom. III, *In Matth.*, sicut generatio Filii æterna est a Patre sine matre, ita generatio ejus temporalis est a matre sine patre. Hoc autem non contingeret, si efficientia incarnationis Patri attribuatur. Ergo non est sibi convenienter attribuenda.

QUÆSTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod sit attribuenda Filio. Sicut enim ex verbis Damasceni, dist. III, habitum est, divina sapientia, sicut divinum semen, ex purissimis sanguinibus Virginis sibi carnem copulavit. Sed semen, ut dicit Philosophus II *Physicor.*, text. 31, est principium activum. Ergo efficientia incarnationis Filio appropriari debet.

2. Præterea, Bernardus in V *De consid.*, cap. X, col. 182, t. 2, dicit, quod Dei sapientia est illa mulier evangelica, quæ fermento fidei gloriosæ Virginis tria sata commiscuit, scilicet novum, antiquum, et æternum: novum in creatione animæ de nihilo: antiquum in assumptione corporis de natura Adæ: æternum in unione Deitatis. Sed sapientia attribuitur Filio. Ergo efficientia incarnationis Filio attribuenda est.

Sed contra, inconveniens videtur quod aliqua res seipsam faciat, vel seipsam generet, ut dicit Augustinus, lib. II *De Trinit.*, cap. I. Sed appropriationes secundum rationem convenientiæ fiunt. Cum ergo ipse Filius factus sit homo, non debet sibi efficientia incarnationis appropriari, sed alteri personæ.

QUÆSTIUNCULA IV.

Ulterius. 1. Videtur quod non debet etiam appropriari Spiritui sancto, ut dicatur de Spiritu sancto conceptus. Spiritus enim sanctus caritas est, et donum Dei, ut in I lib. [3] habitum est. Sed non convenienter dicitur Christus conceptus de caritate vel dono Dei. Ergo nec de Spiritu sancto conceptus dici debet.

2. Præterea, ut ex verbis Augustini habitum est, dist. XXXVI, hæc præpositio « de » denotat consubstantialitatem: unde non dicimus aliquid de aliquo fieri, nisi de ejus substantia sit: dicimus enim esse Filium de Patre; non autem cælum et

[1] III p. *Summ. theol.*, q. XXXII, a. 1 et 2.
[2] Dist. I.
[3] Dist. I.

terram de Deo. Sed Christus secundum hominem non est consubstantialis Spiritui sancto. Ergo non debet dici de Spiritu sancto natus.

Sed contra est quod dicitur Matth., I, 20 : *Quod enim in ea natum est, de Spiritu sancto est.*

Solutio I. — Respondeo ad primam quæstionem dicendum, quod, sicut dicit Dionysius, II cap. *De div. nom.*, § 1, col. 635, t. 1, omne nomen Dei operationem in creaturam designans, convenit toti Trinitati : et ideo in qualibet operatione divina, appropriata trium personarum ostenduntur, scilicet sapientia, potentia, et bonitas : quæ etiam in operatione incarnationis ostensa sunt, ut Damascenus dicit, lib. III *Orth. fid.*, cap. I, col. 983, t. 1 : bonitas quidem, inquantum proprii plasmatis non despexit salutem [1] ; potentia vero, inquantum maxime distantia conjunxit ; sapientia vero, inquantum convenientem modum invenit ejus quod impossibile videbatur : justitia etiam in eo quod per modum satisfactionis salutem humani generis reparavit. Unaquæque tamen operatio divina huic personæ magis quam illi est appropriabilis, secundum quod in ea magis manifestatur attributum quod illi personæ appropriatur. Bonitas autem divina secundum hoc in operatione Dei manifestatur quod sine sui indigentia ea quæ sunt sua, creaturæ communicat ; et quanto ea quæ communicantur, minus sunt creaturæ debita, et quasi magis Deo propria, tanto magis bonitas Dei ostenditur, sicut sunt ea quæ gratis naturæ superadduntur : et propter hoc gratiæ Spiritui sancto attribuuntur, cui bonitas appropriatur. Cum ergo hoc præcipue supra conditionem humanæ naturæ sit ut in unitatem divinæ personæ assumatur, hoc opus præcipue Spiritui sancto appropriandum est.

Ad primum ergo dicendum, quod attributa appropriata personis præsupponunt rationem essentiæ : sed operationes divinæ præsupponunt attributa secundum intellectum : et ideo propter appropriationem attributorum, essentia non appropriatur alicui personæ, sed operatio : quia judicium posterioris dependet a priori, et non e converso.

Ad secundum dicendum, quod quamvis illa quatuor in incarnatione ostendantur, tamen præcipue manifestatur ibi bonitas divina, ut ex dictis patet.

Tertium concedimus.

Solutio II. — Ad secundam quæstionem dicendum videtur, quod Patri appropriatæ [2] sunt illæ operationes divinæ in quibus præcipue manifestatur potentia, propter quod opus creationis appropriatur Patri. Attenditur enim potentia Patris operantis in productione effectus ; bonitas autem in liberali collatione. In opere ergo creationis res in esse productæ sunt, non autem tunc aliquid eis collatum est supra id quod naturæ ratio exigit, sicut est in opere recreationis, in quo res non omnino ex non esse producuntur, sed aliquid supra earum conditionem eis confertur : et ideo ea quæ ad recreationem pertinent, Spiritui sancto appropriantur, et non Patri.

Ad primum ergo contra hoc objectum dicendum est, quod quamvis potentia principium activum per se nominet, tamen in agentibus per voluntatem voluntas est imperans quod potentia exequitur. Voluntatis autem objectum est bonum ; et ideo principale in operatione agentis per voluntatem est bonitas, et quasi secundarium exequens est potentia ; et præcipue quando tota ratio effectus est bonitas agentis : et ideo hujusmodi opera Spiritui sancto appropriantur.

Ad secundum dicendum, quod in incarnatione duo sunt, scilicet persona assumens, et natura assumpta. Missio igitur nominat incarnationem ex parte personæ assumentis præcipue : et quia ad personam Filii assumentem solus Pater auctoritatem habet, ideo missio activa Patri attribuitur. Conceptio autem vel nativitas temporalis nominat incarnationem ex parte naturæ assumptæ, cui gratuito collatum est ut in unitatem talis personæ assumeretur : et ideo efficientia conceptionis non Patri sed Spiritui sancto appropriatur.

Solutio III. — Ad tertiam quæstionem dicendum quod, sicut dicit Philosophus, I *Metaph.*, sapientis est ordinare : unde illæ operationes divinæ quæ ad ordinationem Dei pertinent, sicut gubernatio, et hujusmodi, Filio attribuuntur, cui sapientia appropriatur. In opere autem incarnationis attenditur quædam gratuita collatio, qua humanæ naturæ datum est

[1] Parm. : « infirmitatem. »

[2] Parm. : « appropriandæ. »

in unitatem divinæ personæ assumi, et omni gratia repleri, sicut primum, et executio illius doni, sicut secundum, quæ ad ordinationem Dei pertinent: et ideo Spiritui sancto convenit esse factivum incarnationis; sed exequi mysterium incarnationis convenit Filio.

Ad primum ergo contra hoc objectum dicendum, quod in naturali conceptione hominis, semen habet rationem activi, et iterum rationem termini, inquantum virtus quæ est in semine, attrahit sibi id unde nutriatur, et in quantitatem perfectam proficiat. Quantum ergo ad primum operatio seminis appropriatur Spiritui sancto; sed quantum ad secundum appropriatur Filio, quia conceptio ad hypostasim Filii terminata est.

Ad secundum dicendum, quod commixtio illa illorum trium, ordinationem signat unionis ipsorum: non enim ibi proprie commixtio est. Hæc autem ordinatio præsupponit divinam acceptationem qua hoc donum creaturæ dare voluit, ut per unionem personæ æternæ coordinaretur: et ideo quamvis commixtio sapientiæ possit attribui, tamen ipsa incarnatio principaliter Spiritui sancto approprianda est.

Tertium concedimus.

Solutio IV. — Ad quartam quæstionem dicendum, quod ratione jam dicta efficientia incarnationis Spiritui sancto appropriatur: et ideo potest dici Christus conceptus de Spiritu sancto, sive hæc præpositio « de » dicat causæ efficientis habitudinem, sive etiam designet rationem faciendi : ipsa enim ratio faciendi incarnationem est bonitas Spiritui sancto appropriata.

Ad primum ergo contra hoc objectum dicendum, quod quamvis Spiritus sanctus sit caritas et donum, tamen nomine caritatis et doni non signatur ut persona subsistens, cujus est agere; et ideo non potest dici Christus conceptus de caritate vel dono, si ly « de » dicat habitudinem causæ efficientis: quamvis forte posset concedi secundum quod ly « de » signat rationem faciendi.

Ad secundum dicendum, quod « de » largo modo accipitur pro « ex. »

Tertium concedimus.

ARTICULUS II.

Utrum Christus, secundum quod homo, possit dici filius Spiritus sancti[1].

Ad secundum sic proceditur. 2. Videtur quod Christus, secundum quod homo, possit dici filius Spiritus sancti. Humanam enim naturam quam assumpsit Christus, tota per indifferentiam Trinitas operata est. Sed homo Christus Jesus convenienter dicitur Filius Dei Patris. Ergo etiam potest dici filius Spiritus sancti, vel totius Trinitatis.

2. Præterea, secundum Philosophum in XV *De animalib.*[2], in generatione humana materiam ministrat mater; actio vero ex semine patris est. Sed omnem actionem quam facit semen hominis patris in generatione humana, facit in conceptione Christi Spiritus sanctus, et multo efficacius. Si ergo ratione illarum actionum dicitur unus homo pater alterius, videtur quod Spiritus sanctus dicitur pater Christi secundum humanam naturam.

3. Præterea, ex hoc homo dicitur pater hominis, quia genuit eum ex matre sua[3] similem in sua natura. Sed potest dici, ut videtur, quod Spiritus sanctus genuit Christum ex Maria Virgine, sicut etiam dicitur in Glossa *ord.*, Matth., III, col. 80, t. 2, quod Deus ex Sara genuerit filium. Cum ergo Christus et Spiritus sanctus sint ejusdem naturæ, videtur quod Spiritus sanctus possit dici pater Christi.

Sed contra est auctoritas Augustini in *Littera*.

Præterea, sicut supra, I dist., dixit Magister, ideo Filius, et non Pater aut Spiritus sanctus, assumpsit carnem, ne nomen Filii transiret ad aliam personam. Sed non est minus inconveniens quod nomen Patris transeat ad aliam personam quam nomen Filii. Ergo nomen Patris non debet transire ad personam Spiritus sancti, ut dicatur pater Christi.

QUÆSTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod possit Christus dici filius Trinitatis. Christus enim, secundum quod homo, creatura est. Sed nos dicimur filii Trinitatis per crea-

[1] III p. *Summ. theol.*, q. XXXII, a. 3.
[2] Vel II *De gener. anim.*, c. IV.
[3] Parm. omittit : « sua. »

tionem; Deut., xxxii, 6 : *Numquid non ipse est pater tuus?* Ergo et Christus potest dici filius Trinitatis, secundum quod homo.

2. Præterea, Rom., viii, 29 : *Ut sit ipse primogenitus in multis fratribus*: Glossa : secundum humanam naturam, secundum quam fratres habet; secundum autem divinam non habet. Sed fratres dicuntur qui ex eodem patre nascuntur. Cum ergo pater eorum qui dicuntur fratres Christi, sit tota Trinitas, videtur quod etiam Christi hominis secundum humanam naturam.

3. Præterea, cujuslibet gratiam habentis dicitur pater tota Trinitas : Joan., i : *Dedit eis potestatem filios Dei fieri*. Sed Christus plenissime habuit gratiam. Ergo potest dici filius totius Trinitatis, inquantum est homo.

Sed contra, sicut infra probatur, x dist., Christus non est filius nisi naturalis. Sed naturalis Filius non est Trinitatis, sed Patris tantum. Ergo Christus non potest dici filius Trinitatis.

Præterea, secundum Damascenum, lib. I *De fid.*, cap. viii, col. 818, t. 1, filiatio non determinat naturam, sed personam. Sed in Christo quamvis sint duæ naturæ, non est ibi nisi una persona æterna. Cum igitur secundum personam æternam non possit dici filius Trinitatis, nullo modo potest dici filius Trinitatis.

Solutio I. — Respondeo dicendum, ad primam quæstionem, quod secundum Augustinum in *Littera*, Christus non est Filius neque Spiritus sancti, neque Trinitatis, sed tantum Dei Patris. Sed hoc diversa ratione a diversis negatur.

Quidam negant hoc non tanquam simpliciter falsum, sed tanquam inconvenienter dictum, utpote præstans occasionem errandi et circa æternam generationem Filii, in qua sequeretur quædam confusio relationum, si Filius diceretur sui ipsius filius, et Spiritus sancti; et circa generationem ejus temporalem, ne videatur Spiritus sanctus de sua substantia Christum genuisse secundum hominem, si pater ejus diceretur. Et sicut non potest dici filius Trinitatis simpliciter, ita nec per creationem, ut evitetur error Arii, qui dixit Christum puram creaturam; neque per gratiam, ut evitetur error Nestorii, qui dixit duas personas in Christo, et unionem Divinitatis ad hominem Christum esse tantum per gratiam, non in persona. Concedunt tamen aliqui quod potest dici iste homo filius Trinitatis per creationem, si ly « iste homo » dicit suppositum, sive individuum hominis, non personam Filii Dei. Nullo tamen modo Filius Dei potest dici filius Trinitatis propter repugnantiam relationum. Concedunt etiam quod quantum ad gratiam habitualem, per quam tota Trinitas habitat in anima Christi, potest dici iste homo filius Dei, etiam secundum quod homo, non tamen Trinitatis : quia secundum hoc non habet ipse comparationem ad relationes quibus distinguitur Trinitas ; sed quantum ad gratiam unionis dicitur tantum filius Patris naturalis. Sed hæc opinio non est conveniens dictis Augustini, qui simpliciter negat dici Christum esse filium Trinitatis, aut Spiritus sancti. Non enim hoc potest esse ad vitandum confusionem relationum : cum enim confusio sit ex inordinata permixtione aliquorum, nulla sequeretur confusio si secundum diversas naturas oppositas relationes Filio attribueremus, vel Spiritui sancto ratione diversorum, cum etiam de Filio ratione diversarum naturarum sine aliqua inconvenientia contraria prædicentur, ut quod est passibilis, et impassibilis; et etiam relationes oppositæ, ut quod est minor et æqualis Patri, et etiam major et minor seipso. Neque etiam negant hoc ad evitandum errorem qui posset sequi : non enim magis patrocinatur errori Arii, si dicatur quod est filius Trinitatis per creationem, quam quod dicatur, secundum quod homo, creatura; quod tamen conceditur. Et est simile de aliis erroribus. Præterea hoc quod conceditur iste homo filius Trinitatis per creationem, secundum quod dicit suppositum vel individuum hominis, non personam Filii Dei, non convenit secundæ opinioni, quæ infra ponitur, vi dist., secundum quod ille homo non ponitur supponere nisi suppositum æternum. Similiter etiam quod Christus per gratiam habitualem non comparetur ad relationes distinguentes personas, non videtur esse ratio quod non possit dici filius Trinitatis : quia nos dicimur per gratiam filii Trinitatis, et tamen gratia quæ in nobis est, est effectus essentiæ divinæ, non habens respectum ad distinctionem personarum.

Et ideo dicendum est aliter cum aliis, scilicet quod Augustinus hoc negat tanquam simpliciter falsum et impossibile. Filiatio enim est relatio consequens ge-

nerationem: generatio autem est via ad esse : esse autem est quid suppositi a forma, sive a natura ; unde cum filiatio secundum Damascenum, ubi sup., sit determinativa suppositi vel hypostasis, non potest aliquis dici filius alicujus, nisi a quo accipit esse. Esse autem Christi est unum, ad minus quantum ad secundam opinionem, ut[1] infra dicitur : hoc autem esse non habet Christus ab aliqua persona divina nisi a Patre. Unde non potest dici filius nisi Patris. Similiter etiam non potest dici quod sit filius Trinitatis per creationem vel gratiam : quia quando in aliquo invenitur perfecta ratio alicujus nominis, nullo modo recipitur illud nomen de eo cum determinatione diminuente, ut patet ex verbis Augustini in *Littera;* sicut planta dicitur vivens imperfectum propter animam vegetabilem, quia non habet esse cum anima sensibili; animal autem quamvis habeat eamdem animam, non dicitur vivens imperfectum, quia habet eam cum anima sensibili. Christus autem habet veram rationem filiationis ad Deum. Unde non est dicendus filius per creationem neque per gratiam: quia per hoc significatur filiatio imperfecta ad Deum, quæ est secundum quid, et non simpliciter.

Ad primum ergo dicendum, quod non est dicendum, Christum hominem esse filium Patris per creationem, neque ratione formationis corporis Christi, nisi quatenus illa formatio terminatur ad unionem personalem, per quam iste homo est naturalis filius Dei Patris.

Ad secundum dicendum, quod Spiritus sanctus facit illas actiones non mediante semine ex se deciso, quod ad patrem pertinet, sed quasi artifex operando in materiam exteriorem.

Ad tertium dicendum quod Spiritus sanctus non genuit Christum de beata Virgine : quia secundum Damascenum, lib. I *De fid.*, cap. VIII, col 811, t. 1, generare est ex sua substantia alium producere : et Glossa illa sic exponenda est : genuit, id est fecit ut nasceretur. Nec iterum Spiritus sanctus est similis Christo in natura illa quam in utero Virginis formavit ; unde non potest Spiritus sanctus dici pater Christi secundum humanitatem.

Quartum et quintum concedimus.

Solutio II. — Ad secundam quæstionem patet responsio ex dictis.

Ad primum ergo dicendum, quod creatura respicit communiter naturam et suppositum ; filiatio autem respicit tantum suppositum ; unde humana natura in Christo dicitur creata, non autem filia ; et ideo in quantum homo, non potest dici filius per creationem ; potest autem dici creatura.

Ad secundum dicendum, quod Christus dicitur primogenitus in multis fratribus secundum humanam naturam, non quasi univoce filius cum aliis, sed per analogiam : quia ipse est filius naturalis propter unionem in persona, alii autem filii adoptivi per assimilationem ad Deum quæ est per gratiam ; sicut etiam dicitur primogenitus creaturæ inquantum, secundum Basilium, lib. II *Contra Eunomium*, accipere commune habet cum creatura. Unde non oportet quod ad eumdem patrem omnino referantur.

Ad tertium dicendum, quod alii dicuntur filii adoptivi, Christus autem dicitur per gratiam unionis filius naturalis ; per gratiam autem habitualem non potest dici filius adoptivus, ut dicetur infra, x dist., neque etiam naturalis ; unde nullo modo potest dici filius per gratiam.

Alia concedimus.

QUÆSTIO II.

Deinde quæritur de conceptione Christi in comparatione ad matrem concipientem ; et circa hoc quæruntur duo : 1° utrum beata Virgo possit dici mater hominis Jesu Christi ; 2° utrum debeat dici mater Dei.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum beata Virgo possit dici mater hominis Christi Jesu[2].

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod beata Virgo non possit dici mater illius hominis. In conceptione enim Christi beata Virgo ministravit tantum materiam, quia totam actionem fecit Spiritus sanctus. Sed propter materiam non potest aliquid dici mater, sicut arbor non

[1] Dist. VI, q. II, a. 2.

[2] III p. *Summ. theol.*, q. XXXV, a. 3.

est mater scamni. Ergo beata Virgo non potest dici mater illius hominis.

2. Præterea, matris est decidere[1] semen ad conceptum. Sed materia conceptionis Christi separata est a reliqua carne Virginis operatione Spiritus sancti. Ergo non potest dici mater.

3. Præterea, sicut caro Christi operatione Spiritus sancti formata est de materia sumpta a beata Virgine; ita Eva formata est operatione divina de materia sumpta ab Adam. Sed Adam non potest dici pater Evæ, nec mater. Ergo nec beata Virgo potest dici mater Christi.

4. Præterea, multo plus contulit ad conceptionem Christi Spiritus sanctus quam beata Virgo: quia agens est præstantior in actione quam materia. Ergo si Spiritus sanctus non potest dici pater Christi, nec beata Virgo potest dici mater ejus.

5. Præterea, filiatio, ut dictum est, respicit hypostasim. Sed hypostasis in Christo est una tantum, quæ est æterna, secundum quam Christus non est a beata Virgine. Ergo nullo modo potest dici filius beatæ Virginis.

6. Præterea, in Christo est tantum unum esse ex parte hypostasis, quam consequitur filiatio. Sed illud esse non habuit Christus a matre. Ergo non potest dici filius ejus.

Contra est auctoritas Evangelii, Matth., I, 18: *Cum esset desponsata mater* Jesu *Maria Joseph*, etc., et in pluribus aliis locis.

Præterea, sicut supra dictum est, dist. III, Beata Virgo in generatione Christi contulit quidquid alia mulier conferre debet ad generationem filii sui. Si ergo aliæ mulieres vere dicuntur matres, et beata Virgo vere potest dici mater Christi.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod beata Virgo vere potest dici mater Christi, cum quidquid sit de necessitate generationis ex parte matris inveniatur in beata Virgine; maxime secundum opinionem Aristotelis in I *De gen.*, cap. XIX, et in II, cap. IV, qui vult quod formatio et organizatio corporum non fiat per virtutem activam mulieris, sed solum per virtutem activam viri; et quod semen mulieris non est de necessitate conceptionis, quia quandoque contingit imprægnari mulierem sine emissione seminis, per hoc quod sanguinem menstruum ministrat, qui est materia conceptus. Et hoc consonat ei quod dicit Damascenus, lib. III *De fide*, cap. II, col. 986, t. 1, quod ex purissimis sanguinibus Virginis formatum est corpus Christi non seminaliter, sed virtute divina. Sed huic veræ maternitati derogatur per duos errores. Quorum unus ponit Christum non veram carnem sed phantasticam assumpsisse, et beatam Virginem non mulierem sed Angelum fuisse; unde nec vera mater esset. Alius vero ponit Christum non carnem naturæ nostræ assumpsisse, sed cælestem secum portasse; et secundum hoc beata Virgo non vere mater ejus esset, quia quamvis in ea natus esset, non tamen de ea. Hi autem errores veram humanitatem Christi negant; unde a fide catholica sunt alieni.

Ad primum ergo dicendum, quod non solum materiam præstitit beata Virgo ad conceptionem Christi, sed materiam convenientem ad producendum aliquid simile in specie, et locum convenientem, et nutrimentum conveniens conceptioni fetus: et hoc sufficit ad rationem matris.

Ad secundum dicendum, quod secundum Philosophum, ubi supra, semen mulieris non est de necessitate generationis, sed sanguis quem femina ministrat ad conceptionem: qui quidem in aliis mulieribus separatur per virtutem mulieris motam a viro; sed in beata Virgine per virtutem Spiritus sancti. Nec hoc diminuit rationem matris, quia ista actio est præambula ad conceptionem.

Ad tertium dicendum, quod pater est principium activum in generatione; et ideo ad esse patrem non sufficit quod materiam ministret, sicut sufficit ad esse matrem.

Ad quartum dicendum, quod licet Spiritus sanctus plus fecerit active in conceptione Christi quam beata Virgo, non tamen potest dici pater: quia non inveniuntur in eo conditiones quæ requiruntur ad conditionem patris, sicut quod ex sua substantia et similem sibi in specie filium producat, et alia hujusmodi.

Ad quintum dicendum, quod filiatio respicit hypostasim consequentem ad generationem. Quamvis ergo hypostasis Filii Dei secundum generationem ejus æternam non sit a Virgine, tamen secundum generationem ejus temporalem, ex ea est.

Ad sextum dicendum, quod esse geniti

[1] Al.: « decindere. »

est ab agente; mater autem non est agens in generatione, sed pater; unde non oportet quod esse filii sit a matre, sed a patre; et ideo Philosophus dicit in XVI *De animalibus*[1], quod in generatione mater dat corpus, et pater formam a qua est esse.

ARTICULUS II.

Utrum debeat dici mater Dei[2].

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod beata Virgo non debeat dici mater Dei. Non enim est mater nisi secundum quod ab ea accepit esse. Sed non accepit ab ea Divinitatem, sed humanitatem. Ergo non debet dici mater Dei, sed mater hominis.

2. Præterea, in Deo non differt Deus et Deitas. Sed non potest dici mater Deitatis. Ergo nec potest dici mater Dei.

3. Præterea, Deus est commune tribus personis. Sed beata Virgo non est mater Patris neque Spiritus sancti. Ergo non debet dicit mater Dei.

4. Præterea, sicut naturam produxit assumptam Virgo generando, ita etiam produxit eam Deus creando. Sed ratione naturæ assumptæ non dicimus Trinitatem creatricem Dei. Ergo nec debemus dicere Virginem matrem Dei.

5. Præterea, magis debet concedi id quod est verum per se quam id quod est verum per accidens. Sed in hoc nomine « Christus » importatur humana natura, quam generando Virgo per se produxit, quæ in hoc nomine «Deus» non[3] importatur. Ergo magis debet dici mater Christi quam mater Dei.

Sed contra, Damascenus in III lib., cap. XII, col. 1031, t. 1, dicit : « Theotocon, id est Dei genitricem, vere et principaliter Virginem prædicamus.

Præterea, secundum Augustinum, lib. I *De Trinit.*, cap. XIII, talis fuit illa unio quæ Deum faceret hominem, et hominem Deum. Sed Virgo genuit hominem. Ergo et genuit Deum; ergo est mater Dei.

Præterea, propter unionem naturarum in persona una, vere dicimus Deum passum, quamvis hoc fuerit secundum humanam naturam tantum[4]; ergo et quamvis sit natus ex virgine secundum humanam naturam, vere potest dici Deus ex virgine natus. Ergo etiam mater Dei dici potest.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod humanitas Christi et maternitas Virginis adeo sibi connexa sunt, ut qui circa unum erraverit, oporteat etiam circa aliud errare. Unde quia Nestorius circa humanitatem errabat, aliam esse asserens in Christo humanitatis et Divinitatis personam, oportebat quod diceret Virginem non matrem Dei, sed hominis : quia secundum eum, Deus et homo non est unus Christus. Quidam vero moderni errantes dicunt, non posse Virginem dici matrem Dei, ne mater Patris et Spiritus sancti intelligatur; concedunt tamen eam esse matrem Filii Dei. Sed hi trepidant timore ubi non est timor : quia quamvis hoc nomen, Deus, commune sit tribus personis, potest tamen reddere locutionem veram pro una persona, secundum quod dicitur, Deus generat; sicut cum dicitur, Homo currit, etiam[5] solo Petro currente. Unde simpliciter concedendum est Virginem esse matrem Dei, sicut confitemur Jesum esse verum Deum.

Ad primum ergo dicendum, quod quia una persona est quæ subsistit in humanitate et Divinitate; ideo naturæ communicant sibi sua idiomata, id est proprietates, ut dicit Damascenus, lib. III *Orth. fid.*, cap. IV, col. 998, t. 1. Unde sicut dicuntur Judæi crucifixisse Dominum gloriæ, quamvis non secundum quod est Dominus gloriæ; ita debet dici, Virgo est mater Dei, quamvis eam secundum Divinitatem non genuerit.

Ad secundum dicendum, quod quamvis Deitas et Deus non differant re, differunt tamen secundum modum significandi : quia Deitas signat divinam naturam in abstracto; unde non potest supponere pro persona; Deus autem quia signat naturam divinam per modum concreti, id est habentem Divinitatem, potest reddere locutionem veram pro persona[6]; et ideo, quia beata Virgo est mater Filii Dei, potest dici mater Dei, non autem Divinitatis.

Ad tertium dicendum, quod quamvis Deus sit commune tribus, potest tamen

[1] Vel II *De gener.*, c. IV.
[2] III p. *Summ. theol.*, q. XXXV, a. 4.
[3] Al. deest « non. »
[4] Parm. omittit : « tantum; ergo et quamvis sit natus ex Virgine secundum humanam naturam, vere. »
[5] Parm. omittit : « etiam. »
[6] Parm. : « supposito. »

reddere locutionem veram pro uno eorum, ut dictum est; sicut cum dicitur, Deus generat, reddit locutionem veram pro Patre.

Ad quartum dicendum, quod Christum non dicimus creaturam simpliciter, ut infra patebit; dicimus tamen simpliciter, eum natum; et ideo nativitas potest transferri ad Deum, et non creatio. Et præterea nasci non est contra rationem Deitatis sicut creari.

Ad quintum dicendum, quod beata Virgo est vere mater Christi, non tamen dicimus eam « Christotocon, » id est Christi genitricem : quia hoc nomen inventum est a Nestorio ad abolendum nomen « Theotocon : » cum hæreticis autem nec nomina debemus habere communia, ut dicit Hieronymus *Super Oseæ*, II[2].

QUÆSTIO III.

Deinde quæritur de conceptione in comparatione ad gratiam Christi, per quam facta est conceptio; et circa hoc quæruntur duo : 1° utrum illam conceptionem vel unionem aliqua merita præcesserint; 2° utrum gratia sit illi homini naturalis.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum illam conceptionem aliqua merita præcesserunt in antiquis patribus.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur, quod antiqui patres incarnationem meruerunt. Isa., XXVI, 8 : *In semita judiciorum tuorum sustinuimus te.* Sed ad judicium pertinet ut aliquid pro meritis reddatur. Ergo adventus Filii Dei in carnem quem sancti patres expectabant, eis pro meritis reddendus erat.

2. Præterea, psalm., XXXII, 22 : *Fiat misericordia tua, Domine, super nos*, Glossa *ord.*, col. 890, t. 1 : « Insinuatur[3] desiderium prophetæ de incarnatione et meritum impletionis. »

3. Præterea, qui meretur aliquid, meretur et hoc sine quo non potest illud haberi : alias meritum cassum esset. Sed sancti patres merebantur vitam æternam, ad quam pervenire non poterant nisi Filio Dei veniente. Ergo merebantur ejus incarnationem.

4. Præterea, oratio quæ fit ab aliquo pure et perseveranter, pro se, et ad salutem pertinens, meretur sui impletiotionem. Sed sancti patres hoc modo orabant pro incarnatione, ut patet Isa., LXIV, 1 : *Utinam dirumperes cælos, et descenderes.* Ergo eam merebantur.

5. Præterea, nos per fidem operantem per dilectionem, quam habemus de vita æterna quam expectamus, meremur eam. Sed similiter antiqui patres habebant fidem per dilectionem operantem de incarnatione. Ergo eam merebantur.

6. Præterea, hoc videtur ad minus de beata Virgine de qua cantatur : « Quæ Dominum omnium portare meruisti. »

7. Præterea, Bernardus dicit, *Serm.* II *de nativ. Domini*, § 4, col. 39, t. 3, et lib. V *De consider.*, cap. X, col. 182, t. 2, quod fermentum quod mulier abscondit sub tribus farinæ satis, est fides beatæ Virginis, quæ tres substantias in unam personam conjunxit. Sed hoc non potuit facere nisi per modum meriti. Ergo beata Virgo meruit incarnationem per eam fieri.

Sed contra, ad Tit., III, 4 : *Benignitas et humanitas apparuit Salvatoris nostri Dei non ex operibus justitiæ quæ fecimus nos.* Sed benignitatem nominat Apostolus ostensam in Christi incarnatione. Ergo non est secundum merita.

Præterea, ad hoc est quod Augustinus dicit in *Littera.*

Præterea, incarnatio Christi est beneficium impensum toti naturæ. Sed meritum nullius hominis præter meritum Christi, extendit se ad totam naturam. Ergo sancti patres non meruerunt incarnationem.

SOLUTIO. — Respondeo dicendum, quod Augustinus videtur intendere in *Littera* quod nulla merita illius hominis præcesserint, ut Filio Dei in persona uniretur : nihilominus tamen verum est quod nulla merita etiam aliorum, Filii Dei incarnationem meruerunt, proprie loquendo, propter tres rationes. Prima est quod meritum puri hominis non extendit se ad totam naturam, sicut supra, I dist., dictum est; unde cum incarnatio sit quoddam medicamentum totius naturæ, non potest sub merito alicujus cadere. Secunda

[1] Ex Dam. loco citato in argum. Sed contra.
[2] Sic codd. — Parm. : « III. »
[3] Non expresse, sed tantummodo : « Incarnationem compleri desiderat, ut perfectus possit esse. »

autem ratio est, quia illud quod est principium merendi, non potest cadere sub merito; incarnatio autem est quodammodo principium omnium humanorum meritorum; quia omnia nostra merita a Christo efficaciam habent, per quem veritas et gratia facta est. Tertia ratio est, quia meritum humanum non se extendit ultra conditionem humanam, quæ in hoc consistit ut quis mereatur aliquam Divinitatis et beatitudinis participationem. Sed quod tota plenitudo Divinitatis habitet in homine, hoc excedit et conditionem et meritum humanum. Unde nullo modo potest cadere sub merito, nisi large meritum dicamus omnem præparationem ad aliquid habendum quod præcessit in humano genere.

Ad primum ergo dicendum, quod per judicium redditur aliquid alicui quod prius sibi debebatur. Nobis autem non debebatur Filii incarnatio quasi ex merito, sed ex divina promissione; et quantum ad hoc salvatur ratio judicii.

Ad secundum dicendum, quod Glossa illa loquitur de merito congrui, et non de merito condigni, quod proprie dicitur meritum. Vel dicendum quod completio incarnationis consistit in ultimo effectu ejus, scilicet in ultima reparatione humani generis, quæ aliquo modo cadebat sub merito, maxime secundum quod reparationis terminus consistit in perventione ad vitam æternam.

Ad tertium dicendum, quod aliqua sunt sine quibus vita æterna haberi non potest, quæ sunt concomitantia ipsam, sicut visio Dei, et impassibilitas; et de his verum est quod meretur ea qui meretur vitam æternam. Quædam vero sunt quæ sunt ducentia ad vitam æternam, sicut principia merendi; et talia non cadunt sub merito, sicut gratia, et hujusmodi; et inter illa potest computari incarnatio Filii. Vel dicendum, quod sine incarnatione poterat perveniri ad vitam æternam: quia fuit alius modus possibilis nostræ salutis, ut dicunt sancti.

Ad quartum dicendum, quod ipsi non petebant incarnationem, quam indubitanter credebant futuram; sed petebant ejus accelerationem. Vel dicendum, quod non petebant pro se, quia non petebant aliquid fiendum in ipsis petentibus.

Ad quintum dicendum, quod quamvis mereamur vitam æternam per fidem operantem per dilectionem, non tamen oportet hoc dicere de incarnatione: quia vita æterna est beneficium præstitum tantum personæ merentis, incarnatio autem beneficium præstitum toti humanæ naturæ.

Ad sextum dicendum, quod beata Virgo non meruit incarnationem; sed præsupposita incarnatione meruit quod per eam fieret, non quidem merito condigni, sed merito congrui, inquantum decebat quod mater Dei esset purissima et perfectissima.

Et per hoc patet etiam solutio ad alia.

ARTICULUS II.

Utrum gratia sit naturalis illi homini [1].

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod gratia non sit illi homini naturalis. Gratia enim et natura dividuntur ex opposito. Sed unum oppositorum non denominat illud. Ergo gratia non debet dici naturalis.

2. Præterea, naturale est quod ex principiis naturæ causatur, sicut igni ferri sursum. Sed ex humana natura non causatur gratia. Ergo non debet dici naturalis.

3. Præterea, Christus est ejusdem naturæ cum aliis hominibus. Sed aliis hominibus gratia non est naturalis. Ergo nec sibi.

4. Præterea, per naturalia non meremur. Sed Christus meruit per gratiam quam habuit, ut infra [2] dicetur. Ergo non fuit ei naturalis,

Sed contra, causæ proximæ rerum naturalium sunt naturales. Sed Christus per gratiam est naturalis Filius. Ergo gratia est ei naturalis.

QUÆSTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod Christus divina gratia vel Divinitate non sit repletus corporaliter, quod in *Littera* dicitur. Omne enim quod est in aliquo corporaliter, est in eo per circumscriptionem. Sed Divinitas non potest esse circumscripta. Ergo non potest habitare in Christo corporaliter.

2. Præterea, Deus magis elongatur a corporeitate quam angelus, qui in comparatione Dei corporeus est, ut dicit Da-

[1] III p. *Summ. theol.*, q. VII, a. 10.

[2] Dist. XVIII, a. 2, 3, 4, 6.

mascenus [1], lib. II *De fide*, cap. III, col. 867, t. 1. Sed angelus non est in aliquo loco, vel corporaliter. Ergo multo minus Divinitas.

3. Præterea, deitas in homine non habitat nisi per gratiam. Sed gratia non est in corpore. Ergo Deitas non potest habitare in aliquo corporaliter.

Sed contra, Divinitas unita [2] est toti humanæ naturæ. Sed corpus est pars humanæ naturæ. Ergo unita est corpori; ergo habitat in Christo etiam corporaliter.

SOLUTIO I. — Respondeo dicendum ad primam quæstionem, quod de gratia Christi possumus loqui dupliciter: aut de gratia unionis, aut de gratia habituali, qua anima ejus perfecta est. Gratia autem unionis dicitur Christo naturalis, quia ordinatur ad unionem in personam divinam, secundum quod ille homo dicitur naturalis Filius Patris. Gratia vero habitualis potest etiam dici Christo naturalis dupliciter. Uno modo quia ad modum proprietatum naturalium se habet: quæ suum subjectum inseparabiliter consequuntur. Alio modo quia ex altera suarum naturarum causatur, scilicet ex divina natura, non autem ex humana.

Ad primum ergo dicendum, quod gratia unionis dicitur quidem gratia quantum ad causam, quia eam nulla merita præcesserunt; sed dicitur naturalis quantum ad effectum, quod est esse Filium naturalem, ut dictum est. Gratia autem habitualis dicitur gratia ratione humanæ naturæ; naturalis ratione divinæ, vel ratione humanæ naturæ inquantum inseparabiliter inest.

Et per hoc patet solutio ad alia.

SOLUTIO II.—Ad id quod ulterius quæritur, dicendum quod plenitudo Divinitatis dicitur corporaliter habitare in Christo tripliciter. Primo modo quia Deitas non tantum animæ, sed etiam carni unita est. Secundo per similitudinem ad tres dimensiones corporis, quia Divinitas est tribus modis in Christo. Uno modo generali, sicut est in omnibus creaturis, per essentiam, præsentiam et potentiam; et in hoc consistit quasi longitudo. Alio modo speciali, prout est in sanctis per gratiam; per quam est latitudo caritatis. Tertio modo in proprio Filio, scilicet per unionem; in quo est sublimitas et profundum. Tertio dicitur corporaliter habitare ad similitudinem corporis, secundum quod dividitur contra umbram. In sacramentis enim veteris legis fuit quasi in umbris et signis. Heb., X, 1: *Umbram habens lex futurorum bonorum*: in Christo autem secundum rem et veritatem; unde Christus se habet ad illas figuras sicut corpus ad umbram.

Ad primum ergo dicendum, quod « corporaliter » secundum primam expositionem non dicit modum existendi Divinitatem in Christo, sed magis id cui Divinitas conjungitur; secundum autem alios modos est similitudinarie dictum.

Unde patet solutio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod in aliis hominibus sanctis est Deus per gratiam acceptationis, sive habitualem, quæ est tantum in anima; in Christo autem est per gratiam unionis, quæ est ad animam et corpus.

EXPOSITIO TEXTUS.

« Uno nominato tres intelliguntur. » Contra. Dicimus Filium Dei incarnatum, quod non intelligitur de Patre et Spiritu sancto. — Et dicendum, quod hoc est intelligendum de his quæ ad essentiam pertinent: quorum si aliquid de una tantum persona dicatur, oportet quod de alia intelligatur.

« Non est autem concedendum, quidquid de aliqua re nascitur, continuo ejusdem rei filium nuncupandum. » Sciendum est ergo, quod hæc præpositio « ex » denotat causam efficientem, vel materialem. Ad hoc autem quod aliquid natum ex aliquo materialiter, filiationis nomen accipiat, oportet quod in similitudinem speciei producatur cum eo ex quo nascitur, sicut filius matri; et ideo capilli et lumbricus non dicuntur filii ejus ex quo materialiter nascuntur. Ad hoc etiam quod aliquid natum de alio active dicatur filius ejus, oportet quod producatur de substantia agentis, et in similitudinem ejusdem speciei, et quod non sit agens instrumentale, sed principale. Primæ autem duæ conditiones deficiunt in Spiritu sancto; unde Christus non potest dici filius ejus. Secunda autem et tertia deficiunt in aqua: quia renatus spiritualiter non assumit similitudinem aquæ, sed similitudinem Dei; et aqua est instrumentum divinæ virtutis operantis in eo: ta

[1] Parm. « l. l. »

[2] Parm.: « juncta. »

men Dionysius, II cap. *Eccles. hierarch.*, col. 391, t. 1, vocat aquam baptismi matrem [1] filiolitatis : sed non proprie dicitur.

« Dicuntur filii gehennæ. » Sciendum, quod hoc dicitur secundum modum loquendi consuetum in Scripturis, ut illud quod magnam habet affinitatem ad alterum, filius ejus dicatur; sicut Isai., v, 1, dicitur : *In cornu filio olei;* idest in monte, ubi abundat oleum; et similiter I Reg., XXVI, dixit David de Abner, quod filius mortis esset, quia mortem valde merebatur.

« Conceptus et natus de Spiritu sancto. » Quamvis utrumque horum possit dici et de Spiritu sancto et de matre; tamen magis proprie dicitur conceptus de Spiritu Sancto, quia conceptionem in instanti Spiritus sanctus operatus est; natus autem magis proprie dicitur de matre, quæ eum ex utero produxit : unde in *Symbolo* dicitur « conceptus de Spiritu sancto, natus ex Maria Virgine. »

« Factum ex semine David. » Roman., I. Contra. Damascenus, III lib., cap. II, col. 986, t. 1 : Non seminaliter, sed conditive per Spiritum sanctum. — Ad quod dicendum, quod Damascenus loquitur quantum ad proximam Christi generationem ex Virgine; verbum autem Apostoli intelligendum est quantum ad remotos parentes, ex quibus seminaliter mater Christi processit.

« Cum aliud sit fieri, aliud nasci. » Contra. Fieri videtur esse commune ad omnem productionem, quia aliquid incipit esse. — Ad quod dicendum, quod hoc est verum de « facere, » secundum quod communiter sumitur : proprie tamen dicitur facere, exercere aliquam actionem in exteriorem materiam, secundum quod dicit Philosophus in VI *Ethic.*, cap. III, quod ars est recta ratio agibilium [2]. Unde ad ostendendum quod conceptio Christi est ex principio agente extrinseco, non naturaliter agente, sicut est in nostra conceptione, ideo dicit Apostolus eum factum; quamvis et natus et conceptus dici possit quantum est ex parte matris.

DISTINCTIO V.

Si persona vel natura personam vel naturam assumpsit; et si natura Dei sit incarnata.

Præterea inquiri oportet, cum ex præmissis constet, Verbum Dei et carnem et animam simul assumpsisse in unitatem personæ, quid horum potius concedendum sit, scilicet quod persona personam, vel quod natura naturam, vel persona naturam, vel natura personam assumpserit; et an ita conveniat dici, divinam naturam esse incarnatam, sicut Deus incarnatus et Verbum incarnatum sane dicitur. Hæc inquisitio sive quærendi ratio, juxta sacrarum auctoritatum testimonia partim implicita atque perplexa; partim vero explicita est et aperta. Certum est enim et sine ambiguitate verum quod non natura personam, nec persona personam, sed persona naturam assumpsit. Quod sanctorum subditis comprobatur testimoniis, et astruitur documentis. Augustinus [3] enim ait in libro *De fide ad Petrum* [4], cap. II, § 17, : « Deus unigenitus dum conciperetur, veritatem carnis accepit ex Virgine; et cum nasceretur, integritatem virginitatis servavit in matre. » Et paulo post, § 18 : « Deus humanam naturam in unitatem personæ suscepit, qui se humilians per misericordiam incorruptæ virginis uterum ex ea nasciturus implevit. Formam ergo servi, idest naturam servi, in suam accepit Deus ille personam. » Item : « Deus enim Verbum non accepit personam hominis, sed naturam. » Item, § 17 : « Dei Filius unigenitus, ut carnem hominis animamque mundaret, susceptione carnis animæque rationalis incarnatus est. » His aliisque pluribus auctoritatibus evidenter ostenditur, non naturam personam, nec personam personam; sed personam naturam accepisse.

De parte quæstionis perplexa.

De quarto vero quæstionis articulo, utrum scilicet natura naturam assumpserit, scrupulosa etiam inter doctos quæstio est; quia in hoc plurimum dissentire videntur qui in sacra pagina auctoritate præclari, aliis doctiores extiterunt; nec tantum alii ab aliis, verum etiam iisdem a seipsis dissonare videntur, sicut subjecta capitula docent. Legitur enim in Toletano concilio VI,

[1] Parm. : « filialitatis. »
[2] Nicolai « factibilium. »
[3] Cod. : « Augustinus; » sed Fulgentio liber prædictus est restituendus : col. 680, op. Fulgentii.
[4] Parm. : « partim c. II, partim c. XVII. »

can. I, traditum sic : « Solum [1] Verbum caro factum est, et habitavit in nobis : et cum tota Trinitas operata sit formationem suscepti hominis, quoniam inseparabilia sunt opera Trinitatis : solus tamen Filius accepit hominem in singularitatem personæ, non in unitatem divinæ naturæ ; » idest id quod proprium est Filii, non quod commune est Trinitati. Item in Toletano Concilio XI, in proœm : « Unius [2] substantiæ credimus Deum Patrem et Filium et Spiritum sanctum; non tamen dicimus ut hujus Trinitatis unitatem Maria virgo genuerit ; sed tantum Filium, qui solus nostram naturam in unitatem personæ suæ assumpsit. Incarnationem quoque hujus Filii Dei tota Trinitas operata esse credenda est ; solus tamen Filius formam servi accepit, in singularitatem personæ. » His insinuari videtur quod persona tantum naturam non natura naturam assumpserit. Si enim quod commune est Trinitati, non accepit hominem; ergo non natura divina, quæ communis est tribus personis. Cui videtur obviare quod Augustinus [3] ait in libro *De fide ad Petrum* [4], cap. II, § 14 : « Nec Divinitas, inquit, Christi aliena est a natura Patris, secundum id quod in principio erat Verbum, nec humanitas ejus aliena est a natura matris, secundum id quod Verbum caro factum est. Illa enim natura quæ semper genita manet ex Patre, nostram naturam sine peccato suscepit, ut nasceretur ex virgine. » Hac auctoritate videtur tradi quod divina natura humanam suscepit : ubi vehementer moveri possumus, quod eam genitam æternaliter ex Patre dicit, nisi forte naturam pro persona hic accipiat : alioquin, si dixerimus naturam tribus personis communem, genitam esse, occurrunt nobis ex adverso quæ in *Tractatu de Trinitate* disseruimus, ubi diximus non naturam naturam, sed personam personam genuisse : quia si natura genuisset naturam, cum una eademque sit natura Trinitatis, eadem res seipsam genuisset : quod Augustinus, lib. I *De Trin.*, cap. 1, fieri posse negat. Sed alibi certum reperimus documentum, quo natura naturam assumpsisse monstratur : ait enim Augustinus in I libr. *De Trin.*, cap. VII, col. 828, t. 8 : « Etiam seipso Christus minor factus est, formam servi accipiens. Neque enim sic accepit formam servi ut amitteret formam Dei, in qua erat æqualis Patri, ut et in forma servi et in forma Dei idem ipse sit unigenitus Filius Patris : quia forma Dei accepit formam servi. » Si autem forma Dei formam servi accepit, sine dubio natura naturam accepit : formæ enim nomine natura significatur, ut Augustinus [5] evidenter docet in lib. *De fide ad Petrum*, cap. II, § 19 : « Cum, inquit, de Christo audis quia in forma Dei erat, oportet te cognoscere firmissimeque tenere in illo formæ nomine naturalem plenitudinem debere intelligi. In forma igitur Dei erat, quia in natura Dei Patris semper erat, de quo natus erat. » Hilarius quoque in lib. XII *De Trin.*, § 6, col. 437, t. 2, ait : « Esse in forma Dei, non alia intelligentia est quam in Dei manere natura. » Didicisti, nomine formæ, intelligentiam fieri naturæ ; et audisti quod forma Dei formam servi suscepit; unde consequens est quod natura divina naturam humanam suscepit : quod etiam Hieronymus [6] in *Explanatione fidei* evidenter insinuat, inquiens: « Passus est Filius Dei, non putative sed vere ; secundum illud passus est quod pati poterat ; idest, non secundum illam substantiam quæ assumpsit, sed secundum illam quæ assumpta est. » Ex quo apparet, divinam substantiam assumpsisse humanam. Ex verbis autem Augustini [7] superius positis adhibita diligentia innui videtur, solum Verbum carnem factum, et naturam solum suscepisse humanam, et divinam naturam eamdem accepisse. Ait enim, c. II, § 23 [8]: « Trinitas nos sibi reconciliavit per hoc quod solum Verbum carnem ipsa Trinitas fecit; in quo sic veritas incommutabilis manet divinæ humanæque naturæ, ut sicut vera semper est ejus Divinitas, quam de Patre habet, ita vera semper atque incommutabilis ejus sit humanitas, quam sibi unitam summa Divinitas gerit. » Ecce et solum Verbum dixit carnem factum, et humanitatem Divinitati unitam. Idem quoque superius dixit, servilem formam a solo Filio susceptam, quam tota Trinitas fecit. Jam facile est cognoscere quam diversa et multiplicia super quæstione proposita auctores tradiderint. Ideoque posteriores ea legentes, varias atque contrarias, ex prædictis occasionem sumentes, promunt sententias.

Quid de hoc tenendum sit.

Nos autem omnis mendacii et contradictionis notam a sacris paginis secludere cupientes, orthodoxis patribus atque catholicis doctoribus nulla pravæ intelligentiæ suspicione notatis consentimus, dicentes et personam Filii assumpsisse naturam humanam, et naturam divinam humanæ naturæ in Filio unitam ; eamque sibi unisse vel assumpsisse ; unde vere incarnata dicitur. Quod vero dicitur solus Filius formam assumpsisse servi, per hoc non excluditur divina natura ab acceptione servilis formæ, sed aliæ duæ personæ, Pater scilicet et Spiritus sanctus. Item illud aliud, scilicet : « Id quod est proprium Filii, non quod commune est Trinitati, hominem accepit, » sic oportet intelligi ; idest, proprie in hypostasi Filii, non in tribus communiter personis, divina natura humanam sibi univit : qui sensus ex verbis Joannis Damasceni confirmatur, qui totam divinam naturam in una hypostaseon incarnatam esse evidenter asserit, dicens, *De orth. fid.*, lib. III, cap. VI, col. 1003, t. 1 : « In humanatione Dei Verbi dicimus omnem et perfectam naturam Deitatis in una ejus hypostaseon incarnatam esse, idest unitam humanæ naturæ [9], et non partem parti. Omni enim humanæ naturæ dicimus unitam esse omnem Deitatis naturam vel substantiam. » Item, ibid., col. 1007 : « Eadem est natura in singula hypostaseon, idest personarum : et quando dicimus naturam Verbi incarnatam esse, secundum beatos Athanasium et Cyrillum, Deitatem dicimus esse unitam carni, et unam naturam Dei Verbi in-

[1] Paulo aliter in collectione canonum S. Isidoro Hispan. ascripta, col. 391, t. 8, op. Isidori.
[2] Collect. Can., col. 456, t. 8, op. Isidori.
[3] Cod. : « Augustinus ; » cui substituendus est Fulgentius : col. 678.
[4] Parm. : « c. VII. »
[5] Fulgentius, col. 680.
[6] Seu potius Pelagius hæreticus.
[7] Fulgentii.
[8] Col. 682, op. Fulg.
[9] Nicolai tantum : « unitam esse humanæ naturæ. »

carnatam confitemur. Verbum autem et quod commune est substantiæ possidet, et quod proprietates [1] est habens hypostaseos, idest personæ. » Ex his manifeste ostenditur quod natura divina incarnata est ; unde et eadem vere dicitur suscepisse humanam naturam.

An divina natura debeat dici caro facta.

Sed quæritur, utrum eadem divina natura debeat dici caro facta, sicut Verbum dicitur factum caro. Si enim idem est incarnari quod est carnem fieri, videri potest ita debere dici quod sit caro facta, sicut dicitur incarnata. Ad quod dicimus, quia si illud dictum in sacra Scriptura reperirietur, ex eadem intelligentia acciperetur, qua cum dicitur incarnata. Sed quia illud auctoritas subticuit, atque locutionis modus nimiam videtur facere expressionem, si natura divina diceretur caro facta ; melius hoc silere puto, vel negare, quam temere asserere ; ne si illud dicatur, convertibilitas naturæ in naturam significari putetur. Ex præmissis indubitabiliter constat quod Verbi persona, sive natura, hominis naturam, scilicet carnem et animam, assumpsit, sed non personam hominis. Si autem natura divina naturam hominis accepit; quare non dicitur facta homo, vel esse homo, sicut Verbum Dei? Ad quod dici potest, quod Dei Filius dicitur factus homo, vel esse homo, non solum quod hominem assumpsit, sed quod ipsum in unitatem et singularitatem sui, idest personæ suæ [2], accepit. Natura autem divina hominem quidem accepit, idest hominis formam sibi univit : sed non in singularitatem et unitatem sui. Servata enim proprietate ac diversitate duarum naturarum, personæ singularitas extitit. Ideoque non sic dicitur divina natura esse homo, vel facta homo, sicut Dei Filius. Quidam tamen indifferenter utrumque concedunt.

Quare non accepit personam hominis, cum hominem acceperit.

Ideo vero non personam hominis assumpsit, quia caro illa et anima illa non erant unitæ in unam personam quam assumpserit : quia non ex illis constabat persona quando illis unitum est Verbum : nam sibi invicem sunt unita simul, cum Verbo unita [3] sunt. Alia tamen unione invicem unita sunt illa duo, scilicet anima et caro; alia unione Verbo unita sunt : quia alia est unio animæ illius ad carnem, et alia unio Verbi ad animam illam et carnem. Non ergo accepit Verbum Dei personam hominis, sed naturam : quia non erat ex carne illa et anima illa composita persona una, quam Verbum acceperit; sed accipiendo univit, et uniendo accepit.

Contra hoc oppositio, qua probare quidam volunt, personam accepisse personam.

Hic a quibusdam opponitur quod persona assumpserit personam. Persona enim est substantia individua rationalis [4] naturæ; hoc autem est anima [5]. Ergo si animam assumpsit, et personam. Quod ideo non sequitur, quia anima non est persona, quando alii rei est unita personaliter, sed quando per se est. Absoluta enim a corpore persona est, sicut angelus. Illa autem anima nunquam fuit quin esset alii rei conjuncta; ideoque non, ea assumpta, persona assumpta est. Aliter quoque nituntur probare Verbum Dei assumpsisse personam, quia assumpsit aliquem hominem : assumpsit enim hominem Jesum Christum : ergo aliquem hominem. Quod autem hominem Jesum Christum assumpserit, Augustinus in expositione Symboli sub anathemate tradit, dicens : « Si quis dixerit atque crediderit, hominem Jesum Christum a Filio Dei assumptum non fuisse, anathema sit. » Qui etiam in pluribus Scripturæ locis, hujusmodi utitur locutionibus : « Ille homo a Verbo Dei est assumptus : ille homo factus est Christus. » Et Propheta de homine Christo loquens Deo, ait, psalm. LXIV, 5 : *Beatus quem elegisti et assumpsisti.* Ex quibus consequi videtur quod aliquis homo assumptus sit a Verbo, et ita persona assumpta sit a persona. Sed quia hoc nefas dicere est aut sentire ; præmissæ locutiones eisque similes secundum hanc intelligentiam sane accipi debent, ut homo Christus, sive homo ille, sive quidam homo dicatur assumptus a Verbo, sive unitus Verbo, non quia hominis persona sit assumpta vel unita Verbo; sed quia anima illa et caro illa assumpta sunt, et unita Verbo, in quibus subsistit Dei et hominis persona; ut ad hominis naturam, non ad personam respicias, cum assumptum vel unitum, vel quemdam vel aliquem in hujusmodi locutionibus Scriptura memorat. Quocirca cum quæritur sine proposita auctoritate, an aliquis vel quidam homo sit assumptus a Verbo, vel unitus Verbo sine distinctione intelligentiæ, non est hic reddenda responsio, quoniam multiplex præmissa est quæstio ; sed instantiam quærentis ita determinato : Si de hominis persona quæris, respondeo quod non ; si de hominis natura, dico, Est.

DIVISIO TEXTUS.

Postquam determinavit Magister circa incarnationem divinam, quid sit assumens, et quid assumptum ; hic determinat de utroque simul cujusmodi sit quantum ad intentiones eorum, utrum scilicet assumens et assumptum habeant rationem naturæ vel personæ; et dividitur in tres

[1] Al. « proprietatis. »
[2] Al. deest « suæ. »
[3] Nicolai omittit « unita. »
[4] Al. « rationalis individuæ. »
[5] Al. deest « anima. »

partes : in prima movet quæstionem ; in secunda determinat eam ibi : « Hæc inquisitio, sive quærendi ratio, juxta sacrarum auctoritatem testimonia, partim implicita atque perplexa, partim vero explicita est et aperta ; » in tertia movet quasdam dubitationes [1] circa determinationem, ibi : « Sed quæritur, utrum eadem divina natura debeat dici caro facta sicut dicitur Verbum factum caro. » Prima dividitur in duas : primo determinat quæstionem quantum ad id quod manifestat veritatem ; secundo quantum ad id quod est magis dubium in quæstione, ibi : « De quarto vero quæstionis articulo scrupulosa etiam inter doctos quæstio est. » Et hæc pars dividitur in tres. In prima ponit auctoritates ad utramque partem dubitationis ; in secunda solvit, ibi : « Nos autem omnis mendacii et contradictionis notam a sacris paginis secludere cupientes, orthodoxis patribus... consentimus ; » in tertia solutionem per auctoritates Damasceni confirmatam, ibi : « Qui sensus ex verbis Joannis Damasceni confirmatur. » Circa primum tria facit : primo inducit auctoritatem ad partem negativam, scilicet quod natura non assumpsit naturam ; secundo ad partem affirmativam, ibi : « Cui videtur obviare quod Augustinus ait ; » tertio ex auctoritatibus inductis colligit dubitationem, ibi : « Ex verbis autem Augustini.... innui videtur, solum Verbum carnem factum. »

« Sed quæritur utrum eadem divina natura debeat dici caro facta sicut Verbum dicitur factum caro. » Hic movet quasdam dubitationes circa prædictam determinationem : et primo quantum ad hoc quod dixit naturam [2] assumpsisse ; secundo quantum ad hoc quod dixit personam non esse assumptam, ibi : « Ideo vero non personam hominis assumpsit, quia caro illa et anima illa non erant unita in unam personam quam assumpserit. » Circa primum duo facit : primo quærit, utrum divina natura possit dici caro facta ; secundo utrum possit dici facta homo, ibi : « Si autem natura divina naturam hominis accepit, quare non dicitur facta homo ? »

« Ideo vero non personam hominis assumpsit, etc. » Hic movet dubitationes circa hoc quod dictum est personam hominis non esse assumptam ; et circa hoc duo facit : primo assignat hujus dicti causam ; secundo objicit in contrarium, ibi : « Hic a quibusdam opponitur. » Et dividitur hæc pars in duas objectiones, quas ponit ; secunda incipit, ibi : « Aliter quoque nituntur [3] probare, Verbum Dei assumpsisse personam. » Et utraque dividitur in objectionem et solutionem ; prima solutio incipit ibi : « Quod ideo non sequitur, quia anima non est persona, quando alii rei est unita personaliter ; » secunda ibi : « Quia nefas est hoc dicere. »

QUÆSTIO I.

Hic est triplex quæstio. Prima est de unione. Secunda de assumente unionem. Tertia de assumpto.

Circa primum quæruntur tria : 1° quid sit unio ; 2° utrum unio sit facta in natura ; 3° utrum sit facta in persona.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum unio sit aliquid creatum [4].

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod unio non sit aliqua creatura. Unio enim est in eo quod per eam unum dicitur. Sed divina natura dicitur unita humanæ. Ergo unio est in divina natura. Sed nihil est in Deo creatum. Ergo unio non est aliquid creatum.

2. Præterea, unio est relativum æquiparantiæ. Sed hujusmodi relativa similiter se habent ad utrumque extremorum. Ergo vel est in divina natura et humana ; et sic idem quod prius : vel in neutra ; et sic nusquam est, et ita non esset creatura.

3. Præterea, nihil creatum dicitur de Deo nisi vel per causam, ut cum dicitur aliquid scire, quia facit nos scire ; vel per assumptionem, ut cum dicitur homo ; vel per similitudinem, ut cum dicitur leo vel agnus Dei. Sed cum dicitur divina natura unita humanæ, natura hoc non tantum per causam dicitur, quia sic Pater diceretur unitus, quia hanc facit unionem : nec per assumptionem ; quia si assumpsit unionem, aliqua unio esset Dei ad unio

[1] Parm. omittit : « circa determinationem. »
[2] Parm. : « divinam incarnatam. »
[3] Al. « Alio quoque intenditur. »
[4] III. p. *Summ. theol.*, q. II, a. 7, 8, 9.

nem, et sic in infinitum : nec iterum per similitudinem, quia tunc unio non diceretur secundum veritatem rei, sed secundum metaphoram; et sic Deus homo diceretur metaphorice, sicut dicitur leo vel agnus. Ergo unio non est quid creatum.

Sed contra, omne quod est et non est creatum, est æternum. Sed unio est, quia per eam secundum rem unitæ sunt duæ naturæ in una persona, et non est ab æterno, sed in tempore incepit. Ergo est creatum.

QUÆSTIUNGULA II.

Ulterius. 1. Videtur, quod sit minima unionum. Quia quanto unita magis distant, tanto est minor unio. Sed divina natura et humana quæ dicuntur unita, maxime distant. Ergo unio est minima.

2. Præterea, quanto major est compositio, tanto minor unio. Sed in Christo est maxima compositio : quia post compositionem quam natura facit in homine, quæ est maxima inter omnes naturales compositiones, est ibi conjunctio Divinitatis et humanitatis. Ergo est ibi minima unio.

3. Præterea, quod est omnibus modis unum, est magis unum quam quod est quodammodo unum, et quodammodo non. Sed quædam sunt unita et in natura et in persona, sicut quatuor elementa in corpore humano. Cum igitur in Christo facta sit unio in persona, et non in natura, videtur quod ad minus multæ uniones sint majores ista unione.

Sed contra est, quod dicit Bernardus in libro *De consideratione*, cap. VIII, §19, col. 180, t. 2, quod inter omnes unitates arcem tenet unitas Trinitatis, et post ipsam est unitas dignativa quæ est in Christo. Ergo videtur quod post unitatem divinæ naturæ ista sit maxima.

QUÆSTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod unio non differat ab assumptione. Assumptio enim dicitur quasi ad se sumptio. Sed quidquid ad se sumitur, aliquo modo sumenti unitur. Ergo assumptio est idem quod unio.

2. Si dicatur, quod differunt, quia uniens est unitum, sed assumens non est assumptum ; contra. Uniens est agens unionem. Sed non omne agens unionem est unitum, sicut patet de Patre et Spiritu sancto. Ergo illa differentia nulla est.

3. Si dicatur, quod assumptio præcedat unionem ; contra. Ante primum non potest esse aliquod prius. Sed in primo instanti suæ conceptionis fuit unio in Christo. Ergo assumptio non præcedit unionem ; et ita non videtur quod differunt.

Sed contra, divina natura dicitur unita humanæ naturæ. Non autem dicitur assumpta. Ergo assumptio et unio differunt.

Solutio I. — Respondeo dicendum, ad primam quæstionem, quod unio relatio quædam est. Omnis autem relatio, secundum Philosophum, V *Metaph.*, text. 20, fundatur vel supra quantitatem, secundum quod reducitur ad genus quantitatis, aut supra actionem vel passionem. Unum autem reducitur ad genus quantitatis quasi principium quantitatis discretæ ; et supra ipsam fundatur identitas, secundum quod est unum in substantia ; æqualitas, secundum quod est unum in quantitate ; similitudo, secundum quod est unum in qualitate. Unitio autem est quædam actio vel passio qua ex multis efficitur aliquo modo unum ; et hanc actionem sequitur ista relatio quæ est unio. Relationum autem tam harum quam illarum quædam innascuntur ex motu utriusque : et tunc oportet quod illæ relationes sint realiter in utroque extremorum, sicut paternitas, et hujusmodi : quædam autem innascuntur ex motu unius sine immutatione alterius, quod accidit in his quorum unum dependet ad alterum, et non e converso, sicut scientia ad scitum; et in talibus relatio est secundum rem in eo quod dependet ad alterum, in altero vero est secundum rationem tantum. Cum igitur in incarnatione non sit aliqua mutatio facta in natura divina, sed in humana quæ tracta est ad unitatem in persona divina, erit hæc relatio, scilicet unio, secundum rem in natura humana, in divina autem secundum rationem tantum, secundum quod dicit Philosophus in V *Metaph.*, quod aliqua sunt relativa, non quia ipsa referuntur, sed quia alia referuntur ad ipsa. Unde unio secundum rem creatura quædam est.

Ad primum ergo dicendum, quod unio illa est in Deo secundum rationem tantum, et non secundum rem.

Ad secundum dicendum, quod unio est relatio æquiparantiæ in rebus creatis, sed non in creatore et creatura : quia non

eodem modo se habent in unione : sicut etiam similitudo non ordinatur in Deo ad creaturam secundum æquiparantiam, sicut dicit Dionysius, IX cap. *De div. nomin.*, § 7, col. 915, t. 1, quamvis in aliis sit relatio æquiparantiæ.

Ad tertium dicendum, quod unio quæ de Deo prædicatur non est neque creator neque creatura : quia prout in ipso est, non est aliquid secundum rem, sed secundum rationem tantum. Non tamen ratio falsa est, quia fundatur super relationem creaturæ ad creatorem : sicut etiam est de aliis relativis quæ ex tempore de Deo dicuntur, ut Dominus et hujusmodi.

SOLUTIO II. — Ad secundam quæstionem dicendum, quod unio ista potest dupliciter considerari : vel quantum ad id in quo fit unio, vel quantum ad ea quæ uniuntur. Si primo modo; cum unio fiat in persona divina, quæ est maxime unum et simplicissimum; sic est maxima unio post unionem essentiæ in tribus personis : quamvis enim persona sit ita simplex et unum sicut essentia, tamen quælibet trium personarum est idem re cum ipsa essentia, in qua uniuntur; non autem utraque natura in Christo est idem re cum [1] ipsa persona in qua fit unio, quia humana natura non est idem re cum persona divina, quamvis altera natura, scilicet divina, sit omnino idem re cum ipsa; et ita unio personarum in una essentia est major quam unio naturarum in una persona. Si secundo modo, sic non est maxima unio. Sed prima consideratio est unionis secundum se, quia secundum id quod unum est; hæc autem est consideratio unionis, non [2] secundum quod unio. Et ideo dicendum, quod unio est maxima simpliciter, quamvis sit non maxima secundum quid.

Et per hoc patet responsio ad ea quæ objiciuntur.

SOLUTIO III. — Ad tertiam quæstionem, dicendum est quod prima differentia assumptionis et unionis est quod assumptio est actio vel passio; unio autem est relatio tantum, quamvis unitio etiam sit actio. Secunda differentia est quia assumptio dicitur per comparationem ad terminum a quo separatur vel accipitur secundum quod uniendum est; sed unio dicitur per comparationem ad terminum vel effectum conjunctionis, qui est esse unum. Et inde sumitur tertia differentia, quod uniens est unitum : quia unitum significatur secundum quod jam factum est unum; assumptum autem secundum quod est in via ad hoc : et ideo assumens non est assumptum. Quarta differentia est, quia assumptio determinat id ad quod fit conjunctio, secundum quod dicitur assumptio, quasi ad se sumptio : unio autem non; et ideo quicumque facit conjunctionem, potest dici unire; non autem potest dici assumere, nisi sibi conjungat; unde Pater univit humanam naturam cum divina, non autem assumpsit. Quinta differentia est quod unio, quantum est de se, æqualiter respicit utrumque extremorum; assumptio autem non, immo requirit esse fixum et stans in uno, ad quod aliud trahatur; et inde est quod natura divina potest dici unita in persona humanæ naturæ, non autem potest dici assumpta.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis assumptio ordinetur ad unionem, non tamen includit in sua significatione terminum, qui est fieri unum, sicut includitur in significatione unionis.

Ad secundum dicendum, quod hoc quod dicitur, quod uniens est unitum, intelligendum est de eo quod est uniens sibi, et in se : Pater autem non univit sibi; nec divina natura univit in se, sed in persona, nec humana natura signatur ut unitum in persona, sed homo. Et ideo neque Pater est homo, neque divina natura est humana.

Ad tertium dicendum, quod quamvis in Christo assumptio non præcedat unionem tempore, præcedit tamen natura, et secundum modum intelligendi.

ARTICULUS II.

Utrum unio sit facta in natura [3].

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod unio sit facta in natura. Quod enim constat ex duabus naturis, videtur habere unam naturam mediam inter illa, sicut mixtum quod constat ex quatuor elementis. Sed Christus constat ex duabus naturis, secundum Augustinum in *Enchir.*, cap. XXXV, col. 249, t. 6, qui dicit,

[1] Parm. omittit : « ipsa persona in qua fit unio, quia humana natura non est idem re cum. »

[2] In editione Nicolai omittitur « non. »

[3] III p. *Summ. theol.*, q. II, a. 1.

quod ex utraque substantia, scilicet divina et humana, est unus Dei et hominis Filius. Ergo videtur habere unam naturam ex utrisque compactam.

2. Præterea, natura, secundum quod hic loquimur, est unumquodque informans specifica differentia, ut dicit Boetius in lib. *De duabus naturis*, c. I, col. 1341, t. 2. Sed Philosophus dicit, VIII *Metaph.*, text. 10, quod semper una differentia addita mutat speciem, sicut in numeris quælibet unitas addita facit novam speciem numeri. Ergo humana natura addita divinæ facit novam naturam secundum speciem.

3. Si dicatur, quod non potest una natura constitui ex duabus, quia oportet utramque naturam servari in incarnatione : contra. Anima et corpus constituunt humanam naturam. Utrumque tamen, scilicet corpus et anima, intransmutatum permanet in sua natura. Ergo ex duabus naturis potest tertia constitui, utraque remanente [1].

4. Præterea, proprietas sequitur naturam ejus cujus est proprietas. Sed proprietates divinæ naturæ dicuntur de illo homine : dicitur enim, quod ille homo creavit stellas ; et e converso dicitur, quod Filius Dei est passus. Ergo videtur quod aliquid divinæ naturæ est in humana natura, et aliquid humanæ sit in divina ; et sic videtur esse facta quædam conjunctio naturarum in unam naturam.

5. Præterea, quando aliqua duo conjunguntur quorum unum multum superat alterum, hoc quod superatur transit in naturam superantis, sicut si gutta vini in mille amphoras projiciatur aquæ. Sed natura divina in infinitum superat humanam. Ergo humana natura conjuncta divinæ, tota convertitur in divinam.

6. Præterea, hoc videtur per hoc quod caro Christi dicitur deificata a sanctis, sicut Damascenus narrat, lib. IV, cap. VI, col. 1111, t. 1.

Sed contra, filiatio requirit similitudinem in natura. Sed Christus dicitur Filius Dei Patris et Virginis matris. Ergo est similis in natura utrique. Sed Virgo et Deus Pater non communicant in aliqua natura. Ergo oportet Christum ponere duarum naturarum.

Præterea, per proprietates naturales in cognitionem naturæ devenimus. Sed in Christo invenimus proprietates duarum naturarum, ut humanæ et divinæ. Ergo oportet Christum duarum naturarum ponere.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod ad hujus quæstionis evidentiam oportet scire, quid nomen naturæ significet. Natura autem a nascendo nomen accepit ; quæ proprie dicitur generatio viventium ex similibus similia in specie producentium : unde secundum primam sui institutionem natura significat [2] generationem ipsam viventium, scilicet nativitatem. Item translatum est nomen naturæ ad significandum principium activum illius generationis : quia virtutes agentes ex actibus nominari consueverunt. Inde ulterius procedit nomen naturæ ad significandum principium activum cujuslibet motus naturalis : et ulterius ad significandum etiam principium materiale cujuslibet generationis ; et inde etiam ad significandum principium formale, quod est terminus generationis. Sed quia non solum generatio terminatur ad formam, sed ad substantiam compositam ; ideo translatum est ad significandum quamlibet substantiam, secundum quod dicit Philosophus in V *Metaph.*, text. 5, et ad significandum etiam quodlibet ens, sicut dicit Boetius in lib. *De duab. nat.*, c. I, col. 1341, t. 2. Substantia autem, præter significationes quibus forma vel materia dicitur substantia, dicitur duobus modis, secundum Philosophum, V *Metaph.*, text. 15. Uno modo subjectum ipsum quod dicitur hoc aliquid, et de altero non prædicatur, ut hic homo, secundum quod substantia significatur nomine hypostasis ; et secundum hanc significationem substantia dicitur natura secundum quod natura est quod agere vel pati potest, ut dicit Boetius in prædicto libro. Alio modo dicitur substantia quod quid erat esse, id est quidditas et essentia, quam significat definitio cujuslibet rei, prout significatur nomine ousiæ ; et sic etiam substantia dicitur natura, secundum quod Boetius dicit, quod natura est unumquodque informans specifica differentia : quia ultima differentia est quæ definitionem complet. Relictis ergo omnibus aliis significationibus naturæ, secundum hanc tantum significationem quæritur, utrum in Christo sit una natura vel plures. Si autem sit una tantum, vel altera earum tantum, vel composita ex utrisque. Si altera earum tantum

[1] Parm. addit : « salva. »

[2] Al. : « signat » et infra « signandum. »

hoc erit dupliciter. Uno modo nulla adjunctione interveniente unius ad alteram; et sic si sit divina tantum, nihil novum [1] accidit in hoc quod Verbum caro factum est, et incarnatio nihil est. Si vero sit humana tantum, non differt Christus ab aliis hominibus, et perit incarnatio. Alio modo altera naturarum transeunte in alteram; quod non potest esse : quia quæ non communicant in materia, non possunt in invicem transire; divina autem natura penitus est immaterialis, nedum ut communicet humanæ in materia. Præterea si divina natura transiret in humanam, tolleretur simplicitas et immutabilitas divinæ naturæ; si vero humana verteretur in divinam, tolleretur veritas passionis, et omnium quæ corporaliter operatus est Christus. Si autem esset una natura composita ex duabus, hoc posset esse dupliciter. Uno modo quia tertia natura poneretur ex duabus naturis non manentibus, sicut ex quatuor elementis componitur mixtum: et secundum hoc poneretur divina natura passibilis et materialis, quia mixtio non est nisi eorum quæ communicant in materia, et nata sunt agere et pati ad invicem; et tolleretur fides confitens Christum esse verum Deum et verum hominem. Alio modo quod componeretur ex duabus naturis manentibus : et hoc dupliciter. Uno modo secundum commensurationem vel comtinuationis vel contiguationis; et secundum hoc poneretur divina natura corporea: quia continuatio et contactus corporum est. Alio modo secundum informationem, sicut ex anima et corpore fit unum; et hoc etiam non potest esse: quia per modum istum non fit unum ex duobus actibus nec ex duabus potentiis, sed ex actu et potentia, secundum Philosophum, II *De anima*, text. 2 : divina autem natura et humana, utraque est ens actu. Præterea divina natura non habet aliquid potentialitatis, nec potest esse actus veniens in compositionem alicujus, cum sit esse primum infinitum per se subsistens. Patet igitur quod quocumque modo ponatur una natura in Christo, sequitur error : et ideo Eutyches, qui hoc posuit, ut hæreticus condemnatus est.

Ad primum ergo dicendum, quod aliquid constat ex duabus naturis, non tamen ex duabus sicut mixtum ex elementis: quia et in talibus oportet quod sit media natura constituta ex duabus non manentibus. Christus autem constat ex duabus naturis ita quod in duabus naturis salvatis subsistit : est enim naturæ divinæ et humanæ : et ideo ratio non sequitur.

Ad secundum dicendum, quod, sicut dicit Avicenna, differentia nominat totam naturam speciei; alias non prædicaretur de specie; sed non nominat ex toto, sed ex parte, scilicet formali principio : dicitur enim rationale habens rationem. Genus autem e converso nominat totum ex principio materiali. Unde differentia non additur differentiæ per hoc quod natura additur naturæ, sed per hoc quod ulterius principium formale additur, sicut intellectivum supra sensitivum. Talis autem additio non est in Christo : non enim una natura additur alteri sicut formalis respectu illius, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod anima et corpus secundum quod sunt partes hominis, proprie loquendo, non sunt duæ naturæ, prout in proposito de natura loquimur: sed utrumque est pars naturæ, alterum sicut forma, alterum autem sicut materia; unde non est distantia [2].

Ad quartum dicendum, quod proprietates humanæ naturæ nunquam dicuntur de divina, nec e converso, nisi secundum quamdam participationem; sed dicuntur utræque de habente naturam, vel humanam vel divinam, quæ significatur hoc nomine « Deus, » et hoc nomine « homo : » idem enim est qui utrasque naturas habet.

Ad quintum dicendum, quod ratio ista procedit in illis quæ communicant in materia, et agunt et patiuntur ad invicem : et ideo non est ad propositum.

Ad sextum dicendum, quod caro dicitur deificata, non quia sit facta ipsa Divinitas, sed quia facta est Dei caro, et etiam quia abundantius dona Divinitatis participat ex hoc quod est unita Divinitati, et quia est quasi instrumentum per quod divina virtus salutem nostram operatur : tangendo enim leprosum carne sanavit per Divinitatis virtutem, et moriendo carne mortem vicit per virtutem Divinitatis. Virtus autem agentis aliquo modo est in instrumento, quo mediante aliquid agit.

[1] Al. : « nomini. »

[2] Parm. : « instantia. »

ARTICULUS III.

Utrum unio sit facta in persona, et si Christus est una persona [1].

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod in Christo non sit una tantum persona, et sic non sit unio facta in persona. Nulla enim natura invenitur sine illis quæ per se consequuntur ad naturam illam. Sed personalitas per se consequitur naturam humanam, et similiter divinam. Ergo utraque natura tenet suam personalitatem.

2. Præterea, natura humana est dignior in Christo quam in Petro. Sed personalitas ad dignitatem pertinet : unde in substantiis ignobilibus non invenitur persona. Ergo sicut humanitas Petri habet suam personalitatem, ita et humanitas Christi.

3. Præterea, in persona non videtur aliquid esse nisi natura, et distinguentia suppositum naturæ ab aliis suppositis. Sed naturæ in Christo sunt diversæ, et distinctiva diversa, quia per relationes æternas distinguitur a Patre et Spiritu sancto; per divisionem autem materiæ et accidentium distinguitur ab aliis hominibus. Ergo est ibi duplex personalitas.

4. Præterea, major est convenientia in persona quam in genere vel specie : quia illa est in aliquo quod secundum rem unum est, hoc autem est secundum rationem unum. Sed propter maximam distantiam naturæ divinæ et humanæ non potest esse earum convenientia in genere vel in specie. Ergo multo minus possunt convenire in una persona.

5. Præterea, Philosophus dicit in V *Metaph.*, text. 16, quod ad diversitatem in genere sequitur diversitas in specie, et ad hanc diversitas secundum numerum. Sed in Christo invenitur diversitas secundum speciem : quia sunt diversæ naturæ secundum illam acceptionem qua natura dicitur unumquodque informans specifica differentia. Ergo etiam secundum numerum differentia invenitur. Sed ubi est eadem persona, est idem secundum numerum. Ergo in Christo non est una persona.

6. Præterea, non est minor affinitas naturæ ad personam quam formæ ad materiam. Sed secundum diversitatem formarum est diversitas materiæ : quia proprius actus fit in propria materia. Ergo secundum diversitatem naturarum est etiam diversitas in persona; et sic idem quod prius.

Sed contra, ea quæ secundum personam differunt et naturam, quod dicitur de uno, non dicitur de altero. Sed ea quæ sunt Dei, in Scripturis attribuuntur homini : psalmus LXXXVI, 5 : *Homo natus est in ea, et ipse fundavit eam Altissimus;* et quæ sunt hominis, attribuuntur Deo; I Corinth., II, 8 : *Nunquam Dominum gloriæ crucifixissent.* Ergo Deus et homo conveniunt in persona.

Præterea, quod attribuitur Filio et non Patri, convenit ei secundum id in quo a Patre distinguitur. Sed unio passive accepta convenit Filio, et non Patri. Ergo convenit ei secundum id in quo a Patre distinguitur. Sed hoc est in persona. Ergo unio facta est in persona.

Præterea, ad hoc quod fiat redemptio humani generis, oportet quod sit agens satisfactionem unus Deus qui potest, et homo qui debet, ut patet ex dictis in I dist[2]. Sed nullo modo duæ personæ possunt esse unum agens. Ergo si sunt duæ personæ, nondum facta est satisfactio; et ita adhuc sumus in servitute peccati, quod est contra sacram Scripturam novi Testamenti.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod Nestorius, qui ponit duas in Christo personas, ex hoc deceptus fuit, ut dicit Boetius in lib. *De duab. nat.*, c. IV, col. 1345, t. 2, quia credidit idem esse personam et naturam; unde credidit, cum sint duæ naturæ in Christo, quod sint duæ personæ : et ex eodem fonte processit error Eutychetis, qui cum audivit unam personam in Christo, æstimavit unam naturam : et ex eodem fonte contra Trinitatem processit error Arii et Sabellii. Sciendum est ergo, quod in quibusdam differunt natura et persona secundum rem, in quibusdam vero secundum rationem tantum. Natura enim, secundum quod hic loquimur, est quidditas rei quam signat sua definitio; persona autem est hoc aliquid quod subsistit in natura illa. In simplicibus autem quæ carent materia, ut dicit Avicenna, ipsum simplex est sua quidditas; quidditas vero compositi non est ipsum compositum :

[1] III p. *Summ. theol.*, q. II, a. 2.

[2] Q. I, a. 2.

humanitas enim non est homo. Cujus ratio est, quia in significatione humanitatis, sive quidditatis, sive naturæ, continentur tantum essentialia principia hominis, secundum quod homo est; non autem ea quæ pertinent ad determinationem materiæ, per quam natura individuatur, quæ tantum continentur in significatione Socratis, quia per ea Socrates est hic, et divisus ab aliis : et ideo, quia humanitas non includit in sua significatione totum quod est in re subsistente in natura, cum sit quasi pars, non prædicatur : et quia non subsistit nisi quod est compositum, et pars habetur a suo toto, ideo anima non subsistit, sed Socrates, et ipse est habens humanitatem. Homo autem significat utrumque, et essentialia, et individuantia, sed diversimode : quia significat essentialia determinate, individuantia vero indeterminate hæc vel illa : et ideo homo, cum sit totum, potest prædicari de Socrate, et dicitur habens humanitatem; sed quia esse indistinctum est incompletum, quasi ens in potentia, ideo homo non subsistit, sed hic homo, cui convenit ratio personæ. Est ergo ratio personæ quod sit subsistens distinctum et omnia comprehendens quæ in re sunt; natura autem essentialia tantum comprehendit. In simplicibus autem non differt re natura et persona : quia natura non recipitur in aliqua materia per quam individuetur, sed est per se subsistens : tamen inquantum considerantur essentialia rei, sic dicimus ibi naturam; inquantum autem invenitur ibi aliquid subsistens, sic dicimus ibi personam. Patet igitur quod ex quo de ratione personæ est quod comprehendit omnia quæ in re sunt, si aliquid est extra illud quod comprehendit persona, hoc non est unitum rei, nisi forte secundum similitudinem in genere vel in specie vel accidente : et ideo, ut Boetius dicit in lib. *De duab. nat.*, c. IV, col. 1345, t. 2, si non est una persona in Christo, nulla unio facta est Divinitatis et humanitatis, nisi secundum similitudinem gratiæ ; quod etiam Nestorius posuit : et hoc non est novum, nec Christo proprium ; neque per eum redemptio fieri potuisset, nec ipse esset verus Deus, sed per participationem, sicut alii sancti. Unde simpliciter est concedendum, in Christo esse unam personam.

Ad primum ergo dicendum, quod humana natura in Christo non est sine personalitate, sed in persona una Verbi cum natura divina.

Ad secundum dicendum, quod ex hoc natura Christi maxime nobilis est quod est in persona divina.

Ad tertium dicendum, quod de ratione personæ est quod comprehendat omnia essentialia, et proprietates individuantes simul conjunctorum ; unde non sequitur quod si sint duæ naturæ et diversæ proprietates, sint diversæ personæ. Si enim essent naturæ cum suis proprietatibus seorsum positæ, utrinque esset totalitas, quam requirit ratio personæ, non est autem nisi una totalitas, quando conjunguntur; et ideo est una persona.

Ad quartum dicendum, quod ea quæ differunt genere vel specie, differunt numero essentiæ vel naturæ ; non autem oportet quod differant numero suppositi vel subjecti : quia ea quæ secundum se considerata diversorum sunt generum vel specierum, in unum suppositum vel subjectum congregari possunt; sicut caro et os ad constituendum corpus, et albedo et longitudo in eodem subjecto sunt ; et similiter quamvis divina natura et humana differant plus quam specie vel genere, in unam tamen personam uniri possunt.

Ad quintum dicendum, quod, sicut dicit Boetius, lib. III *in Porphyr.*, cap. « De specie, » col. 99, t. 2, species est totum esse individuorum, et etiam genus aliquo modo, ut dicit Avicenna, secundum quod indistincte significat totum : et quia natura humana non comprehendit totum esse Christi, ideo non habet in Christo naturam speciei; et ideo non sequitur quod in Christo sint diversæ species. Vel dicendum, quod illud Philosophi est intelligendum quando naturæ diversorum generum non conjunguntur : accidens enim et subjectum, quia conjunguntur, quamvis sint diversa genere, non faciunt numerum.

Ad sextum dicendum, quod forma adunatur materiæ informando eam ; et ideo oportet quod ad diversas formas diversæ sint materiæ dispositæ; sed ad rationem personæ requiritur tantum adunatio, quæ potest esse etiam quantumcumque diversorum ; et ideo non oportet quod diversæ naturæ habeant diversas personas.

QUÆSTIO II.

Deinde quæritur de assumente; et circa hoc quæruntur tria: 1° utrum assumere conveniat divinæ personæ; 2° utrum naturæ; 3° utrum naturæ, remota persona.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum assumere conveniat divinæ personæ[1].

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur, quod personæ non conveniat assumere. Sicut enim dictum est, persona significat aliquid completum et totum. Sed ultima completione completo non potest fieri additio. Ergo persona non potest ad se aliquid assumere.

2. Præterea, quod assumitur per participationem alicujus, aliquo modo communicat illud. Sed de ratione personæ est omnimoda incommunicabilitas. Ergo non potest persona assumere ad se aliquid in participationem sui.

3. Præterea, persona, inquantum supponitur naturæ, habet aliquam similitudinem materiæ, sicut natura habet similitudinem formæ. Sed magis elongatur a perfectione materia quam forma, quæ est pars rei. Si ergo natura divina propter sui perfectionem non potest esse forma alicujus rei, multo minus persona divina poterit esse persona alicujus alterius naturæ. Ergo non potest persona naturam assumere.

4. Præterea, plus repugnat simplicitati diversitas naturæ et personæ, quam diversitas subjecti et accidentis : quia in substantiis simplicibus creatis non differt secundum Avicennam persona a natura secundum rem, quamvis in eis differat accidens a substantia. Sed persona divina Verbi non potest distingui propter suam simplicitatem proprietate quæ non sit quod ipsa, nec potest esse subjectum alicujus accidentis. Ergo multo minus potest esse suppositum extraneæ naturæ.

Sed contra, Joan., I, 14 : *Verbum caro factum est*; idest homo factus est. Sed non nisi per assumptionem. Cum ergo Verbum sit nomen personale, oportet dicere quod persona assumat.

Præterea assumptio terminatur ad unionem. Unio autem in persona est, ut probatum est in solutione articuli præcedentis. Ergo persona assumens est; cum assumptio, ut dictum est, dicat terminum in quo fit unio.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, persona requirit completionem. In conjunctione autem aliquorum aliquando ita est quod utrumque incompletum est, sicut patet in unione materiæ et formæ, quorum utrumque non habet esse completum, et in mixtione, quando utrumque mixtorum partim corrumpitur: unde in talibus hæc completio quam requirit persona, neutri debetur, sed composito. Aliquando autem unum præexistit in se completum, et aliud additur et completur per completionem ejus, sicut cibus qui adjungitur homini jam completo ; unde completio personalis non debetur cibo, sed homini; et hoc proprie dicitur assumi quod sic in personalitatem alterius trahitur. Cum igitur divina natura et humana quæ conjunguntur, non se habeant æqualiter ad perfectionem, sed divina natura completionem habeat personalem in quo differt a forma, et in ea incorrupta permaneat, in quo differt ab his quæ miscentur; oportet, si debeat fieri conjunctio, quod humana natura trahatur ad divinam personam virtute divina : alias essent duæ personæ, et nulla conjunctio. Et ita concedendum est, quod persona assumit.

Ad primum ergo dicendum, quod persona non recipit additionem distinguentium ipsam, et complentium in esse personæ, secundum quæ completa esse dicitur; sed aliorum quæ personalitatem non causant, non est inconveniens ut additionem recipiat: sicut Socrates recipit additionem scientiæ, nutrimenti, et tamen hæc non individuant ipsum. Ita etiam natura humana quæ additur divinæ personæ, non causat personalitatem in ipsa, sed ad personalitatem ejus præexistentem trahitur.

Ad secundum dicendum, quod triplex incommunicabilitas est de ratione personæ : scilicet partis, secundum quod est completum ; et universalis, secundum quod est subsistens; et assumptibilis, secundum quod id quod assumitur transit in personalitatem alterius et non habet personalitatem propriam. Non est autem

[1] III p. *Summ. theol.*, q. III, a. 1.

contra rationem personæ communicabilitas assumentis.

Ad tertium dicendum, quod persona divina non supponitur humanæ naturæ quasi sub ea posita, sicut materia sub forma; sed quasi subsistens in ea, inquantum habet eam sibi unitam; unde non habet similitudinem materiæ.

Ad quartum dicendum, quod subjectum subjicitur accidenti, quod divinæ personæ convenire non potest, cum non habeat aliquid potentialitatis; sed non dicitur supponi humanæ naturæ, quasi ei subjiciatur, ut dictum est.

ARTICULUS II.

Utrum assumere conveniat naturæ.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod naturæ non conveniat assumere. Quod enim convenit naturæ divinæ, commune est tribus personis. Sed assumere non convenit Patri et Spiritui sancto. Ergo nec divinæ naturæ.

2. Præterea, actus personales non dicuntur de natura, sicut generare, ut dictum estl. I., v dist., Sed assumere proprie convenit personæ. Ergo natura non assumit.

3. Præterea, Verbum, secundum hoc quod carnem assumpsit, dicitur caro factum. Sed natura divina non dicitur caro facta. Ergo natura divina non assumpsit.

4. Præterea, ratione assumptionis fit communicatio idiomatum, ut dicit Damascenus, III *De fid. orth.*, c. III, col. 994, t. 1. Sed ea quæ sunt naturæ humanæ, non dicuntur de divina : non enim dicitur passa vel mortua. Ergo ejus non est assumere.

5. Præterea, assumere est ad se sumere. Sed divina natura non traxit naturam humanam ad se, quia non est unio facta in natura divina. Ergo divina natura non potest dici assumere.

Sed contra sunt auctoritates quæ jacent in *Littera*.

Præterea, in Christo quidquid est unitum, potest dici assumens vel assumptum. Sed divina natura est unita humanæ. Ergo, cum non sit assumpta, debet dici assumens.

SOLUTIO. — Respondeo dicendum, quod assumere dicitur tripliciter. Uno modo communiter pro sumere, et sic tota Trinitas assumpsit humanam naturam Filio. Secundo dicitur proprie, quasi ad se sumere ut sibi quocumque modo uniatur; et hoc modo natura divina in persona Filii assumpsit humanam naturam. Tertio dicitur propriissime, quasi ad se, et in se sumere; et sic convenit tantum personæ, in qua facta est unio.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc verum est de his quæ conveniunt naturæ secundum se, et non ratione personæ hujus vel illius, sicut assumere.

Ad secundum dicendum, quod assumere tertio modo dictum, est proprium personæ, et sic non convenit naturæ.

Ad tertium dicendum, quod natura divina assumit humanam, et unitur ei : non tamen in nomine naturæ importatur suppositum, sicut in hoc nomine Deus vel Verbum; et ideo dicitur Deus vel Verbum, caro, idest homo, factum, non per transmutationem naturæ, sed per unionem in supposito ; non autem potest dici de natura divina.

Ad quartum dicendum, quod communicatio idiomatum fit ratione unionis in supposito : et quia suppositum non importatur nomine naturæ, sicut hoc nomine Deus vel Filius; ideo non potest dici natura passa, sicut Deus passus : dicitur tamen natura incarnata: quia per hoc non importatur aliqua proprietas humanæ naturæ, sed sola unio ad ipsam.

Ad quintum dicendum, quod natura divina sumit humanam ad se, idest ut sibi uniatur; non tamen ut in se unio fiat.

ARTICULUS III.

Utrum conveniat naturæ, remotis personis [1].

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur, quod natura, circumscriptis personis, assumere non possit. Natura enim sine suppositis est nuda in contemplatione [2] tantum. Sed quod est tantum in contemplatione, non habet esse; et quod non est, non agit. Ergo natura sine personis assumere non posset.

2. Præterea, secundum Philosophum in proœmio *Metaph.*, actiones sunt individuorum sive suppositorum Sed assumere

[1] III p. *Summ. Theol.*, q. III, a. 3.

[2] Parm. : « in nuda. »

est actio quædam. Cum igitur supposita divinæ naturæ sint ipsæ personæ, videtur quod natura sine personis assumere non possit.

3. Præterea, Filius ex hoc quod assumit dicitur mitti. Sed si non essent personæ distinctæ, non remaneret ratio missionis : quia mittitur qui ab alio est, secundum Augustinum, IV *De Trinit.*, cap. xx, col 906, t. 8. Ergo sine personis distinctis non posset esse assumptio.

4. Præterea, assumptio oportet quod terminetur ad aliquam unionem. Sed circumscriptis personis non remaneret in quo fieret unio : quia in natura non potest fieri. Ergo natura non potest sine personis assumere.

Sed contra, Angelus, Luc., I, probavit incarnationem per Dei omnipotentiam : quia *non* est *impossibile apud Deum omne verbum.* Sed circumpscriptis personis, adhuc in essentia remaneret omnipotentia. Ergo adhuc in essentia poterat fieri assumptio.

Præterea, Damascenus dicit in principio tertii libri, c. I, col. 983, t. 2, quod propter philantropiam, id est amorem hominum, Filius Dei naturam accepit. Sed circumscriptis personis adhuc conveniret Deo suam creaturam diligere. Ergo adhuc poterit esse assumptio.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod circumscriptio personæ a natura divina potest dupliciter intelligi. Uno modo quod circumscribatur omnis ratio personalitatis ; et sic ipsa natura neque erit subsistens in se, neque erit in aliquo subsistente ; et sic non habebit esse in re, sed in intellectu ; et sic non conveniet ei neque assumere, neque aliquid agere. Alio modo potest intelligi quod circumscribantur personæ distinctæ quas fides ponit. Eis autem circumscriptis adhuc remaneret divina natura subsistens, sicut Deum intelligunt qni non habent fidem Trinitatis, sine hoc quod intelligant ibi Patrem vel Filium vel Spiritum sanctum ; unde adhuc remanebit ibi personalitas aliqua ; et secundum hoc quæstio procedit de circumscriptione personarum distinctarum, quas fides supponit ; et hoc modo dicendum, quod circumscriptis personis, adhuc divinæ naturæ conveniet assumere.

Ad primum ergo, secundum et quartum patet solutio : quia procedunt secundum primum intellectum.

Ad tertium dicendum, quod missio non est de necessitate incarnationis simpliciter, sed de necessitate incarnationis Filii ; unde supra, I dist., Magister dicit, quod Pater potuit incarnari, qui tamen non potest mitti.

QUÆSTIO III.

Deinde quæritur de assumpto ; et circa hoc quæruntur tria : 1° utrum natura humana sit assumpta ; 2° utrum anima sit persona ; 3° utrum persona hominis sit assumpta.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum humana natura sit assumpta.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur, quod humana natura non sit assumpta. Quia, secundum Boetium in lib. *De duab. natur.*, c. I, col. 1341, t. 2, natura, prout hic loquimur de ea, est unumquodque informans specifica differentia. Sed differentia specifica est naturam nudam significans : non enim significat eam ut in aliquo. Cum ergo secundum Damascenum, lib. III *De fid. orth.,* cap. XI, col. 1023, t. 1, non assumpserit Deus naturam quæ est in nuda comtemplatione [1], videtur quod non assumpsit naturam.

2. Præterea, quod assumitur, oportet præexistere. Sed humana natura non præextitit unioni : quia simul fuit caro, et Dei Verbi caro. Ergo natura non assumitur.

3. Præterea, natura est idem quod essentia. Sed non potest dici, quod essentiam assumpserit : quia essentia dicitur ab essendo ; esse autem personæ est, quam non assumpsit. Ergo nec naturam assumpsit.

4. Præterea, natura humana est ipsa humanitas. Sed humanitas non potest esse sine homine. Cum igitur id quod assumptum est, non fuerit homo, ut dicitur in *Littera*, videtur quod nec humanitas, et ita nec humana natura.

5. Præterea, assumptio terminatur ad unionem. Sed humana natura non est unita : quia uniens est unitum ; natura autem humana non est Filius Dei. Ergo natura humana non est assumpta.

[1] Parm. : « in nuda ast contemplatione. »

Sed contra, Augustinus [1] in lib. *De fide ad Petrum*, cap. XVII : Deus humanam naturam in unitatem personæ accepit.

Præterea, Deus per assumptionem fit homo. Sed non est homo in quo non sit humana natura. Ergo Deus humanam naturam assumpsit.

Præterea, Philip., II, 7 : *Formam servi accipiens*, id est naturam.

SOLUTIO. — Respondeo dicendum, quod quicumque confitetur incarnationem, ponit humanam naturam assumptam : et quamvis secundum omnes modos quibus dicitur natura superius positos, possit dici natura assumpta, non oportet discurrere per singula, cum naturam omnes intelligant, qui dicunt naturam humanam assumptam, secundum quod natura significat quidditatem.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut genus est quædam intentio quam intellectus ponit circa formam intellectam; ita etiam differentia, et omnia quæ significant secundas intentiones. Tamen huic intentioni intellectæ respondet natura quædam quæ est in particularibus ; quamvis secundum quod est in particularibus, non habeat rationem generis vel speciei. Secundum hoc dico, quod Boetius non intendit dicere, quod differentia secundum quod accidit ei intentio differentiæ, sit natura, sed quantum ad id quod est in re ipsa, scilicet quidditas rei quam differentia complet.

Ad secundum dicendum, quod quamvis non præexistat tempore, præexistit tamen secundum modum intelligendi; et hoc sufficit.

Ad tertium dicendum, quod essentia non habet se ad esse sicut consequens ipsum, sed sicut id per quod est esse, sicut et natura; unde similiter concedo quod assumpsit naturam, quamvis non assumpserit suppositum.

Ad quartum dicendum, quod quamvis humanitas non sit sine homine, tamen est prius naturaliter quam homo, quia per eam dicitur aliquis esse homo; unde est eadem ratio sicut de essentia.

Ad quintum dicendum, quod quamvis natura humana non sit unita, id est facta unum simpliciter, cum divina; est tamen ei unita in aliquo, id est in persona.

ARTICULUS II.

Utrum anima separata sit persona.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod anima separata sit persona. Persona enim, secundum Boetium, c. IV *De duab. natur.*, col. 1343, t. 1, est rationalis naturæ indivividua substantia. Sed hoc convenit animæ separatæ. Ergo est persona.

2. Præterea, propter quod unumquodque tale, et illud magis. Sed homo dicitur persona propter animam: unde quæ carent anima, non dicuntur personæ. Ergo anima separata est persona.

3. Præterea, conceditur quod anima rationalis est hoc aliquid. Sed hoc aliquid in natura rationali est persona. Ergo anima separata est persona.

4. Præterea, angelus et anima separata non videntur differre nisi per hoc quod anima est unibilis. Sed unibilitas non impedit rationem personæ. Ergo cum Angelus sit persona, etiam anima separata erit persona. Probatio mediæ. Id quod potest fieri per divinam virtutem, non immutat aliquid de ratione rei ; sicut quod Deus possit assumere aliquem hominem, ut Petrum, non aufert Petro rationem personalitatis. Sed anima separata non potest uniri corpori nisi per resurrectionem, quæ non erit naturalis, sed per divinam virtutem tantum. Ergo anima propter unibilitatem rationem personæ non amittit.

5. Præterea, sola unibilitas qua aliquid potest uniri nobiliori, tollit rationem personæ; alias Verbum non haberet ab æterno rationem personæ. Sed unibilitas quæ est in anima separata, non est respectu alicujus dignioris, immo minus nobilis. Ergo propter hoc non perdit rationem personæ.

Sed contra, nulla forma est persona. Sed anima est forma. Ergo non est persona.

Præterea, persona habet rationem completi et totius. Sed anima est pars. Ergo anima non habet rationem personæ.

SOLUTIO. — Respondeo dicendum, quod de unione animæ ad corpus apud antiquos duplex fuit opinio.

Una quod anima unitur corpori sicut ens completum enti completo, ut esset

[1] Seu potius « Fulgentius » : col. 698.

in corpore sicut nauta in navi : unde, sicut dicit Gregorius Nyssenus [1], Plato posuit quod homo non est aliquid constitutum ex corpore et anima, sed est anima corpore inducta [2]: et secundum hoc tota personalitas hominis consisteret in anima, adeo quod anima separata posset dici homo vere, ut dicit Hugo de S. Victore, lib. II *De sacram.*, part. I [3], cap. XI, col. 408, etc., t. 2: et secundum hanc opinionem esset verum quod Magister dicit, quod anima est persona quando est separata. Sed hæc opinio non potest stare: quia sic corpus animæ accidentaliter adveniret: unde hoc nomen homo, de cujus intellectu est anima et corpus, non significaret unum per se, sed per accidens; et ita non esset in genere substantiæ.

Alia est opinio Aristotelis, II *De anima*, cap. XI, quam omnes moderni sequuntur, quod anima unitur corpori sicut forma materiæ : unde anima est pars humanæ naturæ, et non natura quædam per se: et quia ratio partis contrariatur rationi personæ, ut dictum est, ideo anima separata non potest dici persona: quia quamvis separata non sit pars actu, tamen habet naturam ut sit pars.

Ad primum ergo dicendum, quod anima separata, proprie loquendo, non est substantia alicujus naturæ, sed est pars naturæ.

Ad secundum dicendum, quod non tantum ab anima habet homo quod sit persona, sed ex ea et corpore; cum ex utrisque subsistat.

Ad tertium dicendum, quod anima rationalis dicitur hoc aliquid per modum quo esse subsistens est hoc aliquid, etiam si habeat naturam partis; sed ad rationem personæ exigitur ulterius quod sit totum et completum.

Ad quartum dicendum, quod quamvis unio animæ separatæ ad carnem non possit fieri nisi per virtutem supernaturalem, tamen in ea est naturalis aptitudo ad hoc: et quod non potest unio compleri per virtutem naturalem, est ex defectu corporis, non ex defectu animæ.

Ad quintum dicendum, quod quamvis anima sit dignior corpore, tamen unitur ei ut pars totius hominis, quod quodammodo est dignius anima, inquantum est completius.

ARTICULUS III.

Utrum persona sit assumpta [4].

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod persona hominis sit assumpta. Damascenus enim dicit, lib. III *De fide*, cap. XI, col. 1023, t. 1, quod Deus assumpsit humanam naturam in atomo. Sed humana natura in atomo, id est in individuo, est natura in persona. Ergo assumpsit naturam in persona.

2. Præterea, Christus non est similis matri nisi in hoc quod accepit a matre. Sed est similis matri quantum ad personam: unde dicit Cassianus in lib. *Contra Nestorium*, quod Christus propter personarum diversitatem reddidit utrique parenti similitudinem, scilicet patri et matri. Ergo assumpsit personam.

3. Præterea, ponatur quod Christus deponat hoc quod assumpsit : constat quod Jesus erit quidam homo, et persona. Sed ex separatione nihil acquisitum est ei quod prius non haberet; nec habuit aliquid ex parte humanitatis nisi assumptum. Ergo assumpsit personam.

4. Præterea, non consumitur nisi quod est. Sed dicit Innocentius [5] tertius [6] in Decretali, quod persona consumpsit personam. Ergo natura humana habuit personalitatem propriam. Sed non ante assumptionem, quia non fuit ante. Ergo in ipsa assumptione habuit personalitatem propriam: ergo persona fuit assumpta.

Sed contra, Augustinus [7], lib. *De fid. ad Petrum*, cap. XVII, dicit, quod Verbum non accepit personam hominis, sed naturam.

Præterea, quod assumitur, aliquo modo unitur. Sed persona non unitur personæ: quia sic essent duæ personæ, quod esse non potest, ut supra [8] dictum est: vel una composita ex duabus, quod etiam est impossibile, cum persona pars esse non possit. Ergo persona non est assumpta.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod, sicut supra [9] dictum est, assumens non est assumptum: unde si persona Dei assumpsisset personam hominis, persona

[1] Gregorio Nysseno substituendus est Nemesius, auctor lib. De natura hominis, in quo citata leguntur, cap. III, col. 594.
[2] Parm. : « induta. »
[3] Parm. : « part. II. »
[4] III p. *Summ. theol.*, q. IV, a. 2.
[5] Sub nomine Innoc. III eadem in III p. *Summ. theol.*, q. IV, a. 2, citantur.
[6] Sic codd. — Parm. et edit. : « quartus. »
[7] « Fulgentius : » col. 698.
[8] Q. I, a. 5.
[9] Q. I, a. 1, quæstiunc. 3.

Dei non esset persona hominis; et sic essent duæ personæ, quod est hæreticum: unde non conceditur quod persona sit assumpta : et etiam quod assumitur, trahitur ad aliquod completius, ipsum incompletum existens, ut patet ex prædictis : et hoc est contra rationem personæ, quæ maximam completionem importat.

Ad primum ergo dicendum, quod humana natura non præexistit ante unionem; sed postquam unita est, fuit in atomo, vel persona Verbi.

Ad secundum dicendum, quod hoc quod dicit: « Propter personarum diversitatem, » non est referendum ad Christum, sed ad parentes; quia diversæ sunt personæ patris et matris ejus.

Ad tertium dicendum, quod separatio dat utrique partium totalitatem, et in continuis dat etiam utrique esse in actu: unde supposito quod hominem deponeret, subsisteret homo ille per se in natura rationali, et ex hoc ipso acciperet rationem personæ.

Ad quartum dicendum, quod consumere dicitur proprie destruere quod extitit; et secundum hoc persona consumpsisset personam, si persona Verbi assumpsisset hominem primo existentem. Sed improprie dicitur etiam consumi quod impeditur ne fiat. Et quia persona divina, quæ assumpsit humanam naturam impedit quod natura humana habeat propriam personalitatem, ideo dicitur consumpsisse personam, quamvis improprie : unde non est ex hoc extendendum.

EXPOSITIO TEXTUS.

« Nec Divinitas, inquit, Christi, aliena est a natura Patris, nec humanitas a natura matris. » Contra. Christus communicat cum Patre in una natura numero, cum matre vero non. Ergo non est recta similitudo. — Dicendum, quod non oportet quod sit similitudo quantum ad omnia, sed sufficit quod sit quantum ad aliquid.

« Cum, inquit, de Christo audis, quia in forma Dei erat, oportet agnoscere firmissimeque tenere, in illo formæ nomine naturalem plenitudinem debere intelligi. » Sciendum, quod natura divina dicitur forma, non quod sit actus alicujus naturæ, sed quia non habet partem sui materiam[1] nec aliquid potentialitatis in ipsa est. Natura vero humana dicitur forma, non quia comprehendit principia tantum formalia, comprehendit enim et formam et materiam, sed per modum quo quidditas compositi dicitur forma totius.

« Solum Verbum carnem Trinitas fecit. » Pars ponitur hic pro toto, quia caro pro homine: et ponit infirmiorem, de qua minus videtur, ut totam naturam nostram videatur assumpsisse, et etiam defectus humanæ naturæ quos decuit.

« Omnem et perfectam naturam Divinitatis. » Contra. « Omnis » signum distributivum est. Sed natura divina est indivisa.—Dicendum, quod « omnis » ponitur pro toto, secundum quod totum dicitur cui nihil deest, et non ex parte illa quo totum comparatur ad partes, quia natura divina non habet partes.

« Ideoque non sic dicitur divina natura esse homo, sicut Dei Filius. » Contra. De quocumque prædicatur Filius Dei, prædicatur homo. Sed natura divina est Filius Dei. Ergo est homo. — Dicendum, quod differentia est inter nomina substantiva et adjectiva. Substantiva enim significant non tantum formam, sed etiam suppositum formæ, unde possunt prædicari ratione utriusque; et quando prædicantur ratione suppositi, dicitur prædicatio per identitatem; quando autem ratione formæ, dicitur per denominationem, sive informationem : et hæc est magis propria prædicatio, quia termini in prædicato tenentur formaliter. Adjectiva autem tantum significant formam; et ideo non possunt prædicari, nisi per informationem: unde hæc est falsa : Essentia est generans ; quamvis hæc sit vera : Essentia est Pater. Cum igitur dicitur, Filius Dei est homo, est prædicatio per informationem et identitatem; cum vero dicitur : Essentia divina est homo, est prædicatio per identitatem, quia est idem secundum rem cum supposito hominis : non autem per informationem, quia natura divina non significatur ut suppositum subsistens in humana natura. Et ideo dicit Magister, quod non est una vera sicut alia ; sed nec tamen dicit eam simpliciter esse falsam.

[1] Parm. : « naturam. »

DISTINCTIO VI.

De intelligentia harum locutionum, scilicet Deus factus est homo, Deus est homo : *an his locutionibus dicatur Deus factus esse aliquid, vel non.*

Ex præmissis autem emergit quæstio plurimum continens utilitatis, sed nimium difficultatis atque perplexitatis. Cum enim constet ex prædictis, et aliis pluribus testimoniis, omnesque catholici unanimiter fateantur, Deum esse factum hominem et Jesum Christum Deum verum esse, et verum hominem; quæritur an his locutionibus : « Deus factus est homo : Filius Dei factus est filius hominis : Deus est homo et homo est Deus; » dicatur Deus factus esse aliquid, vel esse aliquid; vel aliquid dicatur esse Deus; et an ita conveniat dici : « Homo factus est Deus : et Filius hominis factus est Filius Dei, » sicut e converso dicitur : et si ex his locutionibus non dicitur Deus factus esse aliquid vel esse aliquid; quæ sit intelligentia harum locutionum et similium. In hujus profunditatis reseratione et scrupulosæ quæstionis expositione plurimum differre inveniuntur sapientes.

Quorumdam sententiam refert.

Alii enim dicunt, in ipsa Verbi incarnatione hominem quemdam ex anima rationali et humana carne constitutum, ex quibus duobus omnis verus homo constituitur; et ille homo cœpit esse Deus, non quidem natura Dei, sed persona Verbi, et Deus cœpit esse homo ille. Concedunt etiam, hominem illum assumptum a Verbo, et unitum Verbo : et tamen esse Verbum. Et ea ratione tradunt dictum esse, Deum factum hominem vel esse hominem : quia Deus factus est, id est cœpit esse quædam substantia ex anima rationali et humana carne subsistens : et illa substantia facta est, id est cœpit esse Deus; non tamen demigratione naturæ in naturam; sed utriusque naturæ servata proprietate factum est ut Deus esset illa substantia, et illa substantia esset Deus : unde vere dicitur : Deus factus est homo, et homo factus est Deus, et Deus est homo [1], et homo Deus, et Filius Dei Filius hominis, et e converso. Cumque dicant illum hominem ex anima rationali et humana carne subsistere, non tamen fatentur ex duabus naturis esse compositum, divina scilicet et humana; nec illius partes esse duas naturas, sed animam tantum et carnem.

Auctoritates ponuntur, quibus suam muniunt sententiam.

Et ne de suo sensu tantum loqui putentur, hanc sententiam pluribus muniunt testimoniis. Ait enim Augustinus in lib. XIII *De Trin.*, cap. XIX, col. 1033, t. 8 : « Cum lego, Verbum caro factum est, in Verbo intelligo Dei Filium verum, in carne agnosco verum Filium hominis, et utrumque simul in unam personam Dei et hominis ineffabili gratiæ largitate conjunctum. » Item in *Enchir.*, cap. XXXVIII, col. 251, t. 6 : « Christus Jesus, Deus de Deo est; homo autem natus est de Spiritu sancto ex Maria Virgine : utraque substantia, divina scilicet et humana, Filius est unicus Dei Patris omnipotentis, de quo procedit Spiritus sanctus : utrumque unus; sed aliud propter Verbum, et aliud propter hominem : nec duo filii Deus et homo; sed unus Dei Filius : Deus sine initio, homo a certo initio. » Item in eodem lib., cap. XXXVI [2], col. 250, t. 6 : « Quid natura humana in Christo homine meruit, ut in unitatem personæ unici Filii Dei singulariter assumpta esset? Quæ bona opera præcesserunt, quibus mereretur iste homo fieri una persona cum Deo? Numquid antea fuit homo, et hoc ei singulare beneficium præstitum est ut singulariter promereretur Deum? Nempe ex quo homo esse cœpit, non aliud cœpit esse homo quam Dei Filius; et hic unicus, et propterea Dei Verbum, quod illo suscepto caro factum est, utique Deus [3] ut quemadmodum una persona est quilibet homo : anima scilicet rationalis et caro; ita sit Christus una persona, Verbum et homo. » Idem *Super Joan.*, cap. XVIII : « Agnoscamus geminam substantiam Christi, divinam scilicet qua æqualis est Patri, et humanam, qua minor est Patre. Utrumque autem simul non duo, sed unus est Christus, ne sit quaternitas, non trinitas Deus : ac per hoc Christus est Deus, anima rationalis et caro. » Idem quoque in lib. *De prædestinatione sanctorum,* cap. XV, col. 981, t. 10 : « Ille homo, ut a Verbo Patri coæterno in unitatem personæ assumptus Filius Dei unigenitus esset, unde hoc meruit? Quod ejus bonum præcessit, ut ad hanc ineffabilem excellentiam perveniret? Faciente ac suscipiente Deo Verbo, ipse homo ex quo esse cœpit. » Item, ibid. : « Homo quicumque ita gratia fit Christianus, sicut gratia homo ille ab initio factus est Christus. » Idem in lib. XIII, *De Trinit.* cap. XVII, col. 1031, t. 8 : « Gratia Dei nobis in homine Christo commendatur : quia nec ipse ut tanta unitate Deo Verbo [4] conjunctus, una cum illo persona Filius Dei fieret, ullis est præcedentibus meritis assecutus; sed ex quo homo esse cœpit, ex illo est et Deus : unde dictum est, Joan., I, 4 : *Verbum caro factum est.* » Hilarius quoque in lib. X *De Trinit.*, post med., t. 2 : « Christum non ambigimus esse Deum Verbum; neque rursum filium hominis ex anima et corpore constitisse ignoramus. » His aliisque auctoritatibus utuntur qui hominem quemdam ex anima rationali et carne compositum Deum factum dicunt; sed gratia, non natura. Sola enim gratia habuit ille homo, non meritis vel natura, ut esset Deus sive Filius Dei : ut haberet omnem scientiam et potestatem quam habet Verbum, cum quo est una persona.

[1] Al. additur : « Deus. »
[2] Parm. : « cap. XXXV. »
[3] Al. : « quia est ab illo suscepta caro, facta est utique Deus. »
[4] Al. : « vero. »

Nec tantum in superioribus legitur, quod homo ille sit una persona cum Verbo, et sit ipsum Verbum, sed etiam quod anima rationalis et caro eadem persona sit, et Christus sit, et Deus.

Aliorum sententia.

Sunt autem et alii qui istis in parte consentiunt, sed dicunt hominem illum non ex anima rationali et carne tantum sed ex humana et divina natura, id est ex tribus substantiis [1] Divinitate, carne, et anima constare : et hunc Jesum Christum fatentur, et unam personam tantum esse, ante incarnationem solummodo simplicem, sed in incarnatione factam compositam ex Divinitate et humanitate ; nec est ideo alia persona quam prius ; sed prius cum esset Dei tantum persona, in incarnatione facta est etiam hominis persona : non autem ut essent duæ personæ, sed ut una et eadem esset persona Dei et hominis. Persona ergo quæ prius erat simplex, et in una tantum natura existens, in duabus et ex duabus subsistit naturis ; et persona quæ tantum erat Deus, facta est etiam verus homo subsistens, non tantum ex anima et carne, sed etiam ex Divinitate : nec tamen persona illa debet dici persona, quamvis dicatur facta persona hominis. Facta est igitur illa persona, ut quibusdam placet, quidam subsistens ex anima et carne ; sed non est facta persona, vel substantia vel natura : et inquantum est illud subsistens, composita est ; inquantum autem Verbum est, simplex est.

Auctoritates etiam ponit quæ hanc probant sententiam.

De hoc Augustinus in lib. *Sententiarum Prosperi* [2] ait : « Modis omnibus approbare contendimus, sacrificium Ecclesiæ duobus constare, ac duobus confici : visibili elementorum specie, et invisibili Domini nostri Jesu Christi carne et sanguine ; sacramento, et re sacramenti, id est corpore Christi, sicut Christi persona constat et conficitur ex Deo et homine ; cum ipse Christus verus sit Deus et verus homo : quia omnis res, illarum rerum naturam et veritatem in se continet ex quibus conficitur. » De hoc eodem Joannes Damascenus ait, lib. III *De fide orth.*, cap. v, col. 999, t. 1 : « In Domino nostro Jesu Christo duas quidem naturas cognoscimus, unam autem hypostasim ex utrisque compositam. » Et cap. vii, col. 1010 : « Incarnatus est igitur Christus, ex Virgine assumens primitias nostræ massæ, ut ipsa extiterit in carne hypostasis quæ Dei Verbi hypostasis, et composita fuerit quæ prius simplex erat Verbi hypostasis, composita vero ex duabus perfectis naturis, Divinitate et humanitate : et ferat ipsa divinæ Dei Verbi filiationis characteristicum et determinatum idioma, secundum quod divisa est a Patre et Spiritu sancto ; et carnis characteristica et determinativa idiomata, secundum quæ differat a matre et reliquis hominibus. » Item cap. iii, col. 994 : « Unam hypostasim Filii Dei confitemur in duabus naturis perfecte se habentibus, Deitatis et humanitatis, et incarnatam eamdem hypostasim : et has duas naturas custodiri et remanere in Christo post unionem : non seorsum et secundum partes ponentes singulam, sed unitas invicem in unam compositam hypostasim. Substantialem enim inquimus unionem, scilicet veram, et non secundum phantasiam. Substantialem autem, non duabus naturis perficientibus alteram, scilicet unam compositam naturam ; sed unitas invicem in unam hypostasim compositam Filii Dei, et manere eamdem substantialem differentiam determinamus. Quod creabile mansit creabile, et quod increabile, increabile, et mortale, mortale, et immortale, immortale, et circumscriptibile, circumscriptibile, et incircumscriptibile, incircumscriptibile : et hoc quidem refulget miraculis, illud subjacet injuriis [3]. » De hoc etiam Augustinus [4] in *Serm.* ccxxxviii, col. 2185, t. 5, ait : « Quemadmodum secundum Deitatem una est Patris Filiique natura ; ita etiam juxta humanitatem eadem est matris et filii natura. Ex utraque autem substantia, et divinitatis et humanitatis, unus atque idem est Deus, Dei et hominis Filius, Jesus Christus, ut Deus verus, ita etiam homo verus. » Item in lib. XIII *De Trinit.*, cap. xvii, col. 1031, t. 8 : « Sic Deo conjungi potuit humana natura, ut ex duabus substantiis fieret una persona ; ac per hoc jam ex tribus, Deo, anima, et carne. » His aliisque pluribus se muniunt auctoritatibus qui dicunt, personam Christi esse compositam vel factam, sive constantem ex duabus naturis sive ex tribus substantiis.

Tertia aliorum sententia.

Sunt etiam alii qui in incarnatione Verbi non solum personam ex naturis compositam negant, verum etiam hominem aliquem, sive etiam aliquam substantiam ibi ex anima et carne compositam vel factam diffitentur, sed sic illa duo, scilicet animam et carnem, Verbi personæ vel naturæ unita esse aiunt, ut non ex illis duobus vel ex his tribus aliqua substantia vel persona fieret sive componeretur ; sed illis duobus velut indumento Verbum Dei vestiretur ut mortalium oculis congruenter appareret : qui ideo dicitur factus verus homo, quia veritatem carnis et animæ accepit : quæ duo etiam in singularitatem vel unitatem suæ personæ accepisse legitur, non quia illa duo, vel aliqua res ex illis composita, sit una persona cum Verbo, vel sit Verbum ; sed quia illis duobus accedentibus Verbo non est personarum numerus auctus ut fieret quaternitas in Trinitate ; et quia ipsa persona Verbi quæ prius erat sine indumento, assumptione indumenti non est divisa vel mutata, sed una eademque immutata permansit : quia secundum habitum Deum hominem factum dicunt : accipiendo enim hominem, dictus est Deus factus homo, et propter acceptum hominem dicitur Deus verus esse homo, et propter assumentem Deum dicitur homo esse Deus. Nam si essentialiter, inquiunt illi, Deus esse homo, vel homo esse Deus intelligeretur ; tunc si Deus hominem assumpsisset in sexu muliebri, et mulier essentialiter Deus esset,

[1] Al. : « subsistentiis. »

[2] Sub Augustini nomine in lib. *Sent. Prosperi*, hæc in *Decr.*, dist. ii *De Consecr.*, c. xlviii, col. 1754, referuntur : correctores autem non jam in lib. *Sentent. Prosperi*, sed apud Lanfrancum, c. x lib. *De corpore et sanguine Domini*, col. 421, legi notant.

[3] Al. omittitur : « illud subjacet injuriis. »

[4] Alias : « in lib. I *De Trinit.* » ubi non expresse habetur, expresse in dicto sermone qui Augustino jam abjudicatur et in append. rejicitur.

et e converso. At potuit Deus assumpsisse hominem in sexu muliebri; potuit igitur mulier esse Deus, et e converso.

Auctoritates inducit quibus hæc sententia roboratur.

Ne autem et isti de suo influere videantur, testimoniis in medium productis, quod dicunt, confirmant. Ait enim Augustinus [1] in lib. *De gratia novi Testamenti.*, cap. IV, col. 543, t. 2 : Sicut non augetur numerus personarum, cum caro accedit animæ, ut sit unus homo ; sic non augetur numerus personarum, cum homo accedit Verbo, ut sit unus Christus. Legitur itaque [2] Deus homo, ut intelligamus ejus personæ singularitatem, non ut suspicemur in carnem mutatam Divinitatem. » Idem quoque tractans illud verbum Apostoli, Philip. II : *Habitu inventus ut homo*, manifeste ostendit Deum dici factum esse hominem, vel esse hominem, secundum habitum, in lib. LXXXIII *Quæstionum*, qu. LXXIII, col. 84, t. 6, ita inquiens : « Multis modis habitum dicimus : vel habitum animi, sicut disciplinæ perceptionem usu firmatam ; vel habitum corporis, sicut dicimus alium alio validiorem [3]; vel habitum eorum quæ membris accommodantur extrinsecus, ut cum dicimus aliquem vestitum, calceatum, et hujusmodi : et in omnibus generibus manifestum est in ea re dici habitum quæ accidit alicui ita ut eam possit etiam non habere. Hoc autem nomen ductum est ab illo verbo quod est habere. Habitus ergo in ea re dicitur quæ nobis, ut habeatur, accidit, vel accedit. Verumtamen hoc interest, quia quædam eorum quæ accedunt vel accidunt, ut habitum faciant, non mutantur sed ipsa non [4] mutant, in se integra et inconcussa manentia ; sicut sapientia [5] accedens homini, non ipsa mutatur, sed hominem mutat, quem de stulto sapientem facit. Quædam vero sic accedunt vel accidunt, ut mutent et mutentur, ut cibus, qui amittens speciem suam in corpus vertitur, et nos cibo refecti ab exilitate atque languore in robur atque valentiam mutamur. Tertium genus est, cum ea quæ accidunt, nec mutant ea quibus accidunt, nec ab eis ipsa mutantur, sicut annulus positus in digito ; quod genus rarissime reperitur. Quartum genus est cum ea quæ accedunt [6] mutantur non a sua natura, sed aliam speciem et formam accipiunt, ut est vestis quæ dejecta atque deposita, non habet eam formam quam sumit induta. Induta enim membris [7] accipit formam quam non habet exuta : quod genus congruit comparationi huic. Deus enim Filius semetipsum exinanivit, non formam suam mutans, sed formam servi accipiens : neque conversus aut transmutatus in hominem amissa incommutabili stabilitate, sed in similitudinem hominum factus est ipse susceptor ; et tamquam [8] verum hominem suscipiendo, habitu inventus est ut homo ; id est, habendo hominem, inventus est ut homo, non sibi sed eis quibus in homine apparuit. Quod autem dicit, ut homo, veritatem exprimit. Nomine ergo habitus sane [9] significavit Apostolus qualiter dixerit, in similitudinem hominum factus, quia non transfiguratione in hominem sed habitu factus est cum indutus est hominem ; quem sibi uniens quodammodo atque conformans immortalitati æternitatique sociaret. Non ergo oportet intelligi mutatum esse Verbum susceptione hominis, sicut nec membra veste induta mutantur, quamvis illa susceptio ineffabiliter susceptum suscipienti copularet. » His verbis aperte innuere videtur Augustinus Deum dici factum hominem secundum habitum : qui etiam ipsius incarnationis modum volens exprimere, quærentibus in IV lib. *De Trinit.*, cap. XXI, § 31, col. 910, t. 8, ait : « Si quæritur ipsa incarnatio quomodo facta est ; ipsum Verbum Dei dico carnem factum id est hominem factum. Non tamen in hoc quod factum est, conversum atque mutatum, sed carne, ut carnalibus congruenter appareret, indutum. Ita sane factum, ut ibi sit non tantum Verbum Dei et hominis caro, sed etiam rationalis hominis anima : atque hoc totum et Deus dicatur propter Deum, et homo propter hominem. Quod si difficile intelligitur, mens fide purgetur, a peccatis abstinendo, et bona operando. Difficilia enim sunt hæc. » idem [10] in libro *De fide ad Petrum*, cap. II, § 10 : « Deus Filius, cum sit Deus æternus et verus, pro nobis factus est homo verus et plenus. In eo verus quia veram habet ille humanam naturam ; in eo vero plenus, quia et carnem humanam suscepit, et animam rationalem. » Item ibid., § 20 et 21 [11] : « Non aliud fuit illa summi Dei exinanitio nisi formæ servilis, id est naturæ humanæ, susceptio. Utraque igitur est in Christo forma, quia utraque vera et plena est in Christo substantia, divina scilicet et humana. » idem Augustinus [12] in l. *De fide cont. Manichæos* c. XXII, col. 1145, t. 8 : « Cum esset per seipsum invisibilis, visibilis in homine apparuit, quem de femina suscipere dignatus est. » Item in eodem, XXVI, col. 1147 : « Nos Christum Deum verum hominem suscepisse credimus, et in Christo visibiliter invisibilem hominibus apparuisse, in ipso inter homines conversatum fuisse, in ipso ab hominibus humana pertulisse, in ipso homines docuisse. » Hilarius quoque in lib. X *De Trinit.*, § 22, col. 360, t. 2, ait : « Quomodo Dei Filius ex Maria est, nisi quod Verbum caro factum est? Scilicet quod Filius Dei cum in forma Dei esset, formam servi accepit. Unum tamen eumdemque non Dei defectione, sed hominis assumptione profitemur, et in forma Dei per naturam divinam, et in forma servi ex conceptione Spiritus sancti secundum hominis habitum repertum fuisse : non fuit [13] habitus ille tantum hominis, sed ut hominis ; neque caro illa caro peccati, sed in similitudinem carnis peccati. » Audistis tres secundum diversos positas sententias, et pro singulis inducta testimonia.

[1] Id est : « *Ep.* CXL *ad Honoratum.* »
[2] Migne : « legitur itaque, *Verbum caro factum est*, ut etc. »
[3] Omittitur in editione Nicolai : « vel habitum corporis, sicut dicimus alium alio validiorem. »
[4] Al. deest : « non. »
[5] Nicolai : « accidens, vel accedens. »
[6] Nicolai : « accidunt, vel accedunt. »
[7] Al. deest « membris. »
[8] Sic Nicolai : Al. omittitur : « et tamquam. »
[9] Nicolai : « satis. »
[10] Fulgentius : col. 676.
[11] Col. 681.
[12] Cod. : « Idem. » Parm. : « Augustinus in lib. *Contra Maximinum* : » et in nota : « in lib. *De fide* l. *contra Manichæos.* » Liber *De fide* Augustino abnuitur et Evodio tribuitur.
[13] § 25, col. 365.

DIVISIO TEXTUS.

Postquam Magister determinavit de incarnatione Dei, hic determinare incipit conditiones Dei incarnati. Dividitur autem hæc pars in duas : in prima determinat de his quæ conveniunt Deo incarnato ratione unionis ; in secunda de his quæ pertinent ad naturam assumptam absolute, dist. XIII, ibi : « Præterea sciendum est. » De his enim quæ absolute pertinent ad divinam naturam, determinatum est in I lib. Prima autem pars dividitur in duas : primo determinat de his quæ dicuntur de Deo incarnato, exprimentia ipsam unionem, sicut quod dicitur : Deus est homo, vel factus est homo ; in secunda determinat de his quæ conveniunt ei consequenter ad unionem, dist. VIII, ibi : « Post prædicta, inquiri debet, utrum de natura divina concedendum sit quod de Virgine sit nata. » Prima dividitur in tres partes : in prima movet quæstionem de locutionibus exprimentibus unionem ; in secunda ponit diversas opiniones de modo unionis, ibi : « Alii enim dicunt ; » in tertia ostendit quomodo intelliguntur diversimode prædictæ locutiones secundum diversas opiniones, dist. VII, ibi : « Secundum primam vero dicitur Deus factus homo, et homo factus Deus. »

« Alii enim dicunt in ipsa Verbi Incarnatione hominem quemdam ex anima rationali et humana carne constitutum. » Hic ponit opiniones, et dividitur in tres partes secundum tres opiniones quas ponit ; secunda incipit ibi : « Sunt autem alii qui istis in parte consentiunt ; » tertia ibi : « Sunt etiam alii qui in incarnatione Verbi non solum personam ex naturis compositam negant, verum etiam hominem aliquem, sive etiam aliquam substantiam ibi ex anima et carne compositam vel factam diffitentur. » Quælibet autem trium partium dividitur in duas partes, in opinionem et confirmationem. Confirmatio primæ opinionis incipit ibi : « Et ne de suo sensu tantum loqui putentur, hanc sententiam pluribus muniunt testimoniis ; » secunda autem ibi : « De hoc Augustinus in libro *Sententiarum Prosperi* ait. » Confirmatio autem tertii ibi : « Ne autem et isti de suo sensu influere videantur, testimoniis in medium productis quod dicunt confirmant. »

Ad evidentiam autem eorum quæ dicuntur, oportet primo tria videre. Primo in quo istæ tres opiniones conveniant. Secundo in quo una harum opinionum ab alia differat. Tertio quid unaquæque ponat.

Quantum ad primum sciendum, quod istæ opiniones conveniunt in quatuor : prima, quia quælibet harum ponit unam personam in Christo, scilicet divinam, per quod recedunt ab hæresi Nestorii : secundo, ponunt in Christo duas naturas, et tres substantias, scilicet Divinitatem [1], animam, et corpus, ex quibus duobus dicunt constare naturam humanam, et per hoc recedunt ab errore Eutychetis, qui posuit unam naturam in Christo : tertio, has duas substantias in quibus humana natura consistit, dicunt assumptas a Verbo, per quod recedunt ab errore Manichæi, qui negabat carnis assumptionem. Quarto, quod hoc quod assumptum est, non præexistit ante unionem tempore, sed natura solum ; per quod evadunt errorem quem tangit Damascenus, lib. IV *Fid. orth.*, cap. VI, col. 1111, t. 1, dicentium, quod primo assumpserit intellectum, et ex tunc fuisse hominem ; postea autem assumpsisse carnem in utero Virginis : quod videtur esse error Origenis, qui ponebat animas creatas ante corpora.

Quantum vero ad secundum, scilicet differentiam harum opinionum, sciendum est, quod cum in Christo sint tres substantiæ, invenitur duplex [2] comparatio harum substantiarum : una animæ et corporis ad invicem, secundum quod in eis consistit humana natura ; altera vero harum duarum ad personam divinam, secundum quod illa assumpsit has duas. Et quælibet harum opinionum differt ab altera quantum ad utramque comparationem. Differt autem tertia opinio a primis duabus quantum ad comparationem animæ et corporis : quia primæ duæ opiniones ponunt aliquid compositum ex anima et corpore, quod est assumptum : tertia vero ponit has duas substantias esse divisas ad invicem, et sine aliqua compositione a persona Verbi assumptas esse ; unde cum dicitur natura humana assumpta a Verbo, sumit naturam humanam materialiter, id est partes humanæ naturæ, sicut partes domus dicuntur do-

[1] Al. : « divinam. »

[2] Al. : « triplex. »

mus. Differt autem a primis duabus quantum ad comparationem harum duarum substantiarum ad tertiam : quia ponit has duas substantias conjunctas Verbo accidentaliter, sicut vestis conjungitur homini, et sicut Angelus assumit corpus, ut in eo videatur ; primæ vero duæ opiniones dicunt, non accidentaliter sed substantialiter quantum ad esse personale Verbo conjunctas esse. Similiter etiam secunda opinio differt a prima secundum has duas comparationes. Quantum enim ad comparationem animæ et corporis differunt in hoc quod cum utraque ponit animam et corpus præexistere secundum intellectum ad unionem, et ex eis conjunctis effici aliquod unum, non uniusmodi unum ex his conjunctis constitui dicit utraque : ex conjunctione enim animæ ad corpus resultat et hic homo et humanitas. Et hæc duo qualiter differant, patere potest ex prædictis in præcedenti dist.: quia hic homo dicit quid subsistens in natura humana, humanitas autem colligit tantum ea in sua significatione ex quibus homo habet quod sit homo. Prima ergo opinio dicit, quod illud unum constitutum ex anima et corpore quod præintelligitur unioni et assumitur est hic homo. Secunda vero dicit quod est[1] humanitas, et hoc quod sit hic homo non habet ex conjunctione animæ ad corpus, sed ex conjunctione utriusque ad divinam personam, quæ subsistit in eis. Differunt etiam quantum ad secundam comparationem utriusque substantiæ ad divinam personam. Nam secunda opinio dicit, quod istæ duæ substantiæ assumptæ ita conjunguntur divinæ personæ quod pertinent ad personalitatem ipsius: adeo quod sicut persona Verbi ante incarnationem subsistebat in natura divina ; ita post incarnationem subsistit in humana et divina ; et ideo ante incarnationem erat simplex, sed post est composita. Prima vero opinio dicit, quod illa substantia composita ex anima et corpore non pertinet ad personalitatem Verbi ; ita quod in ea persona Verbi subsistat ; sed per assumptionem factum est ut persona Verbi esset illa substantia composita ex anima et corpore, et e converso ; unde persona Verbi sicut fuit simplex ante incarnationem, ita est et simplex post incarnationem.

Quantum ad tertium autem, scilicet ad positiones quas quælibet opinio ponit, sciendum est quod prima opinio ex hoc quod ponit duas substantias, scilicet animam et corpus, secundum quod præintelliguntur unioni, esse conjuncta ad constituendum hominem, oportet quod primo ponat hominem assumptum ; secundo quod homo non significet nisi compositum ex duabus substantiis, scilicet anima et corpore, non autem Deitate. Et quia hic homo est suppositum vel hypostasis ; ideo ponit tertio in Christo esse duo supposita : unum creatum quod est homo, et alterum increatum, quod est Filius Dei ; et similiter duas hypostases. Et quia suppositum prædicatur in recto, non in obliquo, sicut natura, Socrates enim est suppositum humanæ naturæ ; ideo quarto dicit, quod Christus est neutraliter duo ; unus tamen masculine, propter unitatem personæ. Et quia dicit hominem assumptum, et Filius Dei est homo ; ideo dicit quinto, quod assumens est assumptum. Et quia in Christo dicit duo supposita : ideo dicit sexto, quod supposito Filio Dei non supponitur hic homo, quamvis hic homo sit Filius Dei, sicut supposita essentia non supponitur Pater, quamvis essentia sit Pater. Et quia hic homo non supponit suppositum æternum ; ideo dicit septimo, quod sicut Deus factus est homo, ita homo factus est Deus : quod non posset dici si supponeret suppositum æternum, quia suppositum æternum non incipit esse Deus. Et quia proprietates æternæ non determinant suppositum temporale, nec e converso ; ideo dicit octavo, quod omnia nomina adjectiva quæ significant aliquid æternum, non possunt dici de Filio Virginis nisi cum implicatione ; ut si dicatur : Filius Virginis est æternus ; id est, est ille qui est æternus : et similiter adjectiva quæ significant aliquod temporale, non possunt dici proprie de Filio Dei. Substantiva autem hinc inde prædicantur propter unionem ; sicut et adjectiva personalia non dicuntur de essentia, quamvis substantiva dicantur de ea.

Secunda vero opinio, quia ponit, quod humana natura, quæ est assumptum, non significat quid subsistens, sed potius in ea subsistit divina persona per unionem ; ideo primo dicit, hominem, quod significat per modum subsistentis, non esse assumptum, sed humanam naturam. Et quia hypostasis vel suppositum, dicit

[1] Parm. : « hoc quod sit. »

aliquid per se subsistens, ideo secundo non ponit in Christo nisi unum suppositum vel hypostasim. Et per consequens ponit tertio, quod Christus est unum tantum, et non solum [1] unus. Et quia humana natura non substantificatur, ut subsistat, nisi per unionem ad divinam personam; ideo homo, qui significat per modum subsistentis, non solum dicit naturam et corpus, sed etiam Divinitatem. Et hæc est quarta positio. Et quia divina persona, quæ ante incarnationem subsistebat in una natura, postea [2] subsistit in duabus naturis et tribus substantiis; ideo quinto dicit, quod persona Verbi ante incarnationem fuit simplex, sed post incarnationem est composita. Et quia est unum suppositum quod subsistit in duabus naturis; ideo sexto ponit, quod de illo supposito proprie dici possunt adjectiva significantia proprietates utriusque naturæ, sive denominetur per unam, sive per aliam; unde secundum eos proprie dicitur: Iste puer est æternus; et Deus est passus.

Tertia vero opinio, quia negat unionem animæ ad carnem in Christo, ideo primo ponit, quod homo non prædicat de Christo aliquid compositum ex anima et corpore, sed partes humanæ naturæ; ut sit sensus: homo est; id est habet animam et corpus sibi unita accidentaliter. Et ideo ponit secundo, quod homo prædicatur de Christo accidentaliter, non in quid, sed in quomodo se habens; ut cum dicitur homo indutus. Et ideo tertio ponit, quod duæ substantiæ non pertinent ad personalitatem Filii Dei, sed extrinsecus se habent ad ipsam. Et multa alia ex his opinionibus sequuntur, si quis radicem opinionum consideret.

Ex prædictis autem patet quod quælibet harum duarum opinionum convenit cum alia in aliquo in quo differt a tertia. Primæ enim duæ opiniones conveniunt in hoc quod utraque ponit, quod homo de Christo prædicatur in quid; in quo differunt a tertia quæ hoc negat. Similiter tertia convenit cum secunda in hoc quod in Christo non sunt duo supposita, quamvis differenter: quia secunda ponit, quod supponitur utrique naturæ substantialiter; tertia vero quod divinæ substantialiter, et humanæ accidentaliter, sicut album et homo non est aliud et aliud suppositum; sed idem quod supponit homo, copulat album: in quo differunt a prima, quæ ponit in Christo duo supposita. Similiter etiam prima et tertia conveniunt in hoc quod humana natura non pertinet ad personalitatem divinæ personæ, quamvis differenter: quia prima ponit, quod substantificatur per se; tertia autem quod nullo modo; unde utraque ponit, quod divina persona sicut fuit simplex ante incarnationem, ita est simplex post incarnationem, in quo differunt a secunda.

QUÆSTIO I.

His visis, circa veritatem harum opinionum est triplex quæstio. Prima de his quæ dicit prima opinio. Secunda de his quæ dicit secunda. Tertia de his quæ dicit tertia.

Circa primam quæstionem quæruntur tria: 1° utrum in Christo sint duæ hypostases; 2° utrum homo sit assumptus; 3° utrum homo significet substantiam compositam ex duabus substantiis tantum.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum in Christo sint duæ hypostases.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod in Christo sint duæ hypostases. Sicut enim dicit Boetius in lib. *De duab. nat.*, c. II, col. 1343, t. 2, omnis substantia particularis secundum proprietatem vocabuli potest dici hypostasis, quamvis secundum usum dicatur tantum de substantiis nobilioribus. Sed in Christo sunt plures substantiæ, sicut ab omnibus conceditur, et non sunt universales, sed particulares. Ergo in Christo sunt plures hypostases.

2. Præterea, Christus, secundum quod est homo, est hypostasis quædam in genere substantiæ: quia de quocumque prædicatur species, et genus. Sed hypostasis Verbi non est in genere substantiæ. Ergo in Christo est alia hypostasis præter hypostasim Verbi; et ita in Christo sunt duæ hypostases.

3. Præterea, sicut se habet species ad genus, ita se habet hypostasis ad speciem. Sed una species non potest esse in diversis generibus non subalternatis. Ergo una hypostasis non potest esse in duabus spe-

[1] Al.: « et solum. »

[2] Parm.: « post illam. »

ciebus : ergo multo minus in natura humana et divina, quæ plus quam specie differunt.

Sed contra est quod dicit Damascenus, l. III *De fide*, c. v, col. 999, t. 1, duas naturas unitas esse in unam hypostasim.

Præterea, secundum Boetium *De duab. nat.*, c. III, col. 1343, t. 2, persona est rationalis naturæ individua substantia. Hypostasis autem, secundum eumdem, est individua substantia. Ergo persona non addit supra hypostasim nisi hoc quod est rationalis naturæ : ergo hypostasis rationalis naturæ est persona. Humana autem natura et divina utraque est rationalis. Si ergo sint duæ hypostases harum duarum naturarum, oportet diversas personas ponere ; et sic esset error Nestorii.

QUÆSTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Quæritur, utrum in Christo sint duo supposita. Videtur quod sic. Suppositum enim dicit respectum ad naturam communem. Sed in Christo sunt duæ naturæ. Ergo duo supposita.

2. Præterea, suppositum dicitur, quasi sub alio positum. Sed inconveniens est dicere, quod divina persona ponatur sub humana. Ergo oportet aliud esse humanæ naturæ suppositum quam persona divina. Sed persona divina est suppositum naturæ divinæ. Ergo in Christo sunt duo supposita.

3. Præterea, unio ad alterum non tollit alicui rationem suppositi : quia etiam pars, ut manus, alicui naturæ communi supponitur, cum sit in specie manus. Sed nihil aliud potest impedire ne humana natura in Christo habeat proprium suppositum nisi unio. Ergo habet proprium suppositum præter suppositum divinæ naturæ ; et sic idem quod prius.

Sed contra, quod est unitum alteri digniori, non habet rationem suppositi : alias in Christo essent tria supposita secundum tres substantias, vel etiam plura secundum omnes partes corporis. Si ergo in Christo sunt duo supposita non erit aliqua unio Divinitatis ad carnem.

QUÆSTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod in Christo sint duo individua. Sicut enim dicit Damascenus, lib. III *De fide*[1], cap. XI, col. 1023, t. 1, Filius Dei assumpsit humanam naturam in atomo, idest individuo. Sed quia natura assumpta est in Christo, dicimus duas naturas. Ergo et dicere possumus in Christo duo individua.

2. Præterea, omne quod est, aut est universale, aut particulare. Sed humana natura est in Christo. Ergo cum non sit universalis, erit particularis. Sed omne particulare est individuum. Ergo sunt ibi duo individua.

3. Præterea, secundum Porphyrium, individuum facit collectio[2] accidentium. Sed accidentia humanæ naturæ non sunt in persona divina, quæ subjectum accidentis esse non potest. Ergo oportet quod sit ibi aliquod individuum ; et sic idem quod prius.

Sed contra, nihil est aliud persona quam individuum rationalis naturæ. Sed in Christo non possunt esse duæ personæ. Ergo in Christo non sunt duo individua.

QUÆSTIUNCULA IV.

Ulterius. 1. Videtur quod sint ibi duæ res naturæ. Res enim naturæ est quod constituitur per naturam. Sed divina persona non constituitur per humanam naturam. Ergo persona Verbi non est res humanæ naturæ in Christo. Sed est aliqua res naturæ humanæ in Christo[3]. Ergo in Christo sunt duæ res naturæ.

2. Præterea, res naturæ idem videtur esse quod naturale. Sed naturale, ut dicitur II *Physic.*, text. 4, est proprietas causata ex principiis naturæ, vel compositum ex principiis naturalibus. Sed neutrum istorum[4] convenit divinæ personæ. Ergo persona divina non est res naturæ humanæ ; et sic idem quod prius.

Sed contra, res naturæ est completum subsistens in natura. Sed nullum tale est assumptibile, quamvis possit aliud assumi ad ipsum. Ergo si esset in Christo aliqua res naturæ præter divinam personam, non esset assumpta a divina persona, et ita nec unita ; et sic non esset in Christo.

Solutio I. — Respondeo dicendum, quod cum omne particulare habeat respectum ad naturam communem et ad proprietates, potest secundum utrumque respectum nominari, tum per nomen primæ impositionis, tum per nomen secundæ inten-

[1] Parm. : « c. XXI. »
[2] Al. : « collectionem. »
[3] Parm. omittit : « Sed est aliqua res naturæ humanæ in Christo. »
[4] Nicolai : « neutrum autem istorum. »

tionis. Hoc enim nomen, res naturæ, est nomen primæ impositionis, significans particulare per respectum ad naturam communem; hoc vero nomen, suppositum, est nomen secundæ impositionis, significans ipsam habitudinem particularis ad naturam communem, inquantum subsistit in ea; particulare vero, inquantum exceditur ab ea. Sed quia accidentia consequuntur naturam; ideo omne nomen designans particulare secundum respectum ad proprietates, designat etiam ipsum per respectum ad naturam communem. Hoc ergo potest fieri dupliciter : vel per nomen primæ impositionis; et sic est hypostasis communiter in omnibus substantiis, persona vero in rationalibus substantiis[1], vel per nomen secundæ impositionis, et sic est individuum inquantum est indivisum in se, singulare vero inquantum est divisum ab aliis; unde singulare est idem quod divisum. Est etiam alia differentia attendenda inter ista : quia quædam istorum significant communiter particulare in quolibet genere, sicut particulare, individuum, singulare; quædam vero tantum particulare in genere substantiæ, sicut res naturæ, suppositum, hypostasis, et persona. Quia vero ratio substantiæ est quod per se subsistat, inde est quod nullum istorum dicitur nisi de re completa per se subsistente : unde non dicuntur neque de parte neque de accidente, de quibus alia dici possunt quæ in omnibus generibus inveniuntur; quamvis enim hæc albedo vel hæc manus dicatur individuum vel singulare, non tamen potest dici hypostasis, suppositum, vel res naturæ. Impossibile est autem, si ponantur duo quorum utrumque per se subsistat, quod unum sit alterum : quia secundum hoc quod numerantur, differunt, cum differentia sit causa numeri; et non prædicantur de se invicem, nisi secundum quod unum sunt. Unde cum divina persona sit quiddam per se subsistens, si etiam ponatur compositum ex anima et carne unum quid completum subsistens, quod est homo, vel hic homo, impossibile est quod unum prædicetur de altero, ut dicatur : Filius Dei est hic homo. Et quia prima opinio hoc ponit, ideo non tenetur modo ab aliquo. Sed secundum hoc quod est compositum tantum ex anima et carne, non dicit esse quid subsistens, sed dicit esse humanam naturam, in qua divina persona subsistit. Et ideo secundum hanc opinionem dicendum est, quod omnia illa nomina quæ significant particulare in quolibet genere, possunt dici esse duo in Christo; sicut enim hæc manus dicitur individuum, vel singulare, vel particulare; ita humana natura in Christo est individuum, singulare vel particulare. Et cum natura humana non sit divina natura, neque divina persona, nihil prohibet dici in Christo duo individua vel duo singularia vel particularia, aut etiam plura secundum numerum partium corporis Christi, quarum quælibet potest dici individuum, nisi fiat vis in hoc quod in divinis non proprie inveniuntur hujusmodi nomina. Hæc tamen plura individua de Christo non prædicantur; quia de eo non prædicatur natura humana, neque partes ejus. Non autem contingit dicere in Christo esse duas hypostases, vel res naturæ, vel supposita : natura enim humana in Christo non est res naturæ vel suppositum, sed ipsa natura : nulla enim natura composita est res vel suppositum sui ipsius : similiter non est hypostasis, sed ousia. Nihilominus tamen sicut dicimus unionem factam in persona, sic dicimus in hypostasi, supposito, re naturæ, individuo, singulari, vel particulari; quia quamvis hæc ultima tria possint dici de non per se subsistentibus, nihilominus dicuntur etiam de per se subsistentibus : dicimus enim hypostasim esse individuum; unde inquantum est unio facta in hypostasi, est etiam facta in individuo : et sic possumus dicere Christum unum individuum, et tamen in eo duo vel plura individua, sicut etiam et de quolibet alio homine contingit : et eadem est ratio de singulari et particulari.

Ad primum ergo dicendum, quod substantia, secundum quod est genus, non proprie prædicatur de parte : manus enim si esset substantia, cum sit animata, esset animal; nihil enim est in genere quasi directe contentum sub ipso, nisi quod habet naturam aliquam complete : tamen dicitur manus esse substantia, secundum quod substantia dividitur contra accidens : et similiter dico de natura humana in Christo. Cum igitur dicitur, quod omnis substantia particularis est hypostasis, intelligendum est de illis quæ directe recipiunt prædicationem generis; et hæc sunt quæ significantur ut res completæ per se subsistentes.

[1] Parm. omittit : « substantiis. »

Ad secundum dicendum, quod hypostasis Verbi, quamvis non sit in genere substantiæ simpliciter, inquantum est hypostasis Verbi; tamen inquantum est hypostasis humanæ naturæ, est in genere substantiæ, sicut in specie hominis : non enim hypostasis ordinatur ad genus vel speciem, nisi per naturam quam habet.

Ad tertium dicendum, quod genus quodammodo est pars speciei similis materiæ : unde sicut in natura ex pluribus materiis sufficientibus non ordinatis non fit aliquid unum; ita etiam plura genera non possunt venire ad constitutionem unius speciei. Sed natura hypostasis non est pars : unde non est similis ratio : dicitur enim hypostasis alicujus naturæ, inquantum subsistit in ea.

Et quæ in contrarium objiciuntur, concedimus. Sciendum tamen est, quod prima opinio quamvis poneret duas hypostases; non tamen duas [1] personas posuit : ex hoc enim quod persona est individuum rationalis naturæ, quæ est completissima, et ubi stat tota intentio naturæ, habet quod significet completissimum ultima completione, post quam non est alia : unde cum poneret hominem assumptum unum Verbo, non dabat ei rationem personæ; dabat ei tamen rationem hypostasis, inquantum erat subsistens : nec tamen ponebat quod homo ille uniretur divinæ personæ in accidente : quia sic non diceret quod prædicaret quid, sed quod esset accidentaliter unitum, sicut dicit tertia opinio; sed ponebat quod persona Verbi erat illa hypostasis; quod tamen non est intelligibile, ut duorum distinctorum unum de altero prædicetur, ut prius dictum est.

Solutio II. — Ad secundam quæstionem dicendum, quod in Christo tantum unum est suppositum ratione jam dicta; nisi dicatur suppositum locutionis : quia sic de quocumque potest fieri sermo est suppositum.

Ad primum autem contra hoc objectum dicendum, quod quamvis sint ibi duæ naturæ, tamen est unum habens respectum ad duas naturas : et ideo est ibi suppositum unum.

Ad secundum dicendum, quod suppositum non importat suppositionem indignitatis vel potentialitatis, alias personæ non dicerentur supposita divinæ naturæ, sed solum suppositionem quantum ad communitatem, inquantum natura communis excedit prædicatione suppositum vel actu vel potentia.

Ad tertium dicendum, quod pars, proprie, non habet genus neque speciem : unde non convenit sibi proprie suppositum esse, loquendo simpliciter; nisi forte cum additione, ut dicatur hæc manus, suppositum manus : quamvis manus, proprie loquendo, non sit genus neque species.

Solutio III. — Ad tertiam quæstionem dicendum, quod in Christo sunt duo individua, non tamen per se subsistentia; et ipse Christus est unum individuum subsistens, ut dictum est.

Ad primum ergo dicendum, quod Damascenus intendit dicere, quod assumpsit humanam naturam particularem, non autem subsistentem, sed quod in ea divina persona subsistit.

Ad secundum dicendum, quod humana natura est particulare et individuum; non tamen subsistens.

Ad tertium dicendum, quod quamvis divina natura sit quoddam individuum in Christo, tamen etiam Christus est individuum humanæ naturæ. Nec tamen oportet quod accidentia humanæ naturæ insint divinæ personæ, nisi natura mediante.

Ad id quod in contrarium objicitur dicendum, quod in Christo est aliquod individuum, quod non est rationalis naturæ individuum, sed ipsa rationalis natura individua, vel pars ejus; sicut manus Christi.

Solutio IV. — Ad quartam quæstionem dicendum, quod in Christo non sunt duæ res naturæ; sed ipse est res una duarum naturarum.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis Verbum non sit constitutum per naturam humanam ut sit simpliciter, tamen per naturam humanam constituitur quod sit homo.

Ad secundum dicendum, quod res naturæ, per se loquendo est quod habet naturam; sed quod hoc sit compositum, accidit, inquantum ipsum compositum ex materia et forma, quæ sunt principia naturæ, non adjungitur alteri subsistenti simplici; si autem alteri subsistenti conjungatur, quod est in se simplex, erit quidem illud simplex ut res subsistens in natura composita; non tamen erit compositum, nisi per modum qui infra dice-

[1] Parm. : « diversas. »

tur; secundum quem secunda opinio ponit personam Verbi incarnati esse compositam.

ARTICULUS II.

Utrum Filius Dei assumpserit hominem[1].

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Filius Dei assumpserit hominem. Psalm. LXIV, 5 : *Beatus quem elegisti et assumpsisti;* et loquitur de Christo homine. Ergo homo est assumptus.

2. Præterea, si Filius Dei est homo, aut homo quem assumpsit, aut homo quem non assumpsit. Si homo quem non assumpsit, ergo non magis potest dici Filius Dei[2] homo qui est Jesus, quam homo qui est Petrus. Si autem homo quem assumpsit, ergo assumpsit hominem.

3. Præterea, Filius Dei assumpsit animam et corpus unita : quia corpus non unitum animæ est corpus inanimatum, quod non est assumptibile, ut II dist. dictum est. Unio autem illa non est minoris efficaciæ in homine Christo quam in aliis hominibus. Sed in aliis hominibus facit non solum humanitatem, sed etiam hominem. Ergo in Christo facit hominem.

4. Præterea, in Christo non est nisi assumens et assumptum. Sed non habet quod sit homo ex parte assumentis : quia sic ab æterno fuisset homo. Ergo habet ex parte assumpti; ergo homo est assumptus.

5. Præterea, secundum Damascenum, lib. III *De fide orth.*, cap. VI, col. 1006, t. 1, Christus assumpsit quidquid in nostra natura plantavit. Sed id quod unitum est ex corpore et anima, facit hominem, cum fit de naturalibus, quæ Dei Verbum in nostra natura plantavit. Hoc ergo assumpsit : ergo quidquid requiritur ad hominem assumpsit[3]. Ergo assumpsit hominem; quia posita causa sufficienti ponitur effectus.

Sed contra, assumens non est assumptum. Sed Deus est homo. Ergo non assumpsit hominem.

Præterea, si assumpsit hominem, constat quod non assumpsit hominem universalem. Ergo assumpsit hunc hominem. Sed hic homo est persona. Ergo assumpsit personam; quod falsum est : ergo et primum.

SOLUTIO. — Respondeo dicendum, quod id quod assumitur, secundum intellectum præcedit unionem. Si ergo dicatur homo assumptus, oportet quod intelligatur homo antequam intelligatur assumptus. Homo autem particularis, quia universalem non assumpsit, cum non habeat esse in rerum natura, est quid subsistens, habens esse completum. Quod autem habet esse completum in quo subsistit, non potest uniri alteri nisi tribus modis : vel accidentaliter, ut tunica homini; et hunc modum unionis ponit tertia opinio : vel per modum aggregationis, sicut lapis lapidi in acervo : vel aliquo accidente, sicut homo unitur Deo per amorem vel gratiam; et neutra harum est unio simpliciter, sed secundum quid : quarum primam posuit Dioscorus, alteram Nestorius hæretici, ut dicit Damascenus, III cap. III libri, col. 994, t. 1. Unde nullo modo concedendum est, quod homo sit assumptus. Sciendum tamen, quod prima opinio nullum prædictorum modorum unionis ponebat, unde non est hæretica (*a*); sed ponebat, quod erat facta unio secundum hoc quod persona Verbi incepit esse illa substantia : quod quidem non est intelligibile, ut duorum unum fiat alterum, nisi per conversionem unius ad alterum; immo impossibile est, ut prius dictum est; et ideo non sustinetur.

Ad primum ergo dicendum, quod omnes auctoritates quæ dicunt hominem assumptum, exponi debent, ut ponatur concretum pro abstracto, id est homo pro humana natura.

Ad secundum dicendum, quod Christus est homo, non quem assumpsit, sed cujus humanam naturam assumpsit.

Ad tertium dicendum, quod non est propter inefficaciam unionis animæ ad corpus quod eorum conjunctio, secundum quod præintelligitur unioni ad divinam personam, non facit hominem, sed humanam naturam in Christo; sed est ex hoc quod non fuerunt, ut conjuncta per se subsisterent, sed ut divina persona in eis subsisteret.

[1] III p. *Summ. theol.*, q. IV, a. 3.

[2] Parm. omittit : « Filius Dei. »

[3] Parm. omittit : « ergo quidquid requiritur ad hominem assumpsit. »

(*a*) De eadem opinione S. Thomas dicit quod, « incidit in hæresim Nestorii. » *Summ. theol.*, III p., qu. II, art. 6, o.

Ad quartum dicendum, quod homo significat humanam naturam, et supponit pro supposito subsistente in natura illa : quorum unum est ex parte assumpti, alterum ex parte assumentis.

Ad quintum dicendum, quod hoc quod facit conjunctum ex anima et corpore esse hominem, non est præter animam et corpus et unionem, aliquid positive; sed ex hoc ipso quod ipsum compositum ex anima et corpore non adjungitur alteri subsistenti in natura composita, sequitur quod conjunctum sit homo. Unde si Christus humanam naturam quam assumpsit deponeret, ex hoc ipso esset homo illud conjunctum ex duabus substantiis tantum [1].

ARTICULUS III.

Utrum homo dicat ibi compositum ex duabus substantiis tantum.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod homo non dicat nisi compositum ex duabus substantiis. Homo enim prædicatur de Christo et de Petro, et non æquivoce dicitur. Sed cum dicitur de Petro, nihil prædicatur nisi compositum ex duabus naturis vel substantiis. Ergo et cum dicitur de Christo.

2. Præterea, in symbolo Athanasii [2] dicitur : « Sicut anima rationalis et caro unus est homo, ita Deus et homo unus est Christus. » Sed anima non includit in sua significatione carnem, nec e converso. Ergo nec homo dicit Divinitatem, nec e converso.

3. Præterea, nihil est in Christo præter tres substantias. Si ergo homo diceret tres substantias, tunc Christus erit tantum homo, quod est falsum.

4. Præterea, totum non dicitur uniri parti; sed pars toti, vel parti. Si ergo homo diceret tres substantias, videretur quod non posset dici homo uniri Dei Filio.

Sed contra, homo est habens humanitatem. Sed habens humanitatem est divina persona. Ergo cum humanitate, quæ continet duas substantias, hoc nomen homo, dictum de Christo, dicit etiam divinam personam; et sic dicit tres substantias.

Præterea, omne prædicatum substantiale continet aliquo modo suum subjectum. Sed hoc nomen homo prædicatur de Filio Dei non accidentaliter. Ergo continet personam Filii Dei; et sic non dicit tantum compositum ex duabus substantiis.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod in quolibet nomine est duo considerare : scilicet id a quo imponitur nomen, quod dicitur qualitas nominis; et id cui imponitur, quod dicitur substantia nominis : et nomen, proprie loquendo, dicitur significare formam sive qualitatem, a qua imponitur nomen; dicitur vero supponere pro eo cui imponitur. Prima ergo opinio dicit, quod hoc nomen homo, quantum ad significatum et quantum ad suppositum, non dicit nisi constitutum ex diversis [3] substantiis : quia hoc constitutum ex duabus substantiis est hypostasis subsistens, pro qua potest fieri suppositio hujus nominis homo. Secunda vero opinio dicit, quod constitutum ex duabus substantiis tantum, non est hypostasis subsistens, sed natura, in qua subsistit Verbum Dei; unde non potest ponere, quod constitutum ex duabus substantiis tantum sit suppositum cui nomen imponitur, sed forma a qua imponitur, scilicet humanitas : illud vero cui nomen imponitur, quod est subsistens in humana natura, est persona Verbi; et ideo hoc nomen, homo, comprehendit tres substantias; sed duas ex parte significati, tertiam vero ex parte suppositi.

Ad primum ergo dicendum, quod diversitas suppositionis non facit æquivocationem; sed diversitas significationis.

Ad secundum dicendum, quod Athanasius accipit hominem ex parte naturæ significatæ.

Ad tertium dicendum, quod termini in prædicato positi tenentur formaliter, in subjecto vero materialiter; unde hoc nomen homo supponit suppositum æternum, quod subsistit in duabus naturis et tribus substantiis; prædicat vero tantum naturam humanam. Unde si diceretur quod est tantum homo, excluderetur omnis natura alia ab humana; et propter hoc non conceditur, quod sit homo tantum.

Ad quartum dicendum, quod homo di-

[1] Parm. omittit : « tantum. »
[2] Rejicitur inter Athanasii spuria, ut videre est, col. 1567, t. 4 op. Athan.
[3] Parm. : « duabus. »

citur proprie et simpliciter unitus Filio Dei : quia dicit id quod unitur, seu conjungitur, scilicet humanam naturam, quæ est quasi pars in hac unione; et id in quo fit unio, scilicet suppositum unum.

QUÆSTIO II.

Deinde quæritur de his quæ pertinent ad secundam opinionem; et circa hoc quæruntur tria : 1° utrum Christus sit unum; 2° utrum habeat unum esse; 3° utrum persona Christi post incarnationem fuerit composita.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum Christus sit duo neutraliter.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur, quod Christus sit duo neutraliter. Isidorus enim dicit in lib. *De Trinit.*, [1], c. XIV, col. 565, t. 6 : « Mediator Dei et hominum, homo Jesus Christus, quamvis aliud sit de Patre, aliud de virgine, non tamen alius, » Sed ubicumque est aliud et aliud, ibi sunt duo. Ergo Christus est duo.

2. Præterea, Christus est unum unitate increata, et est unum unitate creata. Unitas autem creata non est unitas increata. Ergo Christus est duo.

3. Præterea, sicut in Trinitate sunt tres personæ in una essentia; ita in Christo sunt duæ naturæ in una persona. Sed propter unitatem naturæ dicuntur Pater et Filius unum, quamvis non unus. Ergo et propter unitatem personæ Christus debet dici unus, et non unum, sed duo propter dualitatem naturarum.

4. Præterea, Christus secundum quod est Deus, est aliquid quod est Pater; et secundum quod est homo, est aliquid quod est mater. Sed hoc quod est Pater, non est hoc quod est mater. Ergo Christus est aliquid et aliquid; et ita est duo.

5. Præterea, Christus est aliquid passibile et aliquid impassibile. Sed passibile non est impassibile. Ergo Christus est aliquid et aliquid. Ergo non est unum.

6. Præterea, secundum Damascenum, *De fide*, lib. III, cap. VII, col. 1007, t. 1, Christus totus est ubique, non tamen totum. Sed est ubique secundum quod est Deus. Ergo Christus non totum [2] est Deus : ergo est aliquid præter hoc quod est Deus [3]. Sed ex hoc quod est Deus, est aliquid. Ergo est aliquid et aliquid; et sic idem quod prius.

7. Præterea, Christus non est tantum homo. Sed homo prædicat aliquid unum de ipso. Ergo Christus non est tantum unum aliquid : ergo est duo.

Sed contra, quidquid est, ideo est, quia unum est [4]. Si ergo Christus non est unum, nihil est; quod falsum est.

Præterea, major est convenientia naturæ humanæ in Christo ad naturam divinam, quam accidentis ad subjectum. Sed accidens cum subjecto non facit numerum. Ergo nec ratione naturæ humanæ et divinæ dicetur Christus esse duo.

Præterea, ea quæ non sunt unum, non possunt de se invicem prædicari. Sed Deus prædicatur de homine Christo, et e converso. Ergo Christus est unum.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod neutrum genus est informe et indistinctum; masculinum vero est formatum et determinatum; unde masculinum non prædicatur absolute nisi de re perfecta subsistente; neutrum vero genus de re perfecta subsistente, et de non perfecta; unde non potest dici, quod albedo vel humanitas Petri est aliquis, sed quod est aliquid; de Petro autem possumus dicere, quod est aliquis, et quod est aliquid. Similiter in Christo de persona potest dici est aliquis, et est aliquid : de natura autem quod est aliquid, et non quod est aliquis. Secundum igitur secundam opinionem, de qua agitur, illud aliquid quod est natura assumpta, non prædicatur de Christo : quia non habet rationem hominis, sed humanitatis. Aliquid ergo, secundum quod prædicatur de Christo, non significat tantum naturam, sed suppositum naturæ : et quia plurale est geminatum singulare, ideo Christus non posset dici aliqua, nisi essent in eo duo supposita naturarum; quod negat secunda opinio, et similiter tertia; et ideo utraque opinio dicit, quod Christus

[1] Idest l. I *Sententiarum*. Parmensis et Nicolai : « paulo aliis verbis : Mediator etc., nequaquam alter in humanitate, alter in deitate, sed in utraque natura idem unus est. » sic quidem § 4, sed § 5 ut in textu.

[2] Parm. : « non est totum. »

[3] Parm. omittit : « Ergo est aliquid præter hoc quod est Deus. »

[4] Parm. addit : « numero. »

est unum; sed secunda dicit, quod est unum per se; tertia vero, quod est unum per accidens, sicut albus homo. Sed prima opinio dicit, quod assumptum non tantum habet rationem humanitatis, sed etiam hominis; et tamen non potest dici aliquis, quia est alteri digniori adjunctum, sed didicitur aliquid, et illud aliquid prædicatur de persona assumente; et ideo sequitur quod Christus sit aliquis, scilicet assumens, et aliquod, scilicet assumptum; et quod sit duo neutraliter, sed non masculine.

Ad primum ergo dicendum, quod aliud partitivum est; unde requiritur aliquod a quo dividatur. Cum autem dicitur, Christus est aliud et aliud, cum aliud non prædicet naturam tantum, sed suppositum naturæ, quia humana natura de Christo non prædicatur, requiritur quod sit ibi aliquid distinctum vel divisum a supposito humanæ naturæ, quod de Christo prædicetur. Hoc autem non potest esse secundum secundam opinionem : quia suppositum divinæ naturæ non est aliud a supposito humanæ naturæ; nec divina natura, quæ de Christo prædicatur, est aliud a supposito ejus, nec per consequens a supposito humanæ naturæ. Unde secundum hanc opinionem Christus non dicitur proprie aliud et aliud; sed exponendum est, alterius et alterius naturæ. Prima vero opinio, quæ distinguit supposita naturarum, potest dicere quod Christus est aliud et aliud.

Ad secundum dicendum, quod termini numerales, ut in I dictum est, se habent communiter ad personam et naturam; unde loquendo de unitate personali, est tantum una in Christo, secundum quam dicitur unus Christus; loquendo autem de unitate naturali, est duplex unitas. Non tamen sequitur quod Christus sit unum et unum : quia unum quod de Christo prædicatur, non refertur tantum ad naturam, sed ad suppositum naturæ, quod non geminatur.

Ad tertium dicendum, quod natura divina prædicatur in recto de personis propter identitatem rei; sed duæ naturæ quæ sunt in Christo, non prædicantur de eo in recto : quamvis enim divina natura prædicetur de eo in recto, non tamen humana, sicut nec de aliquo alio homine. Si autem tres personæ differrent secundum rem a natura, quamvis esset una numero in eis, non tamen posset propter hoc dici, quod tres personæ essent unum simpliciter; sed forte quod essent unus Deus; sicut multi homines dicuntur unus populus.

Ad quartum dicendum, quod cum dicitur, Christus est aliquid quod est mater, ly « aliquid » non prædicat tantum naturam, sed suppositum naturæ, ut patet ex prædictis; relativum autem refert suum antecedens[1], non gratia suppositi, sed gratia naturæ : mater enim non convenit cum filio in supposito, sed in natura : relativum autem non refert idem secundum suppositum, sed quandoque idem secundum naturam speciei. Cum vero dicitur : Est aliquid quod est Pater, ly « aliquid » prædicat naturam divinam : unde ex hoc sequitur quod humana natura non sit divina natura, non autem quod Christus sit duo.

Ad quintum dicendum, quod cum dicitur, Christus est aliquid passibile, ly « aliquid » non prædicat naturam, sed suppositum humanæ naturæ; quia proprietates naturæ denominative prædicantur de supposito, quamvis natura de eo non prædicetur, et etiam proprietates partium. Petrus enim quamvis non sit capillus, est tamen crispus. Cum vero dicitur, Christus est aliquid impassibile, ly « aliquid » prædicat suppositum divinæ naturæ, quod non est aliud quam suppositum humanæ naturæ; vel etiam divinam naturam, quæ non est aliud a suo supposito. Unde non sequitur quod sit ibi aliud et aliud : media enim falsa est quæ dicit quod aliquid passibile non est aliquid impassibile : idem enim suppositum quod est passibile secundum unam naturam, est impassibile secundum aliam.

Ad sextum dicendum, quod totus refertur ad personam, totum autem ad naturam. Totum autem, secundum quod hic sumitur, est cui nihil deest : et quia nihil deest de personalitate Filii, quam significat nomen Christi, secundum quod non sit[2] ubique, quia est persona æterna; ideo dicitur totus ubique. Deest autem aliquid de natura ei, secundum quod non est ubique; sed tamen illud aliquid non prædicatur de Christo. Unde non sequitur quod Christus sit aliquid et aliquid; sed quod in eo sit aliquid et aliquid.

Ad septimum dicendum, quod termini in prædicato positi tenentur formaliter :

[1] Al. : « accidens. »

[2] Parm. : « quod est. »

unde non conceditur ista, quod Christus sit tantum homo; quia excluderetur omnis alia natura. Ly « aliquid » autem, et ly « unum » non determinant aliquam formam vel naturam ; sed determinatum suppositum, secundum quod de Christo prædicantur: non enim determinant nisi illud circa quod ponuntur. Unde si diceretur : Christus est tantum unum, vel tantum aliquid, non excludit aliam naturam, sed aliud suppositum : et ideo hæc est vera : Christus est tantum aliquid unum; et est in processu illo fallacia consequentis, quia aliquid unum est superius ad hominem. Procedit ergo negative ab inferiori ad superius, cum dictione exclusiva.

ARTICULUS II.

Utrum in Christo non sit tantum unum esse [1].

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod in Christo non sit tantum unum esse. Omnis enim forma substantialis dat esse. Sed anima forma est substantialis. Ergo dat esse. Sed non dat esse divinæ personæ, quia hoc est æternum. Ergo dat aliud esse: ergo in Christo non tantum est unum esse.

2. Præterea, unum est esse [2] Filii Dei et Patris. Si ergo unum est esse hujus hominis et Filii Dei, unum erit esse hujus hominis et Dei Patris. Sed nulla est major unio quam ea quæ est aliquorum secundum esse unum. Ergo humanitas est unita Deo Patri.

3. Præterea, in divinis non est esse nisi essentiale. Si ergo unio humanæ naturæ ad divinam facta est in esse Filii Dei, facta est in essentia : quod est impossibile.

4. Præterea, definitio est oratio indicans quid est esse [3]. Sed homo secundum eamdem definitionem prædicatur de Christo et de Petro. Ergo est idem esse humanitas illius hominis cum esse Petri secundum speciem. Sed esse Filii Dei non est idem specie cum esse Petri. Ergo in Christo non est tantum unum esse.

5. Præterea, de quocumque responderi potest ad quæstionem factam per « an est, » habet proprium esse. Sed hæc quæstio fit non tantum de persona, sed etiam de natura. Ergo esse non tantum est personæ, sed etiam naturæ. In Christo autem sunt duæ naturæ. Ergo in Christo sunt duo esse.

Sed contra, omne quod habet per se esse, est subsistens. Si ergo in Christo est duplex esse, sunt ibi duo subsistentia : ergo duæ hypostases : quod supra improbatum est.

Præterea, quæcumque differunt secundum esse, unum eorum non prædicatur de altero. Sed Deus est homo, et e converso. Ergo est esse unum Dei et hominis.

Præterea, unius non est nisi unum esse. Sed Christus est unum, ut dictum est. Ergo habet unum esse tantum.

Solutio. — Respondeo dicendum quod secundum Philosophum, V *Metaph.*, text. 6, esse duobus modis dicitur. Uno modo secundum quod significat veritatem propositionis, secundum quod est copula; et sic, ut Commentator ibidem dicit, ens est prædicatum accidentale ; et hoc esse non est in re, sed in mente, quæ conjungit prædicatum cum subjecto, ut dicit Philosophus in VI *Metaph.*, text. 6. Unde de hoc non est hic quæstio. Alio modo dicitur esse, quod pertinet ad naturam rei, secundum quod dividitur secundum decem genera ; et hoc quidem esse est in re, et est actus entis resultans ex principiis rei, sicut lucere est actus lucentis. Aliquando tamen sumitur esse pro essentia, secundum quam res est : quia per actus consueverunt significari eorum principia, ut potentiæ vel habitus. Loquendo igitur de esse secundum quod est actus entis, sic dico quod secundum secundam opinionem oportet ponere tantum unum esse ; secundum alias autem duas oportet ponere duo esse. Ens [4] enim subsistens, est quod habet esse tanquam ejus quod est, quamvis sit naturæ vel formæ tanquam ejus quod est : unde nec natura rei nec partes ejus proprie dicuntur esse, si esse prædicto modo accipiatur; similiter autem nec accidentia, sed suppositum completum, quod est secundum omnia illa. Unde etiam Philosophus dicit in II *Metaph.*, cap. III, quod accidens magis proprie est entis quam ens. Prima ergo opinio, quæ ponit duo subsistentia, ponit duo esse substantialia; similiter tertia opinio, quia ponit quod partes humanæ naturæ adveniunt

[1] III p. *Summ. theol.*, q. XVII, a. 2.
[2] Al. deest : « esse. »
[3] Ex Philosopho, I *Topicorum*, c. IV.
[4] Al. : « esse. »

divinæ personæ accidentaliter, ponit duo esse, unum substantiale, et aliud accidentale ; secunda vero opinio, quia ponit unum subsistens, et ponit humanitatem non accidentaliter advenire divinæ personæ, oportet quod ponat unum esse. Impossibile est enim quod unum aliquid habeat duo esse substantialia ; quia unum fundatur super ens : unde si sint plura esse, secundum quæ aliquid dicitur ens simpliciter, impossibile est quod dicatur unum. Sed non est inconveniens quod esse unius subsistentis sit per respectum ad plura, sicut esse Petri est unum, habens tamen respectum ad diversa principia constituentia ipsum : et similiter suo modo unum esse Christi habet duos respectus, unum ad naturam humanam, alterum ad divinam.

Ad primum ergo dicendum, quod forma facit esse ; non ita quod illud esse sit materiæ aut formæ, sed subsistentis. Quando ergo compositum ex materia et forma est per se subsistens, acquiritur ex forma illi composito esse absolutum per se ; quando autem non est per se subsistens, non acquiritur per formam esse illi composito ; sed subsistenti cui hoc adjungitur, acquiritur respectus secundum esse ad hoc quod ei additur : sicut si ponamus hominem nasci sine manu, et manum per se separatim fieri, et postea ei miraculose conjungi, constat quod forma manus causabit esse manus per se subsistentis : sed postquam conjungitur homini, non [1] acquiritur ex forma manus aliquod esse manui, quia manus non habet esse proprium ; sed acquiritur homini respectus ad manum secundum suum esse. Ita etiam dico, quod anima in Christo non acquirit proprium esse humanæ naturæ ; sed Filio Dei acquirit respectum secundum suum esse ad naturam, qui tamen respectus non est aliquid secundum rem in divina persona, sed aliquid secundum rationem, ut [2] dictum est de unione.

Ad secundum dicendum, quod aliud est de Deo et de omnibus aliis rebus : quia in Deo ipsa essentia subsistens est, unde sibi secundum se debetur esse ; immo ipsa est suum esse subsistens : unde essentia a persona non differt secundum rem : et ideo esse essentiæ est etiam personæ*:* et tamen persona et essentia ratione differunt. Quamvis ergo unum sit esse, potest tamen esse considerari vel prout est essentiæ ; et sic non unitur humanitas in esse divino, unde non unitur Patri : vel potest considerari prout est personæ ; et sic unitur in esse divino.

Et per hoc patet solutio ad tertium.

Ad quartum dicendum, quod Philosophus accipit ibi esse pro essentia, vel quidditate, quam signat definitio .

Ad quintum dicendum, quod illa objectio procedit de esse secundum quod signat veritatem propositionis : sic enim potest dici non tantum de his quæ sunt in re, sed de his quæ sunt in intellectu : de quibus potest locutio formari.

ARTICULUS III.

Utrum persona Verbi post incarnationem sit composita [3].

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod persona Verbi post incarnationem non sit composita. Omne enim compositum est melius componentibus : quia bonum additum bono facit magis bonum. Sed Divinitate non potest esse aliquid melius. Ergo ex divinitate et humanitate non potest fieri una persona composita.

2. Præterea, in Christo non est nisi persona æterna. Sed nullum æternum est compositum. Ergo persona Christi nullo modo est composita.

3. Præterea, ad simplicitatem divinæ essentiæ pertinet quod non sit composita, nec alteri componibilis. Sed persona divina est æqualis simplicitatis cum essentia. Ergo nec in se potest dici composita, nec alteri componibilis.

4. Præterea, sicut dicit Philosophus, III *Phys.*, text. 66, pars habet rationem materiæ et imperfecti. Sed omnis imperfectio et materialitas a Deitate est aliena. Ergo non potest esse pars alicujus. Sed omnis compositio est ex partibus. Ergo persona Christi non potest esse composita ex Divinitate et humanitate.

5. Sed contra est quod dicit Damascenus, *De fide*, lib. III, cap. III, col. 994, t. 1, duas naturas unitas invicem in unam compositam hypostasim Filii Dei.

6. Præterea, Levitici, VI, 20 super illud *: Decimam partem Ephi*, Glossa *ord.*,

[1] Al. deest « non. »
[2] Dist. II, q. II, a. 2, quæstiunc. 3, ad 3.
[3] III p. *Summ. theol.*, q. II, a. 4.

col. 310, t. I : « Id est [1] Christi humanitatem; ephi enim tres modios capiens significat Trinitatem. » Ergo humanitas Christi est pars alicujus personæ in Trinitate.

7. Præterea, Athanasius [2] in symbolo : « Sicut anima rationalis et caro unus est homo; ita Deus et homo unus est Christus. » Sed anima rationalis et caro sunt partes hominis. Ergo Deus et homo sunt partes Christi.

8. Præterea, omne totum est compositum ex partibus. Sed Damascenus [3] dicit, lib. III *De fide*, cap. ult., quod Christus totus fuit in inferno, non tamen totum : et similiter ubique est non totum, sed totus : quia non est ubique nisi secundum alteram naturam. Ergo duæ naturæ sunt partes personæ Christi compositæ ex eis.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod ad rationem totius pertinent duo. Unum scilicet quod esse totius compositi pertinet ad omnes partes : quia partes non habent proprium esse, sed sunt per esse totius, ut dictum est. Aliud est quod partes componentes causant esse totius. Secundum autem tertiam et primam opinionem neutrum horum invenitur in Christo : quia opinio prima dicit, quod hic homo habet esse suum proprium; unde esse divinæ personæ ad ipsum non pertinet; similiter tertia opinio dicit, quod est esse superadditum ad esse divinæ personæ accidentaliter; unde anima et corpus non dicuntur partes personæ, sicut nec accidentia subjecti; unde neutra ponit personam Verbi compositam. Sed secunda ponit unum esse in Christo; unde esse divinæ personæ pertinet ad utramque naturam. Non tamen illud esse causatur ex conjunctione naturarum, sicut esse compositi causatur ex conjunctione componentium. Unde secundum hanc opinionem persona Christi post incarnationem potest dici aliquo modo composita, inquantum ibi salvatur aliqua conditio compositi : non tamen est ibi vera ratio compositionis, quia deficit ibi altera conditio; unde etiam non est in usu modernorum hanc opinionem tenentium, quod dicant personam compositam. Nec dicendum, quod dicatur composita secundum expositionem nominis quasi cum alio posita : quia sic prima opinio et tertia ponerent personam compositam sicut et secunda.

Ad primum ergo dicendum, quod in persona composita quamvis sint plura bona quam in persona simplici, quia est ibi bonum increatum et bonum creatum; tamen persona composita non est majus bonum quam simplex : quia bonum creatum se habet ad bonum increatum sicut punctus ad lineam, cum nulla sit proportio unius ad alterum; unde sicut lineæ additum punctum, non facit majus; ita nec bonum creatum additum in persona bono increato facit melius : vel etiam quia tota ratio bonitatis omnium bonorum est in Deo; unde et ipse dicitur omne bonum; unde non potest sibi fieri additio alicujus boni quod in ipso non sit.

Ad secundum dicendum, quod persona non dicitur composita quasi esse suum sit ex multis constitutum, hoc enim est contra rationem æterni, sed quia ad multa se extendit, quæ assumuntur in illud esse.

Ad tertium dicendum, quod de ratione summæ simplicitatis est quod nec sit composita ex partibus nec componibilis alteri tamquam pars. Sic autem persona non est composita, quia neque est pars neque ex partibus constituta.

Ad quartum dicendum, quod quamvis compositio quantum ad aliquid salvetur in incarnatione Verbi, nullo tamen modo est ibi ratio partis. Divinitas enim pars esse non potest, propter imperfectionem quæ est de ratione partis : humana autem natura similiter non potest esse pars, quia compartem non habet, vel etiam quia non causat esse personæ quæ dicitur composita. Et ideo Magister dicit in sequenti dist., quod inexplicabilis est illa compositio quæ non est partium. Ratio autem dicitur a Magistris unio exigitiva : quia tot comprehenduntur in persona ad quot exiguntur ad opus redemptionis, ut sit Deus qui possit, et homo qui debeat satisfacere.

Ad quintum dicendum, quod Damascenus dicit compositam hypostasim, inquantum est ibi aliquid de ratione compositionis, non quod sit simpliciter

[1] Ex Hesychio desumpta, ut in ipsa Glossa videre est.

[2] Athanasio abnuendum notavimus. Vide col. 1367, t. 4 op. Athan.

[3] Non legitur in dicto loco quod Christus « totus » in infernum descenderit. Unde Nicolai reponendum existimavit : « totus fuit incarnatus, » ut in eodem libro, c. vii, col. 1011, habetur.

composita quantum est ad perfectam rationem compositionis.

Ad sextum dicendum, quod allegatio illa sumitur quantum ad similitudinem numeri, non quantum ad similitudinem totius et partis.

Ad septimum dicendum, quod similitudo illa est quantum ad aliquid, et non quantum ad omnia, ut patet ex dictis.

Ad ultimum dicendum, quod totum, præter hoc quod est compositum ex partibus, habet aliud de ratione sui, scilicet quod ei nihil deest eorum quæ debet habere; et secundum hoc sumitur a Damasceno.

QUÆSTIO III.

Deinde quæritur de his quæ pertinent ad tertiam opinionem; et circa hoc quæruntur duo : 1° utrum ex anima et corpore Christi fuerit aliquid compositum; 2° utrum anima et corpus fuerint unita divinæ personæ accidentaliter.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum in Christo fuerit aliqua compositio animæ et corporis[1].

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non fuerit aliqua compositio animæ et corporis in Christo. Supra[2] enim probavit Magister, quod nomine humanæ naturæ intelligitur anima et corpus; nec ita accipitur in Christo sicut in aliis. Cum ergo in aliis hominibus accipiatur humana natura pro eo quod compositum est ex anima et corpore; videtur quod in Christo accipiatur pro partibus non compositis.

2. Præterea, Damascenus dicit, lib. III *De fide*, cap. III[3], col. 994, t. 1, quod in Domino Jesu non est communem speciem accipere. Sed ex anima et corpore unitis consurgit natura speciei. Ergo videtur quod non fuerunt ad invicem unita in Christo.

3. Præterea, post ultimam compositionem non potest esse alia compositio. Sed ultima compositio in natura est animæ rationalis ad corpus. Ergo si ista unio esset in Christo, non posset sequi unio ad divinam personam.

4. Præterea, anima non conjungitur carni nisi ut vivificet ipsam. Sed caro poterat vivificari ex unione ad ipsam vitam, scilicet Verbum. Ergo non oportuit quod carni uniretur.

Sed contra, homo univoce dicitur de Christo et aliis hominibus; alias non esset ejusdem speciei, nec per eum deberet satisfieri pro peccatis humani generis. Sed de ratione hominis, secundum quod prædicatur de aliis, est compositio animæ et corporis. Ergo et in Christo fuit unio animæ et carnis.

Præterea, corpus non est animatum, nisi anima conjungatur ei quasi forma. Si ergo anima non fuisset unita corpori Christi quasi forma, fuisset corpus illud inanimatum; et ita non fuisset assumptibile.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod unio animæ ad carnem constituit rationem hominis, et omnium partium ejus; unde remota anima, non dicitur homo nec oculus nec caro nisi æquivoce, sicut homo pictus; et ideo si tollatur unio animæ Christi ad carnem ejus, sequitur quod non sit homo verus, nec caro ejus vera; quod est contra articulum fidei; et ideo hæc opinio tertia non solum est falsa, sed hæretica, et in Concilio a Papa Alexandro[4] condemnata. Tamen ista opinio videtur ex eodem fonte processisse cum prima, scilicet ex hoc quod credebant omne compositum ex anima et corpore habere rationem hominis: et ideo, quia prima opinio posuit animam et corpus unita ad invicem, esse assumpta, coacta fuit ponere hominem esse assumptum, et Christum esse duo. Hæc autem opinio, ut hoc negaret, posuit animam et corpus esse assumpta non unita. Secunda vero utrumque evitat, ut dictum est.

Ad primum ergo dicendum, quod non fuit intentio Magistri dicere, quod per humanam naturam in Christo significentur corpus et anima non unita; non enim quantum ad hoc assignat differentiam, sed quantum ad hoc quod humana natura in aliis consurgit ex omnibus quæ substantialiter in ipsis sunt ; in Christo autem non, sed solum ex corpore et anima.

Ad secundum dicendum, quod Damascenus loquitur quantum ad unionem Divinitatis ad humanam naturam, ex qua

[1] III p. *Summ. theol.*, q. II, a. 5.
[2] Dist. II.
[3] Parm. : « cap. IX. »

[4] Sic codd.; Parm. : « et in Concilio Ephesino sub Cælestino I Papa condemnata. »

non consurgit tertia natura speciei quantum ad unionem animæ ad corpus.

Ad tertium dicendum, quod compositio animæ rationalis ad carnem est ultima in operibus naturæ; sed compositio humanitatis ad personam Verbi non fit operatione naturæ, sed virtute divina.

Ad quartum dicendum, quod Verbum vivificat carnem Christi active, et non formaliter ; et ideo requiritur anima, quæ formaliter vivificet.

ARTICULUS II.

Utrum humana natura Verbo accidentaliter uniatur [1].

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod humana natura accidentaliter Verbo uniatur. Ad Philip., II, 7 : *Habitu inventus ut homo.* Ergo cum habitus sit genus accidentis, videtur quod Deus fuerit homo accidentaliter.

2. Præterea, omne quod advenit post esse completum, est accidens. Sed humana natura advenit Filio Dei post esse completum ipsius. Ergo advenit ei accidentaliter.

3. Præterea, secundum Philosophum, in subjecto dicitur esse quod est in aliquo non sicut pars. Sed humanitas in Christo non est sicut pars, ut dictum est. Ergo est in eo sicut in subjecto. Sed in subjecto esse est proprium accidentis. Ergo unitur Verbo accidentaliter.

4. Præterea, accidens est quod adest et abest præter subjecti corruptionem. Sed humana natura hoc modo se habet ad personam Filii Dei. Ergo unitur ei accidentaliter.

Sed contra est Decretalis Papæ : « Cum, inquit, Christus sit perfectus Deus et perfectus homo ; qua temeritate audent quidam dicere, quod Christus, secundum quod homo, non est aliquid? » Sed prædicatum accidentale non prædicat aliquid, sed aliqualiter se habens. Ergo homo non est prædicatum accidentale.

Præterea, Aristoteles in I *Physic.*, text. 27, dicit : « Quod vere est [2], » id est substantia, « fit accidens nulli. » Sed humanitas est substantia. Ergo non potest dici accidens alicui.

Præterea, si est accidens, oportet quod alicui accidat. Non homini, quia per se convenit ei humanitas. Ergo accidit Filio Dei; quod est contra Boetium, qui dicit, quod in Deo non est aliquod accidens.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod quamvis hoc quod est accidens in se, possit esse aliquo modo substantia alicui, ut color albedini; tamen quod est in se substantia, non potest esse accidens alicujus, quamvis conjunctio unius substantiæ ad alteram possit esse accidens, ut sic una substantia alteri accidentaliter advenire dicatur, sicut vestis homini. Sed hoc non potest esse nisi dupliciter : vel quod conjungatur ei secundum contactum, sicut vestis homini, vel sicut dolium vino; aut sicut mobile motori, sicut Angelus conjungitur corpori quod assumit. Et cum contactus non sit nisi corporum, oportet dicere, quod humana natura non potest advenire divinæ personæ nisi sicut mobile motori, ut dicatur Christus hoc modo assumpsisse naturam humanam, sicut Angelus assumit corpus, ut oculis mortalium videatur, sicut dicitur in *Littera*; et sic Spiritus sanctus visus est in columba. Hæc autem assumptio non vere facit prædicari assumptum de assumente, nec proprietates assumpti vere transfert in assumentem : non enim Angelus assumens corpus ad hominis similitudinem, vere est homo, nec vere habet aliquas proprietates hominis ; neque Spiritus sanctus potest dici minor seipso propter speciem columbæ in qua apparuit, ut dicit Augustinus [3]. Unde patet quod hæc opinio non potest dicere, quod Filius Dei vere sit homo, vel vere sit passus : et ideo cum neget veritatem articulorum, condemnata est quasi hæretica. Tamen etiam quantum ad hanc positionem procedit ab eodem fonte cum prima, scilicet ex hoc quod humana natura non assumeretur ad esse divinæ personæ. Unde prima opinio ponebat, quod assumptum habebat esse per se, in quo subsistebat; hæc autèm tertia opinio ponit, quod non subsistit assumptum, neque persona in eo, sed est esse accidentale superadditum.

Ad primum ergo dicendum, quod humana natura in Christo habet aliquam

[1] III p. *Summ. theol.*, q. II, a. 6.

[2] Nicolai : « quod illud quod vere est, etc. »

[3] Nicolai : « ex l. III *De symbolo ad Catechumenos*, c. V. » L. III pro II ponitur, et c. V pro IX, col. 648, § 19, t. 6. Ibi tamen non dicitur quod Spiritus Sanctus non sit minor seipso, sed Filio. Aliunde sermo prædictus ut dubius videtur Augustino abjudicandus. In aliis pluribus locis Spiritus S. dicitur non minor Patre nec Filio, videlicet, l. II *De Trin.*, c. VI, col. 851, t. 8, etc.

similitudinem cum accidente, et præcipue cum habitu, quantum ad tria. Primo, quia advenit personæ divinæ post esse completum, sicut habitus, et omnia alia accidentia. Secundo, quia est in se substantia, et advenit alteri, sicut vestis homini. Tertio, quia melioratur ex unione ad Verbum, et non mutat Verbum; sicut vestis formatur secundum formam vestientis, et non mutat vestientem. Unde antiqui dixerunt, quod vergit in accidens; et quidam propter hoc addiderunt, quod degenerat in accidens : quod tamen non ita proprie dicitur; quia natura humana in Christo non degenerat, immo magis nobilitatur.

Ad secundum dicendum, quod quamvis adveniat post esse completum, non tamen est accidentaliter adveniens : quia trahitur ad unionem in illo esse, sicut corpus adveniet animæ in resurrectione.

Ad tertium dicendum, quod quamvis non proprie possit dici pars, tamen aliquid habet de ratione partis; quod non habet accidens, ut patet ex dictis.

Ad quartum dicendum sicut ad secundum.

EXPOSITIO TEXTUS.

« Quæritur, an his locutionibus, Deus factus est homo, etc... dicatur Deus factus esse aliquid. » Hic ponit tres quæstiones. Prima est, utrum homo aliquid prædicet de Christo. Et secundum primam et secundam opinionem prædicat aliquid, quia de eo prædicatur in quid, quia est unio substantialis; secundum vero tertiam opinionem non prædicat aliquid, sed aliquo modo se habens. Secundam quæstionem ponit ibi : « Et an ita conveniat dici : » Utrum homo factus sit Deus, sicut Deus factus est homo : quod prima opinio concedit; secunda et tertia non, proprie loquendo, ut in sequenti dist. patebit. Tertia quæstio est : Si per hujusmodi locutiones non dicitur Deus factus aliquid, quis erit in his intellectus? et hanc ponit ibi : « Et si ex his locutionibus non dicitur Deus factus esse aliquid, vel esse aliquid, quæ sit intelligentia harum locutionum, et similium. »

« Alii enim dicunt, in ipsa Verbi incarnatione hominem quemdam ex anima rationali et humana carne constitutum. » Hic ponit positiones primæ opinionis, non omnes, sed quæ sufficiunt ad intellectum ejus : et prima positio est radix opinionis, scilicet quod anima et corpus assumuntur unita, quod est contra tertiam, non solum ad constituendam humanitatem, sed etiam hominem, quod est contra secundam, et hoc est quod dicit : « Hominem quemdam; » et quod ista unio animæ ad carnem, ex qua constituitur homo, præcedit unionem ad Verbum secundum intellectum; et hoc est quod dicit : « Et ille homo cœpit esse Deus; » non autem tempore; et hoc est quod dicit : « In ipsa Verbi incarnatione. » Secundam positionem ponit ibi : « Concedunt etiam hominem illum assumptum a Verbo, et unitum Verbo; » et hoc est quod homo est assumptus, et quod assumens est assumptum, quod notatur in hoc quod dicit : « Tamen esse Verbum; » et quod per assumptionem Deus factus est homo; unde dicit : « Et ea ratione tradunt dictum esse Deum factum hominem. » Tertia est quod homo factus est Deus, et e converso, ibi : « Unde vere dicitur : Deus factus est homo, et homo factus est Deus. » Quarta est quod homo dicit compositum ex duabus substantiis, ibi : « Cumque dicant illum hominem ex anima rationali et humana carne subsistere, non tamen fatentur ex duabus naturis esse compositum. »

« Et ne de suo tantum loqui putentur, hanc sententiam pluribus muniunt testimoniis. » Hic inducuntur auctoritates ad probandum primam opinionem.

Et sciendum, quod quatuor probant per prædictas auctoritates [1]. Primum est, quod Christus est duo; quod probant per primam auctoritatem, quæ incipit ibi : « Cum legitur, » ex illo verbo, Utrumque simul unum personam. » Item per secundam, quæ incipit, ibi, « Jesus Christus, » ex illo verbo, « Utraque substantia, scilicet divina et humana, Filius est unicus Dei Patris omnipotentis, » ex illo, « Aliud propter Verbum, et aliud propter hominem. » Item per quartam, quæ incipit ibi : « Agnoscamus geminam substantiam, » ex illo verbo, « Utrumque autem simul, non duo, sed unus est Christus. » Quod autem dicitur, « Utrumque Christus, » intelligendum est non proprie dici, sed materialiter; sicut paries et tectum dicitur domus. Quod vero dicit, « Aliud et

[1] Al. : « et secundum quod quatuor probant prædictas auctoritates. »

aliud, » intelligendum est, alterius et alterius naturæ. Secundum quod probant, est quod homo factus est Deus : et hoc probant per tertiam auctoritatem, quæ incipit ibi : « Quid natura humana in Christo homine meruit? » ex illo verbo, « Quibus mereretur iste homo una fieri persona cum Deo. » Item ex quinta, quæ incipit ibi : « Ille homo, ut a Verbo Patri coæterno in unitatem personæ assumptus Filius Dei unigenitus esset, unde hoc meruit? » ex illo verbo, « Ex quo ille homo esse cœpit. » Item ex sexta, quæ incipit ibi : « Homo quicumque, » ex illo verbo, « Homo ille ab initio factus est Christus. » Item ex septima, quæ incipit ibi, « Gratia Dei nobis in homine Christo commendatur, » ex illo verbo, « Una cum illo persona Filius Dei fieret; » quod qualiter intelligendum sit, in sequenti dist. dicitur. Tertium est, quod homo sit assumptus; et hoc probant per auctoritatem quintam, quæ incipit ibi : « Ille homo ut a Verbo Patri coæterno in unitatem personæ assumptus, Filius Dei unigenitus esset, unde hoc meruit? » quæ expresse hoc dicit : et hoc in præcedenti dist. solutum est : quia homo dicitur assumptus, id est natura hominis. Quartum quod probant, est quod homo constat ex duabus substantiis, per octavam auctoritatem, quæ incipit ibi : « Christum non ambigimus esse Deum Verbum; » quæ expresse hoc dicit; sed Hilarius loquitur quantum ad formam significatam, non quantum ad suppositum.

« Sunt autem alii. » In hoc capite ponit positiones secundæ opinionis. Ponit ergo duas positiones ejus, in quibus tota consistit : prima est, quod assumptum est compositum ex anima et corpore per modum naturæ humanæ, quod patet ex hoc quod humanam naturam, ex qua et divina dicit Christum constare, statim exponit per animam et corpus, ex quibus non constat humana natura, nisi secundum quod sunt conjuncta ad invicem; et quod hoc compositum sit homo, habet ex unione ad divinam personam; unde dicit, quod homo ille non tantum constat ex anima et corpore, sed ex his et Divinitate. Quod autem dicit : « In parte consentiunt, » intendit quantum ad hoc quod utraque ponit quod homo prædicat de Christo « quid, » et quod anima et corpus sint unita ad invicem. Secunda positio est, quod persona Verbi ante incarnationem fuit simplex, sed post est composita. Et post hoc removet duo inconvenientia quæ videntur sequi : primum est quod persona Verbi sit alia quam primo : quod removet ibi : « Nec est ideo alia persona quam prius; » secundum quod persona sit facta : quod removet ibi : « Nec tamen persona illa debet dici facta persona. »

« De hoc Augustinus in lib. *Sententiarum Prosperi* ait. » Hic ponit auctoritates probantes secundam opinionem; et probant duo : scilicet quod est una hypostasis, et quod persona post incarnationem est composita, quod satis patet in *Littera*.

« Sunt etiam alii qui in incarnatione Verbi non solum personam ex naturis compositam negant, verum etiam hominem aliquem, sive etiam aliquam substantiam, ibi ex anima et carne compositam vel factam diffitentur. » Hic ponit positiones tertiæ opinionis; et ponit quatuor, in quibus tota consistit : prima est, quod ex anima et corpore non sit aliquid unum; et hoc ponitur statim in principio : secunda, quod hæc duo adveniunt divinæ personæ accidentaliter, sicut indumentum; et hoc ibi : « Sed sic illa duo, scilicet animam et carnem, Verbi personæ vel naturæ unita esse aiunt, ut non ex illis duobus vel ex his tribus, aliqua substantia vel persona fieret. » Et deinde removet duo inconvenientia. Unum quod sequitur ex prima positione, scilicet quod Deus non sit verus homo; et hoc ibi : « Qui ideo [1] dicitur verus factus homo, quia veritatem carnis et animæ accepit. » Sed constat quod non potest evitare : quia remota unione animæ ad corpus, non invenitur veritas carnis; et præterea adhuc si sit vera caro et vera anima, non erit verus homo, nisi sint unita. Secundum est quod sequitur ex secunda positione, scilicet, quod si anima et corpus advenerint accidentaliter, non pertineant ad singularitatem divinæ personæ; quod removet ibi : « Quæ duo etiam in singularitatem vel unitatem suæ personæ accepisse legitur. » Patet etiam quod non potest hoc inconveniens evitare : quia non sequitur : Si non addit ad numerum personarum, ergo pertinet ad singularitatem divinæ personæ : sicut etiam columba in qua Spiritus sanctus

[1] Al. : « quod ideo Deus. »

apparuit[1], non auget numerum personarum, non tamen pertinet ad singularitatem personæ Spiritus sancti. Tertia positio est, quod persona Verbi est simplex post incarnationem sicut ante; in quo convenit cum prima; et hoc ibi : « Et quia ipsa persona Verbi quæ prius erat sine indumento, assumptione indumenti non est divisa, vel mutata. » Quarta, quod homo de Deo non prædicat « quid » sed habitum : et hoc ibi : « Qui secundum habitum Deum hominem factum dicunt; » et hoc probat ad inconveniens ducendo, ibi : « Nam si essentialiter, inquiunt illi, Deus esset homo, vel homo esse Deus intelligeretur; tunc si Deus assumpsisset hominem in sexu muliebri, et mulier essentialiter Deus esset et e converso; » quod tamen patet esse inconveniens.

« Ne autem et isti de suo sensu influere videantur, testimoniis in medium productis quod dicunt confirmant. » Hic ponit auctoritates probantes hanc tertiam opinionem : primum quod probant, est quod persona ista non fuit mutata per incarnationem, et quod humana natura non auget numerum personarum : et hoc per primam auctoritatem. Sed hoc non est contra secundam opinionem, quæ quamvis ponat personam compositam[2], non tamen mutatam : nec sufficit ad probandum quod anima et corpus non pertineant ad singularitatem divinæ personæ, quia non est auctus numerus personarum. Secundum quod probant est[3], quod homo dicitur de Deo secundum habitum; et hoc per secundam auctoritatem, ibi : « Multis modis habitum dicimus, » quæ expresse dicere hoc videtur. Item per tertiam, quæ incipit ibi : « Si quæritur ipsa incarnatio quomodo facta sit, ipsum Verbum Dei dico carnem factum, » ex illo verbo, « Indutum. » Item ex quinta, sexta, et septima, quæ Deum dicunt suscepisse hominem, aut humanam naturam, ut visibilis esset. Sed non oportet quod omne quod suscipitur, sit accidens. Item ex ultima, quæ incipit ibi : « Quomodo Dei Filius ex Maria est? » ex illo verbo : « Non fuit habitus ille tantum hominis; » id est puri hominis, « sed ut hominis : » quia purus homo videbatur propter habitum. Sed omnia hæc per similitudinem dicuntur, et non per proprietatem, sicut ex prædictis patet. Tertium est, quod Christus dicatur homo, quia habuit corpus et animam sibi unita, ex quarta auctoritate, quæ incipit ibi : « Dei Filius, cum sit Deus æternus et verus, pro nobis factus est homo verus et plenus, » ex illo verbo : « In eo vero plenus. » Sed hæc auctoritas non negat unionem animæ et corporis, immo magis ponit, per hoc quod dicit veram naturam : non enim est natura humana nisi ex compositione animæ et corporis.

DISTINCTIO VII.

Positis sententiis, prolatisque testimoniis, intelligentias propositarum locutionum exequitur secundum singulas sententias, et prius secundum primam.

Secundum vero primam dicitur Deus factus homo, et homo factus Deus : quia Deus cœpit esse quædam substantia rationalis, quæ ante non fuerat, et illa substantia cœpit esse Deus; et hæc gratia, non natura vel meritis habuit. Unde recte dicitur, Rom., I, Christus, inquantum homo, prædestinatus esse Filius Dei. Huic autem sententiæ opponitur : Si illa substantia cœpit esse Deus, et Deus illa, quædam igitur substantia est Deus quæ non semper fuit Deus; et quædam substantia est Deus quæ non est divina substantia; et Deus est aliquid quod non semper fuit : quod et illi concedunt, Origenis testimonio innitentes, qui ait, col. 848, t. 4 : « Factus est sine dubio id quod prius non erat; sed addidit : Secundum carnem; secundum[4] Deum vero erat prius, et non erat quando non erat. » Aliis quoque pluribus modis illi sententiæ potest opponi, quibus supersedemus, exercitationis studium lectori relinquentes, et ad alia properantes.

[1] Al. deest « apparuit. »
[2] Al. : « oppositam. »
[3] Al. : « secundum quod probatum est. »
[4] Migne : « secundum spiritum, etc. »

Hic explanat secundam sententiam et earumdem locutionum sensus.

In secunda vero sententia hujus distinctionis talis videtur ratio, ut cum dicitur « Deus factus est homo, » intelligatur cœpisse esse subsistens ex duabus naturis, vel tribus substantiis : et e converso « homo factus est Deus : » quia subsistens in duabus naturis cœpit esse Deus, vel potius homo factus est Deus ; et e converso dicitur, quia Deus assumpsit hominem, et homo assumptus est a Deo. Unde Augustinus dicit in lib. I *De Trinit.*, cap. XIII, col. 840, t. 8 : « Talis fuit illa susceptio quæ hominem faceret Deum, et Deum hominem. » Variatur autem intelligentia, cum dicitur : Deus est homo, et, homo est Deus. Dicitur enim Deus persona subsistens in duabus et ex duabus naturis ; et persona subsistens in duabus et ex duabus naturis, dicitur esse Deus, idest Verbum, vel natura divina. Potest enim prædicari persona simplex vel natura de persona composita. Non est autem, ut ait Joannes Damascenus, l. III *De orth. fid.*, c. III, col. 991, t. 1, idem dicere naturam vel personam.

Ex quo sensu dicunt Christum prædestinatum.

Isti dicunt Christum prædestinatum esse, scilicet personam illam, inquantum est homo, idest inquantum est subsistens ex duabus substantiis, scilicet anima et carne : nam quantum ad naturam Divinitatis non est ipse prædestinatus. Non ergo inquantum in ea vel ex ea subsistit, prædestinatus est ; sed inquantum subsistit in aliis duabus substantiis, idest in anima et carne, hoc est inquantum est homo.

Qualiter exponuntur auctoritates primæ, quæ huic videntur obviare sententiæ.

Determinant etiam auctoritates quæ primæ conveniunt sententiæ, et hic videntur contradicere : ut cum legitur homo ille assumptus a Verbo in singularitate personæ, vel factus una persona cum Verbo de natura humana intelligatur quæ Verbo unita est in singularite personæ, idest ita quod eadem persona quæ prius erat, et simplex erat, sine incremento numeri et immutata permansit, licet composita. Compositionis vero hujus aliam dicunt esse rationem quam sit in aliis hominibus : quia hujus ex tribus, aliorum ex duabus substantiis est compositio. Negant quoque humanam naturam esse personam, vel Dei Filium : et sicut unum eumdemque dicunt esse hominem et Deum, et filium hominis et Filium Dei ; ita unum et idem, non aliud et aliud, sicut nec alium et alium.

Quædam ponit quæ præmissis videntur adversari.

Sed his videntur adversari quæ subditis continentur capitulis. Ait enim Augustinus *Super Joan., tract.* LXIX, § 3, col. 1817, t. 3 : « Aliud est Verbum Dei, aliud homo ; sed Verbum caro factum est, idest homo. Non itaque alia Verbi, alia est hominis persona : quoniam utrumque est Christus, et una persona. » *Ad Felicianum* [1], cap. XI, col. 1166, t. 8 : « Aliud Dei Filius est, aliud hominis filius ; sed non alius. » Item : « Dei Filius, aliud de Patre, aliud de matre. » Idem in lib. I *De Trinit.*, cap. X, col. 834, t. 8 : « Cum Filius sit et Deus et homo alia substantia [2] Deus, alia homo. »

Qualiter his respondeant.

Hæc autem in hunc modum determinant : quia cum dicitur aliud Verbum Dei, aliud homo ; sive alia substantia Deus, alia homo : alterius naturæ significatur Christus esse inquantum est homo, et alterius, inquantum Deus ; et aliud natura qua est homo, et aliud [3] natura qua est Deus. Ut enim ait Joannes Damascenus, *De fid. orth.*, lib. III, cap. III, col. 987, t. 1, inconverse et inalterabiliter unitæ sunt ad invicem naturæ, neque divina distante a propria simplicitate, neque humana aut conversa in Deitatis naturam, aut in non existentiam divisa [4] ; neque ex duabus una facta composita natura. Composita enim natura neutri earum ex quibus componitur naturis homousia, idest consubstantialis, esse potest, ex alteris perficiens alterum ; ut corpus ex quatuor elementis compositum, nec ignis nominatur, nec terra, nec aer, nec aqua, nec horum aliqui homousion dicitur. Si igitur, secundum hæreticos, Christus unius compositæ naturæ post unionem extitit, ex simplici natura conversus est in compositam, et neque Patri simplicis naturæ existenti, neque matri est homousios ; et neque Deus neque homo denominabitur, sed Christus solum : et erit hoc nomen, scilicet Christus, non personæ ipsius nomen, sed unius secundum ipsos compositæ naturæ. Nos autem Christum non unius compositæ naturæ dogmatizamus ; et hoc nomen, scilicet Christus, nomen personæ dicimus, non monotropos, idest uno modo dictum ; sed duarum naturarum esse significativum, scilicet Deitatis et humanitatis : ex Deitate autem et humanitate Deum perfectum et hominem perfectum eumdem et esse et dici ex duabus et in duabus naturis confitemur. Sic ergo dicitur aliud esse Filius [5] Dei, aliud filius hominis, quia alterius est substantiæ vel naturæ inquantum est Filius Dei, alterius inquantum est filius hominis ; non quod ipse Filius Dei et hominis sit illa duo diversa, id est duæ diversæ naturæ.

Auctoritate confirmat determinationem.

Aperte enim Hilarius in IX lib. *De Trinit.*, § 40, col. 313, t. 2, ait : « Cum non aliud sit filius hominis, neque aliud Filius Dei, *Verbum* enim *caro factum est* ; et cum ille qui Filius Dei est, ipse et hominis sit filius ; requiro quis in hoc Filio ho-

[1] Liber *Contra Felicianum* restituendus est Vigilio tapsensi.

[2] Migne : « alia substantia homo potius in Filio quam Filius in Patre ; sicut, etc. ; » in nota vero : « sic meliores Mss. ; at editi, alia substantia Deus, alia homo, homo potius in Filio, etc. »

[3] Al. : « et alia.

[4] Nicolai optime : « reversa. »

[5] Al. deest « Filius. »

[6] Migne : « Cum non alius sit filius [6] hominis, neque alius ; » in nota : « in vetutissimis Cod. hic et mox « aliud. »

minis sit glorificatus. » Evidenter dicit non aliud esse Filium Dei, et aliud filium hominis ; ex quo præmissa roboratur et approbatur determinatio.

Alia etiam verba auctoritatum annotat, ut determinet.

Quod etiam dictum est, utrumque est Christus, et una persona, movere potest lectorem : sicut et illud quod Augustinus dicit in lib. I *De Trinit.*, cap. VII, col. 829, t. 8 : « Quia forma Dei formam servi accepit; utrumque Deus utrumque homo ; sed utrumque Deus propter accipientem Deum, et utrumque homo propter acceptum hominem ; » et illud quod ait idem in libro *De bono perseverantiæ*, cap. XXIV [1], col. 1033, t. 10 : « Qui fidelis est, in eo veram humanam naturam credit, suscipiente Deo Verbo, ita sublimatam, ut qui suscepit et quod suscepit una esset in Trinitate persona, assumptione illa ineffabiliter faciente personæ unius in Deo et homine veritatem. » Si autem qui suscepit et quod suscepit, una est persona : ergo natura humana cum Verbo una est persona. Sed hæc omnia ex tali sensu dicta fore tradunt, ut utrumque dicatur esse Christus et una persona : quia in utroque unus Christus, una persona subsistit. Ita etiam susceptum cum suscipiente una persona dicitur, quia susceptum suscipienti est sociatum in unitate personæ, idest ita quod unitas personæ permansit, non ita ut caro et anima sint Deus : quia, ut ait [2] Hieronymus, *Serm. de assumpt. B. V.*, § 12, col. 135, t. 11, Verbum est Deus, non caro assumpta : et Ambrosius [3] in lib. III *De spiritu sancto*, ait : « Aliud est quod assumpsit, et aliud quod assumptum est. »

Hic quamdam ponit auctoritatem quæ multum videtur huic sententiæ obviare.

Est autem et aliud quod huic sententiæ plurimum videtur obviare : ait enim Augustinus in lib. III *Contra Maximinum*, cap. X, § 2, col. 765, t. 8 : « Christus una persona est geminæ substantiæ : quia et Deus et homo est. Nec tamen homo vel Deus pars hujus personæ dici potest : alioquin Filius Dei, Deus, antequam susciperet formam servi, non erat totus, et crevit cum homo Divinitati ejus accessit. » Ecce Deum dicit non esse partem illius personæ : unde videtur illa persona non constare ex Deo et homine. Ad quod etiam illi dicunt, illam personam non ita constare ex Deo et homine, quasi totum ex partibus. Ita enim partes alicujus totius conveniunt, ut ex illis quod non erat constituatur. Non autem sic divina et humana natura in Christo uniuntur : inexplicabilis enim est istius unionis, quæ non est partium, ratio. Quidam tamen nomine Dei ibi personam significari putant : quia de tribus agebat personis, quarum nullam Trinitatis esse partem dicebat; sicut pars istius personæ non est Deus. Quod si de persona intelligitur, manifestum est quia persona non est pars personæ. Posita est diligenter sententia secunda, et ejus explanatio, cui in nullo, vel in modico, obviant auctoritates in tertia sententia inductæ, quæ jam consideranda est.

In tertia sententia quæ sit præmissarum propositionum intelligentia.

In hac igitur sententia sic dicitur Deus factus homo, quia hominem accepit; et sic dicitur esse homo, quia hominem habet, vel quia est habens hominem ; et homo factus est Deus, quia assumptus est a Deo ; et homo esse Deus, quia habens hominem est Deus. Cum ergo dicitur, Deus homo est, vel habitus prædicatur, vel persona, sed humanata : et quod persona humanata prædicetur, Cassiodorus ostendere videtur dicens : « Factus est, ut ita dixerim, humanatus Deus, qui etiam in assumptione carnis Deus esse non destitit. » Quod tamen varie accipi potest, ut dicatur, Deus factus est humanatus, vel Christus factus est Deus humanatus : utrumque enim sane dici potest. Cum ergo dicitur, Factus est Deus homo, multiplex secundum istos fit intelligentia, ut humanam naturam accepisse, vel humanum Verbum esse incepisse intelligatur : nec tamen si incepit esse humanatum Verbum, ideo sequitur quod inceperit esse Verbum ; nec si Deus factus est humanatum Verbum, sequitur quod factus sit Verbum : sicut de aliquo dicitur : Hodie iste cœpit esse bonus homo, vel factus est bonus homo.

Quo sensu secundum istos dicatur Christus prædestinatus.

Secundum istos dicitur Christus, secundum quod homo, prædestinatus esse Filius Dei, quia est prædestinatum a Deo ab æterno, et in tempore collatum ei per gratiam, ut ipse ens homo sit Filius Dei. Hoc enim non semper habuit, sed in tempore per gratiam accepit : quod videtur Augustinus notasse in lib. *De præd. sanct.*, cap. XV, § 31, col. 982, t. 10, ad Prosperum et Hilarium, dicens : « Prædestinatus est Jesus, ut qui futurus erat secundum carnem filius David, esset in virtute Filius Dei. » Hic etiam cum dicitur Christus minor Patre, secundum quod homo, secundum habitum hoc intelligunt dictum, idest inquantum habet hominem sibi unitum. Unde Augustinus in lib. I *De Trinit.*, cap. VII, col. 829, t. 8 : « Deus Filius Deo Patri natura est æqualis, habitu minor : in forma enim servi minor est Patre ; in forma Dei æqualis est Patri. » Et quia secundum habitum accipienda est incarnationis ratio; ideo Deum humanatum, non hominem deificatum dici tradunt : unde Joannnes Damascenus, lib. III, cap. II, col. 987, t. 1 : « Non hominem deificatum dicimus, sed Deum hominem factum. »

Quod non debet dici homo dominicus.

Et licet dicatur homo Deus, non tamen congrue dicitur homo dominicus : unde Augustinus in lib. I *Retractat.*, cap. XIX, § 8, col. 616, t. 1 : « Non video utrum recte dicatur homo dominicus, quod est mediator Dei et hominum Christus Jesus, cum sit utique Dominus. Et hoc quidem ut dicerem, apud quosdam legi tractatores catholicos [4]; sed ubicumque hoc dixi, dixisse me nollem : postea quippe vidi non esse dicendum ;

[1] Parm, : « cap. XIV. »
[2] Hieronymo sermo hujusmodi abnuitur.
[3] Legitur in lib. *De incarn. Domin. sacramento*, c. VI, § 61, col. 869, t. 3.
[4] Nicolai apponit « divinorum eloquiorum. »

quamvis nonnulla possit ratione defendi » secundum istos: et dicitur persona Filii in duabus et ex duabus existere naturis, secundum adhærentiam et inhærentiam: altera enim adhæret ei, altera inest.

Quod prædicta non sufficiunt ad cognoscendam hanc quæstionem.

Satis diligenter, juxta diversorum sententias, supra positam absque assertione et præjudicio tractavi quæstionem. Verumtamen nolo in re tanta tamque ad dignoscendum difficili, putare lectorem, istam sibi nostram debere sufficere disputationem; sed legat et alia forte melius considerata atque tractata, et ea quæ hic movere possunt, vigilantiori atque intelligentiori, si potest, mente discutiat: hoc firmiter tenens quod Deus hominem assumpsit, homo in Deum transivit non naturæ vertibilitate, sed Dei dignatione; ut nec Deus mutaretur in humanam substantiam, assumendo hominem, nec homo in divinam, glorificatus in Deum: quia mutatio vel vertibilitas naturæ diminutionem et abolitionem substantiæ facit.

DIVISIO TEXTUS.

Postquam distinxit Magister tres opiniones circa modum unionis, hic secundum eas ostendit qualiter locutiones quibus unio significatur, sunt intelligendæ; et dividitur in duas partes: in prima exponit eas secundum singulas opiniones; in secunda relinquit auditori judicium de dictis opinionibus, ibi: « Satis diligenter juxta diversorum sententias supra positam absque assertione et præjudicio tractavimus quæstionem. » Prima dividitur in tres partes: in prima exponit dictas locutiones secundum primam opinionem; in secunda secundum secundam, ibi: « In secunda vero sententia hujus distinctionis talis videtur ratio; » in tertia secundum tertiam, ibi: « In hac igitur sententia sic dicitur Deus factus homo, quia hominem accepit. » Circa primum duo facit: primo exponit propositiones dictas secundum primam opinionem; secundo objicit contra, ibi: « Huic autem sententiæ opponitur. » Exponit autem illas propositiones in prima parte, in quibus fit mutua prædicatio Dei et hominis mediante hoc participio « factus, » quas primo exponit; et illas in quibus fit prædicatio mediante hoc participio « prædestinatus, » quas secundo exponit, ibi: « Et hoc gratia non natura. » Objectionis autem solutionem ponit, ibi: « Quod et illi concedunt. »

« In secunda vero sententia hujus distinctionis talis videtur ratio. » Hic exponit eas quæ sunt secundum secundam opinionem: et primo exponit propositiones; secundo solvit quæ videntur esse contra hanc opinionem, ibi: « Determinant etiam auctoritates quæ primæ conveniunt sententiæ, et huic videntur contradicere. » Circa primum tria facit: primo exponit illas in quibus fit prædicatio mediante hoc participio « factus; » secundo illas in quibus fit mediante hoc verbo « est », ibi: « Variatur autem intelligentia; » tertio illas in quibus fit prædicatio mediante hoc participio « prædestinatus, » ibi: « Isti dicunt Christum prædestinatum esse. »

« Determinant etiam auctoritates quæ primæ conveniunt sententiæ, et huic videntur contradicere. » Hic solvit tria quæ videntur esse contra hanc secundam opinionem; et tria facit circa hoc: primo solvit auctoritates quæ videntur probare quod homo sit assumptus; secundo illas quæ videntur probare quod Christus sit duo, ibi: « Sed his videntur adversari quæ subditis continentur capitulis; » tertio illas, quæ probant quod persona non sit composita, ibi: « Est autem et aliud quod huic sententiæ plurimum videtur obviare. » Secunda pars dividitur in duas partes: in prima solvit auctoritates quæ dicunt Christum esse aliud et aliud, ex quo sequitur ipsum esse duo; in secunda solvit illas quæ dicunt Christum esse duo, vel utrumque duorum esse Christum, ibi: « Quod etiam dictum est, Utrumque est Christus, et una persona, movere potest lectorem. » Circa primum tria facit: primo objicit; secundo solvit, ibi: « Hæc autem in hunc modum determinant; » tertio solutionem confirmat, ibi: « Aperte enim Hilarius ait, » et similiter dividitur pars secunda: quia primo objicit; secundo solvit, ibi: « Sed hæc omnia ex tali sensu dicta fore tradunt; » tertio solutionem confirmat, ibi: « Quia, ut ait Hieronymus, Verbum est Deus, non caro assumpta. »

« Est autem et aliud quod huic sententiæ plurimum videtur obviare. » Hic

objicit contra positionem personæ : et primo objicit; secundo solvit, ibi: « Ad quod etiam illi dicunt. »

« In hac igitur sententia sic dicitur Deus factus homo, quia hominem accepit. » Hic exponit dictas propositiones secundum tertiam opinionem; et dividitur in duas partes: in prima exponit propositiones; in secunda infert corollarium ex dictis, ibi: « Et quia secundum habitum accipienda est incarnationis ratio; ideo Deum humanatum, non hominem deificatum dici tradunt. » Circa primum tria facit: primo exponit qualiter dicatur Deus factus homo; secundo quomodo dicatur Christus prædestinatus, ibi: « Secundum istos dicitur Christus, secundum quod homo, prædestinatus esse Filius Dei ; » tertio quomodo dicatur minor seipso, ibi: « Hi etiam cum dicitur Christus minor Patre, secundum quod homo, secundum habitum hoc intelligunt dictum. »

« Et quia secundum habitum accipienda est incarnationis ratio ; ideo Deum humanatum, non hominem deificatum dici tradunt. » Hic concludit ex dictis quod homo potest denominative prædicari de Deo ut dicatur Deus humanatus, non autem Deus de homine ; et circa hoc duo facit: primo ostendit quod non potest dici homo deificatus; secundo quod non potest dici homo dominicus, ibi: « Et licet dicatur, homo Deus, non tamen congrue dicitur homo dominicus. »

QUÆSTIO I.

Hic est quæstio de locutionibus exprimentibus unionem: et primo quæritur de locutionibus exprimentibus unionem per hoc verbum « est » simpliciter; secundo de his quæ exprimunt unionem cum hoc participio « factus; » tertio de illis quæ exprimunt unionem cum hoc participio « prædestinatus. »

Circa primum quæruntur duo: 1° de hac: « Deus est homo, » et e converso : 2° de hac : « Christus est homo dominicus. »

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum hæc sit vera : Deus est homo [1].

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod hæc sit falsa, Deus est homo. Magis enim conveniunt quæ uniuntur in personam et naturam unam, quam ea quæ uniuntur in personam, et non in naturam unam. Sed anima et corpus uniuntur in naturam et personam unam; Deus autem et homo in personam, et non in naturam. Cum ergo anima non possit prædicari de corpore, nec e converso, videtur quod Deus non possit prædicari de homine, nec e converso.

2. Præterea, major est unitas trium personarum in natura divina quam unitas duarum naturarum in persona Christi. Sed una persona non prædicatur de alia. Ergo nec homo prædicatur de Deo, nec e converso.

3. Præterea, nihil prædicatur univoce de Creatore et creatura. Sed homo univoce prædicatur in Christo et in nobis. Ergo non prædicatur de Deo.

4. Præterea, quidquid prædicatur de Deo, aut est absolutum, aut relativum. Sed homo non est relativum, quia non dicitur ad aliquid; et præterea prædicat aliquid secundum duas opiniones : quod non convenit relativis, quæ, secundum Augustinum [2], non prædicant aliquid, sed ad aliquid : nec potest prædicari de Deo tanquam absolutum; quia absoluta quæ veniunt in divinam prædicationem dicuntur de tribus personis; quod non est de hoc nomine « homo. » Ergo non possumus dicere, quod Deus sit homo.

5. Præterea, quod prædicatur, aut prædicatur per se, aut per accidens. Sed homo non prædicatur per se de Deo, quia sic conveniret omni supposito divinæ naturæ; nec iterum prædicatur per accidens, quia Deo nihil accidit. Ergo homo nullo modo prædicatur de Deo.

6. Præterea, omnis prædicatio vel est per essentiam, sicut, homo est animal; vel per inhærentiam, sicut, homo est albus; vel per causam sicut: dies est sol lucens [3] super terram. Sed cum dicitur:

[1] III p. *Summ. theol.*, q. XVI, a. 1.

[2] Nicolai et Parmensis : « *Serm.* XXXVIII *De tempore,* » qui totus ex Alcuini lib. *De Trinitate* desumitur.

[3] Al. : « sicut dies est sol lucet, » etc. Parm. : « causalitatem sicut hæc : si dies est, sol lucet super terram.

Deus est homo, non est prædicatio per causam, ut sit sensus, Deus est causa hominis: quia sic posset dici : Deus est leo vel stella; nec est prædicatio per inhærentiam: quia humanitas non accidentaliter inhæret Deo, ut supra dictum est: nec per essentiam, quia alia est essentia hominis et Dei. Ergo propositio est falsa.

7. Præterea, secundum artem Philosophi in I *Topic.*, cap. III, quatuor sunt genera prædicatorum; scilicet essentiale non conversum, ut genus; et essentiale conversum, ut definitio; accidentale non conversum, ut accidens; accidentale conversum, ut proprium. Sed nullo istorum modorum se habet homo ad Deum, ut patet per se. Ergo nullo modo potest prædicari de ipso.

8. Præterea, propositio dicitur esse in materia remota, quando formæ significatæ sunt diversæ. Sed formæ significatæ per hoc nomen, Deus, et per hoc nomen, homo, sunt diversæ maxima diversitate. Ergo hæc propositio, Deus est homo, est in materia remota: ergo est falsa: quia in remota materia omnes affirmativæ sunt falsæ.

Sed contra, Rom., IX, 5: *Quorum patres ex quibus est Christus secundum carnem, qui est* [1] *benedictus in secula*. Sed Christus secundum carnem natus, est homo quidam. Ergo homo est Deus.

Præterea, Bernardus dicit, V *De consid.*, cap. IX, § 21, col. 181, t. 2: « Tantam et expressam vim unionis in se præfert illa persona qua Deus et homo unus est Christus, ut si alterum de altero prædices, non erres. » Ergo Deus est homo, et e converso.

Præterea, quæcumque uni et eidem sunt eadem, sibi invicem sunt eadem. Sed Christus est Deus, et ipsemet est homo. Ergo Deus est homo.

Præterea, quæcumque sunt unum secundum suppositum, unum de altero prædicatur. Sed idem est suppositum Dei et hominis, ut dictum est supra. Ergo Deus est homo.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod hæc propositio, Deus est homo, ab omnibus conceditur, sed diversimode a diversis. Secundum enim tertiam opinionem est prædicatio per inhærentiam, sicut cum dicitur: Homo est albus: quia ponit, quod humana natura accidentaliter advenit divinæ: et adhuc est valde impropria ex duabus partibus. Primo, quia partes humanæ naturæ vocat hominem, scilicet corpus et animam; quod improprie dicitur ; non enim proprie dicitur quod partes sunt totum, sed quod totum est ex partibus: unde non proprie potest dici, quod anima et corpus sint homo. Secundo, quia si etiam proprie hoc diceretur, tamen cum hæc duo secundum hanc opinionem adveniant Filio Dei quasi habitus, non potest homo proprie prædicari de eo nisi denominative, sicut nec vestis de homine; sed dicitur homo vestitus. Ita etiam hæc opinio dicit, quod dicitur homo, quia habet hominem, et partes humanæ naturæ: unde non proprie diceretur homo, sed humanatus, sicut homo vestitus non vestis dicitur. Unde est contra veritatem sacræ Scripturæ, et symboli, quæ Deum hominem factum dicit; et propter hoc est hæretica. Secundum vero primam opinionem, est prædicatio per identitatem, non per informationem: Deus enim supponit suppositum æternum: quod quidem non informatur per formam significatam per hoc nomen « homo, » sed informatur per ipsum suppositum humanæ naturæ, quod est aliud a supposito divinæ naturæ: et quia illa supposita sunt eadem persona, ratione hujus identitatis potest fieri prædicatio de se invicem, ut sit sensus: Deus est homo; id est, ille, scilicet Christus, qui est homo ; et est similis modus prædicandi, sicut cum dicitur : Essentia est Pater: quia essentia divina est eadem secundum rem cum supposito quod informatur paternitate; quamvis ipsa essentia paternitate non informetur. Sed hoc non potest stare: quia hoc quod dicit, duo supposita esse eamdem personam, non potest intelligi nisi duobus modis. Primo, quod ex duobus suppositis constituatur una persona; et sic neutrum illorum suppositorum esset illa persona: quia quod constituitur ex aliquibus, non prædicatur de illis, ut [2] dictum est: unde expositiva istius, Deus est homo, scilicet, ille qui est Deus est homo, erit falsa quantum ad utramque partem: quia neque Deus esset illa persona, nec illa persona esset Deus. Sed hoc non est intellectus ejus, quia non ponit personam compositam sed simplicem. Alio modo potest intelligi ut suppositum divinæ naturæ sit illa persona simplex secundum rem, et illa

[1] Parm. addit : « *Deus*. »

[2] Dist. VI. q. I, a. I.

persona simplex sit illud suppositum humanæ naturæ, quod ei advenit per assumptionem. Sed hoc est omnino impossibile, cum implicet contradictionem, scilicet quod illud quod advenit, sit distinctum in sua singularitate, et sit idem illi existenti cui advenit: idem enim est quod est secundum substantiam unum; unum autem est in se indivisum, et ab aliis divisum: unde suppositum humanæ naturæ, quod advenit divinæ personæ, esset distinctum a divina persona, inquantum est singulare, per se; et esset non distinctum, inquantum est idem ei: unde persona illa invenitur habere identitatem cum uno suppositorum, scilicet cum supposito divinæ naturæ, non autem cum supposito humanæ naturæ : et propter hoc expositiva hujus locutionis, Deus est homo, scilicet, ille qui est Deus, est homo, est falsa quantum ad alteram partem: quia ista persona non est homo, quamvis Deus sit illa persona ; unde non potest eam verificare. Et ideo sola opinio secunda vera est, quæ verificat eam: potest enim ponere, quod cum dicitur, Deus est homo, est prædicatio per informationem essentialem, quia ly « Deus » supponit suppositum personæ Filii; et hoc idem est suppositum humanæ naturæ per illam naturam informatum, secundum modum intelligendi, inquantum subsistit in ea. Unde sicut hæc est vera et propria, Petrus est homo ; ita et ista, Deus est homo[1].

Ad primum ergo dicendum, quod sicut anima et corpus non prædicantur de se invicem ; sic nec divina natura et humana. Sed Deus et homo non tantum naturam, sed etiam suppositum naturæ designant : et ideo possunt prædicari de se invicem ; sicut ex illa parte habens animam et habens corpus prædicantur de se invicem.

Ad secundum dicendum, quod secundum hoc quod personæ divinæ sunt unum, prædicantur de se invicem: dicitur enim, quod natura Patris est natura Filii. Sed quia non sunt unum in persona, ideo nomina personalia de se invicem non prædicantur. Et similiter hic, quia naturæ sunt diversæ et persona eadem, nomina quæ significant vel supponunt personas, prædicantur de se invicem, non autem nomina quæ significant naturas tantum.

Ad tertium dicendum, quod homo univoce prædicatur de Deo et aliis hominibus. Quod autem dicitur, quod nihil dicitur univoce de Deo et creaturis, intelligendum est de illis quæ prædicantur de ipso inquantum est Deus.

Ad quartum dicendum, quod cum dicitur, Deus est homo, ly « homo » quantum ad formam significatam est absolutum, sed quantum ad suppositum habet relationem implicitam : supponit enim pro persona Filii Dei.

Ad quintum dicendum, quod cum dicitur, Deus est homo, Deus supponit personam Filii, et significat Divinitatem. Propositio autem non verificatur ratione significati, sed ratione suppositi: et cum hoc suppositum sit subsistens in humana natura, hoc nomen homo per se prædicatur de ipsa : unde secundum quod vera est, est per se prædicatio, sicut ista, Petrus est homo. Unde non sequitur quod possit prædicari de omnibus quibus inest forma significata per hoc nomen Deus; quia non est per se ex parte formæ significatæ; sed ex parte suppositi. Et hoc est singulare in ista materia: quia nunquam alibi invenitur quod sit suppositum unum essentialiter in duabus naturis subsistens; et ideo non potest dici quod sit per accidens, sicut hoc album est homo; id enim quod est per se suppositum hominis non est pars significationis hujus nominis, album ; album enim solam qualitatem significat, cum nomen significet unum: ex albedine autem et subjecto non fit unum simpliciter: unde hoc nomen, album, copulat suum subjectum quasi extrinsecum. Deus autem importat suppositum divinæ naturæ, quod etiam idem est humanæ, non quasi extrinsecum, sed sicut clausum in significatione hujus nominis, homo ; et ideo hæc non est per accidens, Deus est homo ; sed habet aliquid simile cum illis quæ sunt per accidens, inquantum prædicatum non inest subjecto ratione formæ importatæ per subjectum.

Ad sextum dicendum, quod est prædicatio per essentiam, non quod Divinitas

[1] Codd. non habent hæc quæ sequuntur in Parm. : « Est tamen in hoc differentia : quia in ista, Petrus est homo, homo prædicatur inesse subjecto ratione suppositi, et ratione formæ importatæ per subjectum; sed in hac, Deus est homo, prædicatum non inest subjecto ratione formæ significatæ per subjectum : non enim convenit ei ratione Divinitatis, sed ratione suppositi. Hoc autem sufficit ad hoc quod sit vera : quia propositio non verificatur ratione formæ significatæ in supposito, sed ratione suppositi, sicut patet infra in respons. ad quintum.

sit humanitas, sed quia suppositum divinæ naturæ essentialiter est suppositum humanæ naturæ: et hoc significat locutio.

Ad septimum dicendum, quod reducitur ad prædicatum de genere, sicut ista, Petrus est homo; quia eadem est ratio veritatis in utraque.

Ad octavum dicendum, quod non est in materia remota sed in materia naturali: quia propositio verificatur non ratione naturæ, sed ratione suppositi humanæ naturæ. Næc est simile in hoc et in aliis: quia in aliis ad diversitatem naturarum sequitur diversitas in suppositis: unde si formæ sunt diversæ quæ significantur per subjectum et prædicatum, supposita non possunt esse eadem. In Christo autem sunt duæ naturæ et unum suppositum.

ARTICULUS II.

Utrum Christus possit dici homo dominicus[1].

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Christus possit dici homo dominicus. Augustinus enim dicit in lib. LXXXIII *Qq.*, quæst. XXXVI, col. 26, t. 6: « Monendum est ut illa bona æterna expectentur quæ fuerunt in homine dominico; » et loquitur de Christo. Ergo potest dici dominicus.

2. Præterea, homo Christus Jesus est magis in participatione divinæ bonitatis quam alii sancti. Sed alii sancti propter participationem divinæ bonitatis dicuntur dominici, ut patet per Glossam I Reg., I: « Quis est homo, nisi homo dominicus? » Ergo multo magis Christus potest dici homo dominicus.

3. Præterea, sicut dominicus dicitur denominative a Domino, ita divinus dicitur denominative a Deo. Sed Dionysius frequenter[2] nominat Christum divinissimum Jesum. Ergo et potest dici ille dominicus.

4. Præterea, sicut hæc est vera, Deus est homo: ita hæc, Homo est Deus. Sed dicimus Deum humanatum. Ergo possumus dicere hominem dominicum.

5. Præterea, conditio servitutis magis exprimitur nomine servi quam nomine dominici. Sed Apostolus nomen servitutis in Christo ponit Philipp., II, 7, *formam servi accipiens*. Ergo etiam possumus dicere eum dominicum.

Sed contra, quod prædicatur de aliquo essentialiter, non potest de eo prædicari denominative. Sed Deus prædicatur de homine Christo essentialiter: quia hæc est vera, Hic homo est Deus. Ergo videtur quod non debeat prædicari denominative.

Præterea, ad idem est auctoritas Augustini in *Littera* posita.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod hoc adjectivum « dominicus » potest duo importare: uno modo id quod habet aliquam participationem Domini; alio modo rem quæ est Domini sicut possessio; vel sicut effectus, sicut dicuntur verba dominica; vel sicut pars, sicut dicitur pes dominicus. Quantum ergo ad secundam opinionem pertinet, nullo modo ille homo potest dici homo dominicus: homo enim importat suppositum æternum, cui essentialiter natura dominii competit, non per participationem: nec est quasi possessio vel effectus vel pars Domini; sed est ipse Dominus, quia Dominus Pater, Dominus Filius, Dominus Spiritus sanctus. Similiter etiam tertia opinio, cum ponit hominem quasi habitum Dei Filio advenire, non potest ponere quod homo denominetur per Deum sed magis Deus per hominem: quia habitus denominat habentem, et non convertitur. Tamen inquantum dominicum dicitur possessive, posset ponere quod dicitur homo dominicus, sicut dicitur vestis Socratica. Sed prima opinio posset ponere quod diceretur homo dominicus etiam per participationem, inquantum hoc nomine, homo, non importatur suppositum æternum secundum eos.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus illud retractavit, sicut in *Littera* ponit Magister; et cum dixit, non intellexit quasi diceretur dominicus ratione suppositi, sed ratione naturæ, quæ fit in participatione dominii, sicut et Divinitatis, per hoc quod assumitur in unitatem personæ Filii Dei, qui est Deus et Dominus.

Ad secundum dicendum, quod ille homo non participat, proprie loquendo, Divinitatem vel dominium; sed est plene Dominus: quia homo importat suppositum æternum, ut dictum est: et ideo non est similis ratio de ipso et de aliis.

Ad tertium dicendum, quod divinum potest dici aliquid, etiam si habeat plenam Divinitatis rationem; dicimus enim

[1] III p. *Summ. theol.*, q. XVI, a. 3.

[2] Vide c. IV *De cœl. hier.*, § 4, col. 178, t. 1, etc.

divinam essentiam, divinas personas; et ideo hic homo, quia est divina persona, potest etiam dici divinus. Sed dominicus non dicitur de illis qui habent plenam rationem domini: non enim dicimus dominicas personas.

Ad quartum dicendum, quod quia natura humana in Christo habet quamdam similitudinem cum habitu, ut prius [1] dictum est; ideo ea quæ pertinent ad humanam naturam, inveniuntur quandoque prædicari de Christo per modum habitus, quamvis non ita proprie; et ideo Cassiodorus addit: « Ut ita dixerim .» Non tamen est similis ratio ex alia parte: quia divina natura non habet similitudinem cum habitu. Vel dicendum, quod cum dicitur Deus humanatus, non sumitur « humanatus » in vi nominis denominativi, sed in vi participii; unde tantum valet « humanatus, » quantum « homo factus; » et hoc patet per auctoritatem Damasceni positam in *Littera*.

Ad quintum dicendum, quod Apostolus non dicit Christum, vel Filium Dei, esse servum, sed quod formam servi accepit, quia humana natura Christi si separaretur, ut dicit Damascenus, lib. III *De fide*, cap. XXI, col. 1083, t. 1, subtilibus intelligentiis, a Filio Dei, et serva est, et ignorans est; et ideo de natura bene potest dici hoc adjectivum, dominicus, ut dicatur dominica natura.

QUÆSTIO II.

Deinde quæritur de locutionibus quæ exprimunt unionem per hoc participium, factus; et quæruntur duo: 1° utrum Deus factus sit homo; 2° utrum homo factus sit Deus.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum hæc sit vera : Deus factus est homo [2].

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur, quod hæc sit falsa: Deus factus est homo. Mutari enim genus est ad fieri. Sed Deus nullo modo potest dici mutatus. Ergo non potest dici factus aliquid.

2. Præterea, factum esse, terminus est fieri, quod significatur esse circa id quod factum dicitur. Sed circa Deum, qui dicitur factus homo, non potest poni aliquod fieri; suppositum enim factionis esse non potest. Ergo hæc est falsa: Deus factus est homo.

3. Præterea, terminus factionis est perfectio ejus quod fit, quia est finis factionis. Sed cum dicitur: Deus factus est homo, terminus factionis importatæ per participium est homo. Ergo significatur quod esse hominem sit perfectio Dei, qui factus homo dicitur. Hoc autem est impossibile. Ergo hæc est falsa: Deus factus est homo.

4. Præterea, in hoc nomine, homo, non possunt intelligi nisi duo, scilicet suppositum naturæ, et natura humana. Sed dicta propositio non potest verificari ratione naturæ, quia Deus nunquam fuit neque est natura humana; similiter nec ex parte suppositi; quia hoc nomen, homo, secundum quod de Christo prædicatur, non importat nisi suppositum æternum Filii; et semper verum fuit dicere, quod Deus est persona Filii. Ergo nullo modo prædicta locutio verificari potest.

5. Præterea, homo non est conditio diminuens de ratione factionis. Ergo si Deus factus est homo, possum inferre quod Deus sit factus. Hoc autem est falsum. Ergo et primum.

Sed contra, Joan., I, 14 : *Verbum caro factum est*. Verbum autem Deus est. Ergo Deus factus est caro, id est homo.

Præterea, in symbolo Nicæno dicitur de Filio, quod est Deus de Deo, et quod homo factus est. Ergo Deus factus est homo.

Præterea, omne quod est et non fuit prius, dicitur esse factum. Sed hæc est vera, Deus est homo, ut supra dictum est; et non fuit semper vera. Ergo Deus factus est homo.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod cum dicitur, Deus factus est homo, hoc participium, factus, tripliciter potest se habere in ista locutione. Uno modo, ut feratur ad totam propositionem, ut sit sensus: Factum est quod Deus est homo: et sic est vera: quamvis hic intellectus non possit haberi secundum proprietatem locutionis: tum quia non est de illis quæ habent determinare compositionem, sicut necessarium et contingens; tum etiam quia, cum sit adjectivum masculini generis, requirit substantivum. Secundo, dictum participium potest determinare alterum extremum compositionis absolute; et sic, sive determinet prædicatum sive

[1] Dist. VI, q. III, a. 2 ad 1.

[2] III p. *Summ. theol.*, q. XVI, a. 6.

subjectum, locutio est falsa. Omnis enim determinatio potest prædicari de determinato. Hæc autem falsa est, Deus factus est: et similiter illa, Ille homo factus est, demonstrato Christo, nisi aliud addatur: quia supponit suppositum æternum secundum secundam opinionem. Tertio modo dictum participium potest determinare subjectum in comparatione ad prædicatum; et sic locutio vera est secundum omnes opiniones. Et non obstat quod videtur ponere fieri circa Deum: quia hoc fieri quod participium importat, non est nisi fieri rationis: dictum est enim supra [1], quod unio qua Deus dicitur esse homo, est quidem secundum rem in humana natura, sed secundum rationem in Deo, sicut sunt aliæ relationes quæ ex tempore de Deo dicuntur. Et quia non dicitur factus homo nisi secundum quod relatio unionis de novo advenit ei postquam non fuit; ideo, sicut relatio illa non ponit aliquam rem novam in Deo, sed dicitur secundum rationem tantum intelligentis; ita etiam et « factus » non importat circa Deum nisi fieri rationis, sicut etiam cum dicitur psal. LXXXIX, 1: *Domine refugium factus es nobis.*

Ad primum ergo dicendum, quod mutari proprie dicitur per remotionem a termino a quo; fieri autem per accessum ad terminum. Quia igitur nihil remotum est a Deo neque secundum rem neque secundum rationem; aliquid autem advenit ei secundum rationem, etsi, non secundum rem; ideo potest dici fieri sed non mutari; sicut etiam sciens quando considerat, non mutatur, proprie loquendo, sed perficitur, ut dicit Philosophus in II *De anima*, text. 57 et 58.

Ad secundum dicendum, quod illud fieri est tantum rationis; et ideo non est inconveniens quod circa Deum ponatur.

Ad tertium dicendum, quod objectio illa procedit quando est fieri reale; tunc enim oportet quod aliquid realiter adveniat; et hoc aliquo modo est perfectio ejus cui advenit. Sic autem non est in proposito, ut dictum est.

Ad quartum dicendum, quod dicta locutio verificatur ratione utriusque simul, scilicet suppositi et naturæ : quamvis enim suppositum illud semper fuerit, non tamen semper fuit suppositum humanæ naturæ, secundum quod significatur hoc nomine homo.

Ad quintum dicendum, quod humana natura habet similitudinem cum accidente in Christo, inquantum advenit divinæ naturæ post esse completum. Non enim sequitur : Petrus est factus albus; ergo est factus ; quia album diminuit de ratione facti simpliciter : quod enim factum est, nunc est, et prius non fuit : non autem sequitur, si prius non fuit albus, quod non fuerit simpliciter : quia album advenit post completum esse : et ita non sequitur : Deus factus est homo; ergo Deus est factus simpliciter.

ARTICULUS II.

Utrum hæc sit vera : Homo factus est Deus [2].

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur, quod hæc non sit vera : Homo factus est Deus. Dicit enim Damascenus, et habetur in *Littera*, quod non dicimus hominem deificatum. Sed idem est dicere hominem deificatum et factum Deum. Ergo homo non est factus Deus.

2. Præterea, cum dicitur: Homo factus est Deus, aut homo tenetur pro natura, aut pro persona. Si pro natura, natura autem humana non est facta Deus, quia nunquam est nec fuit Deus; ergo est falsa. Si pro persona, persona autem Filii Dei fuit semper Deus : ergo nullo modo hæc est vera : Homo factus est Deus.

3. Præterea, secundum Damascenum, l. III *De fid. orth.*, c. IV, col. 998, t. 1, homo et Deus communicant sibi idiomata, ut quidquid dicitur de homine, possit dici de Filio Dei. Sed hæc est falsa : Filius Dei est factus Deus. Ergo hæc est falsa : Homo factus est Deus.

4. Præterea, quia Deus factus est homo, possum arguere, quod Deus est homo recens. Si ergo homo factus est Deus, homo erit recens Deus : quod est contra psalm. LXXX, 10 : *Non erit in te Deus recens.*

5. Præterea, quod dicitur fieri aliquid, præsupponitur secundum intellectum ad hoc quod fieri dicitur. Sed Christus non prius intelligitur homo quam Deus. Ergo non potest dici, quod homo factus sit Deus.

6. Sed contra, Augustinus, lib. I *De*

[1] Dist. II, q. II, a. 2, quæstiunc. 3 ad 2.

[2] III p. *Summ. theol.*, q. XVI, a. 7.

Trin., cap. XIII, col. 840, t. 8 : Talis fuit unio quæ hominem faceret Deum, et Deum hominem.

7. Præterea, homo est Deus, et non semper fuit Deus. Ergo factus est Deus.

8. Præterea, factio quæ importatur per participium, secundum rem non ponitur in Deo, sed in humana natura. Sed homo significat humanam naturam. Cum ergo hoc participium ponat rem suam circa subjectum in comparatione ad prædicatum, videtur quod magis sit hæc vera : Homo factus est Deus, quam hæc : Deus factus est homo.

SOLUTIO. — Respondeo dicendum, quod hæc propositio similiter tripliciter potest accipi sicut præcedens. Et in primo sensu est vera, sicut et prima, et eadem ratione : sicut enim factum est ut Deus sit homo, ita factum est ut homo sit Deus. In secundo vero sensu est falsa, sicut et prima, et eadem ratione : quia iidem sunt termini, sed conversim positi. In tertio autem sensu, secundum quod determinat subjectum in comparatione ad prædicatum, diversimode judicatur a diversis opinionibus. Prima enim opinio, quia ponit quod homo supponit suppositum creatum, dicit quod hæc est vera, sicut et prima : quia sicut persona divina non semper fuit illud suppositum, et modo est illud suppositum; ita illud suppositum non semper fuit persona divina, et modo est. Secunda autem opinio et tertia ponunt, quod homo, prout de Christo prædicatur, non habet aliquod aliud suppositum quam suppositum æternum : sed secunda dicit, quod homo supponit suppositum æternum; tertia autem, quod homo copulat ipsum, sicut termini accidentales : et quia illud suppositum nunquam non fuit Deus, ideo hæc est falsa secundum hoc, Homo factus est Deus : concedunt tamen eam in primo sensu, qui non est proprius sensus ejus. Ideo secundum has opiniones magis est falsa quam alia : secundum autem primam simpliciter est vera. Quia tamen aliquo modo conceditur, respondendum est ad utrasque objectiones.

Ad primum ergo dicendum, quod Damascenus loquitur secundum proprietatem propositionis, et sic est falsa.

Ad secundum dicendum, quod prima opinio diceret, quod teneretur pro supposito, non pro persona; aliæ vero duæ dicerent, quod teneretur pro persona; quam tamen non determinat participium, sed totam locutionem : quia factum est ut persona divina in humanitate existens etiam esset Deus.

Ad tertium dicendum, quod hoc intelligendum est de illis quæ conveniunt naturæ secundum se, et non habent repugnantiam ad alteram naturam. Quod autem dicitur factus Deus, non convenit naturæ secundum se, sed ratione unionis; unde non sequitur : Homo factus est Deus : ergo Filius Dei factus est Deus; sicut non sequitur : Homo unitus est Deo; ergo Deus unitus est Deo.

Ad quartum dicendum, quod non sequitur ex virtute locutionis : Deus factus est homo : ergo est homo recens : quia si homo assumptus secundum primam opinionem, vel humana natura, ab æterno fuisset, nihilominus diceretur : Deus factus est homo. Unde, sicut in *Littera* dicitur, non sequitur quod sit Deus recens; sed quod Deus sit recenter, idest de novo : et hoc non est inconveniens secundum primam opinionem.

Ad quintum dicendum, quod quantum ad tertium intellectum propositionis prædictæ, procedit illud argumentum : unde prima opinio, quæ secundum illum intellectum concedit propositionem, dicit, quod homo præintelligitur ad unionem, ut dictum est [1] : secundum autem primum sensum, in quo concedit eam secunda opinio et tertia, non sequitur.

Ad sextum dicendum, quod dictum Augustini intelligendum est secundum primum modum : quia illa unio fecit ut Deus esset homo, et e converso.

Ad septimum dicendum, quod cum dicitur, Homo non semper fuit Deus, negatio potest negare totam propositionem, ut sit sensus : Homo non semper fuit Deus, idest, non semper fuit verum dicere, quod homo sit Deus : et secundum hoc sequitur veritas hujus propositionis secundum primum sensum, scilicet factum est ut homo esset Deus. Vel potest negare prædicatum a subjecto, et sic falsa est; quia in propositione illa subjicitur suppositum æternum, quod semper fuit Deus.

Ad octavum dicendum, quod factio ponitur secundum rem circa naturam humanam : sed hoc nomen, homo, non supponit naturam humanam, sed suppositum æternum; circa quod non ponitur

[1] Dist. VI, in princip.

...ndum rem, sed secundum ra-...ntum; non respectu Dei, quia ...i infuit, sed respectu hominis; ...mper dicitur : Deus factus est ho... ...d non convertitur.

QUÆSTIO III.

Deinde quæritur de locutionibus exprimentibus unionem cum hoc participio, prædestinatus; et circa hoc quæruntur duo : 1° utrum hic homo sit prædestinatus esse Filius Dei; 2° utrum Filius Dei sit prædestinatus.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum homo Christus sit prædestinatus Filius Dei [1].

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod homo Christus non sit prædestinatus esse Filius Dei. Quia sicut illud quod semper fuit, non fit, ita id quod semper fuit, non prædestinatur, quia prædestinatio importat antecessionem. Sed homo Christus supponit suppositum æternum, quod semper fuit Filius Dei. Ergo sicut ratione ista non potest dici quod homo sit factus Deus; ita non potest dici quod sit prædestinatus Filius Dei.

2. Præterea, homo non importat nisi humanam naturam et suppositum æternum. Sed humana natura non est prædestinata esse Filius, quia nunquam fuit nec est nec erit Filius Dei : similiter hæc est falsa : Divina persona, quæ est suppositum æternum, est prædestinata esse Filius Dei : quia naturaliter et ab æterno hoc habet. Ergo et hæc est falsa : Hic homo est prædestinatus Filius Dei.

3. Præterea, prædestinatio præcedit illud respectu cujus est. Sed æternum non præceditur ab aliquo. Ergo non potest esse prædestinatio respectu æterni. Sed Filius Dei est æternus. Ergo homo non potest esse prædestinatus Filius Dei.

4. Præterea, quidquid est prædestinatum, ab æterno fuit prædestinatum. Si ergo iste homo est prædestinatus esse Filius Dei, vel Christus, secundum quod homo; oportet quod ab æterno homo fuerit prædestinatus. Ergo ab æterno fuit homo : prædestinatus enim est participium præteriti temporis; et hujusmodi participia vel verba restringunt nomen substantivum sibi adjunctum ad supponendum pro præteritis.

5. Præterea, prædestinatio etiam secundum nomen importat directionem in finem. Sed non potest aliquod dirigi in finem nisi ad minus secundum intellectum sit ante finem illum. Cum igitur secundum secundam opinionem, etiam secundum intellectum, Christus non prius intelligatur homo quam Filius Dei; videtur quod ille homo non possit dici prædestinatus esse Filius Dei.

Sed contra, Rom., I, 4 : *Qui prædestinatus est Filius Dei in virtute.*

Præterea, Christus est Filius Dei per gratiam unionis, et hoc est prævisum ab æterno, et a Deo propositum. Ergo Christus est prædestinatus esse Filius Dei.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod prædestinatio proprie accepta tria importat ex parte ejus qui dicitur prædestinari. Unum est quod hoc ad quod prædestinari dicitur, aliquando sibi conveniat; secundum autem est quod conveniat sibi per gratiam; tertium vero est quod sequatur prædestinationem : ex hoc enim dicitur prædestinatus quod est prævisus et præordinatus habiturus aliquid per gratiam. Quantum ad primum ergo horum, manifeste in Christo prædestinatio supposito convenit : quia hic homo est Filius Dei; sed hoc non invenitur in natura humana, quæ nunquam fuit nec est nec erit Filius Dei : unde non proprie potest dici esse prædestinatus Filius Dei, sed ut assumatur a Filio Dei : hoc enim sibi convenit. Secundum autem invenitur in Christo secundum secundam opinionem et tertiam, non ratione suppositi, quod naturaliter est Filius Dei, sed ratione naturæ assumptæ, quæ per gratiam unionis unitur Filio Dei : ex qua unione contingit hanc esse veram, Homo est Filius Dei. Sed secundum primam opinionem, etiam ratione suppositi : quia hoc quod supponitur per hoc nomen, homo, non habet per naturam quod sit Filius Dei, sed per gratiam unionis, quia non est suppositum æternum. Similiter etiam tertium quantum ad primam opi-

[1] III p. *Summ theol.*, q. XXIV, a. 1.

nionem convenit homini ratione suppositi humanæ naturæ, quod quidem non fuit semper Filius Dei; secundum autem secundam et tertiam opinionem non convenit homini ratione suppositi, sed ratione naturæ : quia suppositum illud semper fuit Filius Dei, sed non semper in humanitate existens fuit. Unde quantum ad duas ultimas conditiones magis propria est prædicta locutio secundum primam opinionem quam secundum alias, sed quantum ad primam conditionem est propria secundum alias non autem secundum primam, secundum quam, ut [1] prædictum est, non potest homo proprie prædicari de Deo, vel e converso.

Ad primum ergo dicendum, quod diversa consideratio nihil variat eorum quæ sunt in re, variat autem ea quæ pertinent ad actum animæ. Hoc autem participium, factus, imponitur ab actu qui est in re. Ergo cum supposito æterno secundum se non conveniat quod sit factus Deus, neque conveniet ei secundum quod consideratur subsistens in humana natura. « Prædestinatus » autem est participium quod imponitur ab actu animæ, scilicet prævidere, vel præordinare : et ideo quamvis supposito æterno non conveniat secundum se prædestinari esse Filium Dei, convenit tamen sibi secundum quod est humanæ naturæ suppositum; sicut si homo fiat albus, hæc est falsa, Homo albus incipit esse homo; sed hæc potest esse vera, Homo albus incipit cogitari quod sit homo.

Ad secundum dicendum, quod, sicut dictum est, prædestinatio non est naturæ, neque personæ secundum se, sed personæ ratione naturæ assumptæ.

Ad tertium dicendum, quod quamvis Filius Dei sit æternus, tamen unio ad Filium Dei non est æterna: et secundum hoc potest homo prædestinari esse Filius Dei, sicut Petrus prædestinatur ut conjungatur Deo æterno per gratiam vel gloriam.

Ad quartum dicendum, quod duplici ratione hoc participium, prædestinatus, non cogit hominem stare pro præterito. Primo, quia licet secundum vocem sit præteriti temporis, tamen includit participium futuri temporis: prædestinatus enim idem est quod præscitus habiturus aliquid per gratiam. Secundo, quia pertinet ad actum animæ, et ex hoc habet vim ampliandi ad quodlibet temporis; sicut cum dicitur, Homo laudatur, potest intelligi de præsenti, præterito, vel futuro : actus enim animæ se extendit etiam ad ea quæ non sunt.

Ad quintum dicendum, quod licet homo non præintelligatur ad Filium Dei ratione suppositi, tamen præintelligitur ratione naturæ.

ARTICULUS II.

Utrum Filius Dei sit prædestinatus esse homo.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Filius Dei non sit prædestinatus esse homo. Prædestinatio enim præcedit prædestinatum. Sed Filium Dei nihil præcedit. Ergo ipse non est prædestinatus esse homo.

2. Præterea, homo non dicitur æquivoce de Filio Dei et Petro. Sed Petrus non est prædestinatus esse homo. Ergo nec Filius Dei.

3. Præterea, hoc dicitur alicui prædestinari quod convenit ei per gratiam. Sed non est gratia Filio Dei quod sit homo. Ergo Filius Dei non est prædestinatus esse homo.

Sed contra, omne quod est prævisum et ordinatum ab æterno est prædestinatum. Sed Filius Dei ab æterno prævisus est esse filius hominis. Ergo est prædestinatus esse filius hominis.

QUÆSTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod hæc sit vera: Filius Dei prædestinatus est esse Filius Dei. Quæcumque enim prædicantur de filio hominis, prædicantur de Filio Dei. Sed hæc est vera : Filius hominis prædestinatus est esse Filius Dei, ut dictum est. Ergo et hæc: Filius Dei prædestinatus est esse Filius Dei.

2. Præterea, Filius Dei, inquantum est homo, prædestinatus est esse Filius Dei. Sed alia quæ prædicantur de Filio Dei inquantum homo, prædicantur de ipso etiam sine reduplicatione; sicut Filius Dei, inquantum homo, est mortuus; et tamen hæc conceditur: Filius Dei est

[1] Q. I, a. 1.

mortuus. Ergo similiter hæc debet concedi: Filius Dei est prædestinatus esse Filius Dei.

3. Præterea, ad veritatem locutionis non oportet quod prædicatum per se subjecto conveniat, nisi circa subjectum reduplicatio ponatur. Sed prædestinatum esse aliquo modo convenit Filio Dei, quia inquantum homo. Ergo potest concedi simpliciter: Filius Dei est prædestinatus esse Filius Dei; quamvis non concedatur, quod Filius Dei, inquantum Filius Dei, est prædestinatus esse Filius Dei.

Sed contra, quod semper inest alicui, non prædestinatur ei. Sed esse Filium Dei ab æterno convenit Filio Dei. Ergo non prædestinatur ei; ergo hæc est falsa: Filius Dei est prædestinatus esse Filius Dei.

QUÆSTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur, quod hæc sit vera: Filius Dei prædestinatus est simpliciter. Sicut enim prædestinatus importat effectum temporalem; ita mittitur et datur. Sed conceditur quod Filius Dei est missus et datus. Ergo etiam debet concedi quod Filius Dei est prædestinatus.

2. Præterea, in aliis qui sunt prædestinati ad vitam æternam, non oportet quod addatur ad quid prædestinati sunt; sed sufficit eos dicere esse prædestinatos. Sed Filius Dei est prædestinatus esse homo. Ergo Filius Dei debet dici esse prædestinatus simpliciter.

3. Præterea, in Christo non est nisi unum suppositum. Sed de illo supposito potest dici simpliciter, quod sit prædestinatum: dicitur enim, quod homo est prædestinatus. Ergo potest Filius Dei esse prædestinatus.

Sed contra, æternum non prædestinatur. Sed Filius Dei est æternus. Ergo non est prædestinatus.

Solutio I. — Respondeo, ad primam quæstionem dicendum, quod prædestinatio importat ordinem ad finem, quia prædestinare est mittere vel ordinare in aliquid; unde quando simpliciter ponitur, intelligitur præordinatio ad finem ultimum, qui est in conjunctione ad Deum per gratiam vel gloriam, vel unionem in persona: sed quando additur ei aliquid, tunc importat præordinationem tantum in illud quod ei adjungitur; et per hunc modum conceditur quod Filius Dei est prædestinatus esse homo, quia hoc ab æterno præordinatum est.

Ad primum ergo dicendum, quod prædestinatio non importat antecessionem ad prædestinatum simpliciter, sed in comparatione ad illud quod sibi prædestinari dicitur. Quamvis autem Filius Dei sit ab æterno, non tamem ab æterno fuit homo.

Ad secundum dicendum, quod suppositum Petri non fuit antequam esset Petrus homo; et ideo non potest dici quod sit prædestinatus esse homo: sed suppositum Filii Dei fuit antequam ipse esset homo; et ideo non est similis ratio. Et iterum Petrus nullo modo habet esse homo per gratiam; Filius autem Dei habet esse homo per gratiam unionis, non quidem sibi factam, sed humanæ naturæ.

Ad tertium dicendum, quod quamvis non sit gratia Filio Dei quod sit homo, tamen hoc habet per gratiam unionis, per quam humana natura assumpta est in unitatem divinæ personæ [1].

Solutio II. — Ad secundam quæstionem dicendum, quod in sacra Scriptura dicitur aliquando aliquid fieri, quando innotescit. Hoc ergo quod est esse Filium Dei, potest accipi vel secundum rei veritatem, vel secundum evidentiam, prout scilicet manifestatur. Si primo modo, tunc falsum est quod Filius Dei sit prædestinatus esse Filius Dei, cum non ponatur in locutione aliquid respectu cujus possit denotari antecessio, quam importat prædestinatio. Si autem accipiatur secundo modo, sic Glossa Œcumenii super illud Rom., I: *Qui prædestinatus est Filius Dei in virtute*, concedit quod Filius Dei prædestinatus sit ut sit Filius Dei, id est ut evidenter appareat; quod fuit in resurrectione factum; unde et ipse tunc dixit, Matth., ult., 18: *Data est mihi omnis potestas in cælo et in terra;* et secundum hunc sensum est eadem ratio de ista sicut de præcedenti, qua dicitur: Filius Dei prædestinatus est esse homo: quia prædestinatio simpliciter importat præordinationem. Quantum ergo ad primum sensum hæc est falsa: Filius Dei est prædestinatus esse Filius Dei.

Ad primum ergo dicendum, quod

[1] Parm. sed erronee: « naturæ. »

eorum quæ dicuntur de homine, illa tantum dicuntur de Filio Dei quæ non habent repugnantiam intellectuum ad Filium Dei. Sed prædestinatus habet repugnantiam : quia Filius Dei æternus est; prædestinatio autem importat antecessionem, quæ non est respectu æterni.

Ad secundum dicendum, quod illa quæ prædicantur de Filio Dei inquantum est homo, non habent aliquam repugnantiam ad Filium Dei; et ideo non est similis ratio.

Et similiter dicendum est ad tertium.

Solutio III. — Ad tertiam quæstionem dicendum, quod hæc similiter est falsa : Filius Dei est prædestinatus, cum non ponatur aliquid respectu cujus possit antecessio denotari; sed hæc : Filius Dei est prædestinatus inquantum est homo, est vera : quia potest importari antecessio respectu hominis quantum ad naturam.

Ad primum ergo dicendum, quod missio non importat temporalitatem in eo qui mitti dicitur, sed magis in eo ad quem mitti dicitur, in quo per novum effectum inhabitat; et ideo mitti dicitur persona divina. Sed prædestinatus ponit posterioritatem respectu prædestinationis in eo qui prædestinatur; et ideo non est similis ratio.

Ad secundum dicendum, quod in aliis prædestinatis potest antecessio importari respectu ipsorum qui prædestinati dicuntur: quod non est de Filio Dei; et ideo non est similis ratio.

Ad tertium dicendum, quod quamvis non sit nisi unum suppositum, tamen est duarum naturarum suppositum; et potest sibi aliquid convenire respectu unius naturæ quod non convenit sibi absolute, sicut esse creaturam.

EXPOSITIO TEXTUS.

« Factus est sine dubio id quod prius non erat. » Hæc locutio est impropria ; quia non potest intelligi neque de natura, quia Deus non est factus humana natura; neque de persona, sive de supposito, quia illud suppositum semper fuit, secundum secundam opinionem ; unde exponenda est : « Illud quod prius non erat, » id est, habens naturam quam prius non habebat.

« Quia Deus assumpsit hominem, » id est humanam naturam, ut supra [1] glossavit ; alias esset contra hanc opinionem quæ dicit, hominem non esse assumptum, sed humanam naturam.

« Variatur autem intelligentia, cum dicitur, Deus est homo, et homo est Deus. » Ratio variationis est quia divina natura prædicatur de Christi persona, non autem humana.

« Quod etiam dictum est utrumque est, Christus, et una persona, movere potest lectorem. » Hoc positum est supra in illo capitulo : « Sed his videntur adversari. »

« Hic etiam cum dicitur, minor est Patre Christus secundum quod homo, secundum habitum hoc intelligunt dictum. » Ideo hoc exponit secundum hanc opinionem, quia hæc opinio non potest hoc sustinere, cum supra [2] dixerit Augustinus, quod Spiritus sanctus non est minor seipso propter columbam in qua visibiliter apparuit.

« Hoc firmiter tenens quod Deus hominem assumpsit. » Exponendum est ut supra, ut homo ponatur pro natura humana, sicut ipse docuit supra [3] exponere.

DISTINCTIO VIII.

An divina natura debeat dici nata de Virgine.

Post prædicta inquiri debet, utrum de natura divina concedendum sit quod de virgine sit nata, sicut dicitur de virgine [4] incarnata. Et videtur utique non debere dici nata de virgine, cum non sit nata de patre. Quæ enim res non est de patre genita, non videtur de matre nata ; ne res aliqua filiationis nomen habeat in humanitate, quæ illud non teneat in Divinitate. Videtur tamen posse probari, quod sit nata de virgine : quia si

[1] Dist. v.
[2] L. I, dist. xvi.
[3] Dist. v.
[4] Nicolai addit : « fuisse. »

hoc est Deum nasci de virgine, scilicet hominem assumere in utero virginis; cum natura divina superius dicta sit hominem assumpsisse, videtur debere dici nata. De hoc Augustinus [1] in lib. *De fide ad Petrum*, cap. II, § 14, sic ait : « Natura æterna atque divina non posset temporaliter concipi et nasci ex natura humana, nisi secundum susceptionem veritatis humanæ, veram temporaliter conceptionem et nativitatem ineffabilis Divinitas in se accepisset. Sic est Deus æternus veraciter secundum tempus et conceptus et natus de virgine. » Ista auctoritate videtur insinuari, quod natura divina sit nata et concepta de virgine. Sed si diligenter notentur verba, potius de persona agi intelligitur, quæ sine dubitatione et de patre et de matre nata esse dici debet.

De gemina nativitate Christi, qua bis natus est.

Quæri etiam solet, utrum debeat dici Christus bis genitus, ut dicitur Dei et hominis Filius. Ad quod dici potest, Christum bis natum esse, duasque nativitates habuisse. Unde Augustinus [2] in lib. *De fide ad Petrum*, cap. II, § 10 : « Pater Deus de sua natura genuit Filium Deum, sibi coæqualem et coæternum. Idem quoque unigenitus Deus secundo natus est, semel ex patre, semel ex matre. Natus est enim de Patre Dei Verbum, natus est de matre Verbum caro factum. » Unus igitur atque idem Dei Filius natus est ante sæcula, et natus in sæculo; et utraque nativitas unius est Filii Dei, divina scilicet et humana. De hoc etiam Joannes Damascenus ait in lib. III, cap. VII, col. 1010, t. 1 : « Duas Christi nativitates veneramur : unam ex Patre ante sæcula, quæ est super causam et rationem et tempus et naturam; et unam quæ in ultimis temporibus propter nos et secundum nos et super nos : propter nos, quia propter nostram salutem; sedum nos, quia natus est homo ex muliere, et tempore conceptionis, scilicet novem mensium; super nos, quia non ex semine, sed ex Spiritu sancto et sancta Virgine supra legem conceptionis. » Ex his manifeste apparet, Christi duas esse nativitates, eumdemque bis natum fore.

DIVISIO TEXTUS.

Postquam determinavit Magister de his quæ conveniunt Deo incarnato, quasi exprimentia unionem, hic determinat de his quæ conveniunt ei consequentia unionem; et dividitur [3] in duas partes : in prima determinat de his quæ conveniunt uni naturæ ex unione ad alteram; in secunda de his quæ conveniunt personæ ratione naturæ assumptæ, X dist., ibi : « Solet autem a quibusdam inquiri utrum Christus secundum quod homo, sit persona, vel etiam sit aliquid. » Prima dividitur in duas : in prima determinat quid conveniat divinæ naturæ ex unione ad humanam; in secunda quid conveniat humanæ ex unione ad divinam, dist. IX, ibi : « Præterea investigari oportet utrum caro Christi et anima una eademque cum Verbo debeat adoratione adorari. » Prima dividitur in duas partes : in prima inquirit, utrum divina natura debeat dici nata in Christo ex unione ad humanam; in secunda quomodo Christus dicatur natus, ibi : « Quæri etiam solet, utrum debeat dici Christus bis genitus. » Circa primum duo facit : primo movet quæstionem, et solvit; secundo objicit in contrarium, et solvit, ibi : « Videtur tamen posse probari quod sit nata de Virgine. »

QUÆSTIO I.

Hic quæruntur quinque : 1° quid sit nativitas, et quorum proprie est nasci; 2° utrum humana natura in Christo debeat dici nata; 3° utrum natura divina debeat dici nata de Virgine : 4° de duplici Christi nativitate; 5° utrum sint in Christo duæ filiationes.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum solummodo in viventibus sit nativitas.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non solummodo viventium debeat dici nativitas. Natum enim idem videtur quod genitum. Sed generatio invenitur in omnibus corporibus a lunari globo inferius, quæ non omnia vivunt. Ergo videtur quod non solum viventium sit nativitas.

2. Præterea, idem videtur esse oriri et nasci. Sed dicimus ea oriri quæ non vivunt; sicut dicimus quod sol oritur, et fons oritur. Ergo nativitas non solum in viventibus reperitur.

3. Præterea, vivere substantiarum solum est. Sed nasci, sive oriri, invenitur

[1] Fulgentius, col. 678.
[2] Fulgentius, col. 676.
[3] Al. : « hæc dividitur. »

in accidentibus : dicimus enim splendorem oriri a sole, et calorem ab igne. Ergo nasci non solum viventium est.

4. Præterea, hoc solum est ingenitum quod non est natum. Sed illa sola dicuntur ingenita quæ semper fuerunt, sicut Philosophus ponit cælum ingenitum, quia secundum eum semper fuit. Ergo solum illa non sunt nata: ergo quæcumque incipiunt esse, dicuntur nasci.

5. Sed contra, videtur quod non omnium viventium sit nasci. Nativitas enim causat filiationem. Sed filiatio non invenitur in plantis, quæ tamen vivunt. Ergo nec nativitas.

6. Præterea, constat quod embria vivunt; nec tamen dicuntur nata. Ergo non omnium viventium est nativitas.

7. Præterea, sicut inanimata corpora generantur ex causa extrinseca; ita etiam animalia generata per putrefactionem. Sed inanimata non dicuntur proprie nasci ratione prædicta. Ergo nec animalia generata ex putrefactione.

8. Præterea, Spiritus sanctus procedit a Patre ut vivens a vivente; nec tamen nasci dicitur. Ergo nec omnis processus rei viventis est nativitas.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod cum generatio sit communis omnibus corporibus corruptibilibus, tamen in corporibus animatis est specialis modus generationis; et propter hoc etiam habent specialiter inter alias vires animæ vim generativam : in viventibus enim primo ex generante deciditur aliquid quod est sufficiens ad generationem quantum ad principium activum et passivum: quamvis in quibusdam idem generans sit quod utrumque ministrat, sicut in plantis, quæ non habent sexum distinctum. In quibusdam autem, scilicet quæ habent sexum distinctum, a mare ministratur principium activum, a femina principium materiale : et animalia in coitu, secundum Philosophum, lib. I *De gener. anim.*, cap. ult., sunt quasi unum generans, sicut dicitur Genes., II, 24 : *Erunt duo in carne una.* Et ideo sequitur secundum, scilicet quod generatio est per modum exitus a generante, quod non est in generatione inanimatorum. Tertium autem est quod generatum exiens a generante, in principio generationis adhæret ei, et est in eo vel per contactum, vel per consolidationem, sicut dicit Philosophus in V *Metaph.*, text. 5, ut patet in fructibus, qui colligantur plantis; et de embrione, qui adhæret secundum contactum matrici. Et quantum ad tres has conditiones res viva, inquantum generatur, habet tria nomina sibi propria. Secundum enim quod principia sufficientia suæ generationi ministrantur a generante, dicitur gigni, vel genita esse [1]; secundum autem quod generatur per modum exitus, dicitur oriri; secundum autem quod generatur ut conjunctum generanti, dicitur nasci; sic enim generans et generatum est quasi res una; et ideo, cum nomen naturæ a nascendo sumatur, illa dicuntur esse per naturam quorum principium intus est in ipsis. Et sic patet quod nasci proprie dicitur illud quod egreditur a generante conjunctum ei, habens ab ipso principia sufficientia generationi.

Ad primum ergo dicendum, quod genitum, secundum quod est idem quod natum, non dicitur a generando, sed a gignendo; unde quamvis inanimata proprie dicantur generata, non tamen proprie dicuntur genita neque nata.

Ad secundum dicendum, quod sol et aqua fontis dicitur per similitudinem oriri, inquantum scilicet egreditur de occulto in manifestum.

Ad tertium dicendum, quod similiter accidentia inquantum sunt virtute in principiis essentialibus, causantur per modum exitus; et ideo dicuntur oriri per similitudinem, et possunt etiam dici nasci, inquantum adhærent subjecto quod est causa ipsorum.

Ad quartum dicendum, quod, sicut dicit [2] Damascenus, *De fide*, lib. I, cap. VIII, col. 818, t. 1, « ingenitum » per duplex « n » scriptum, est idem quod increatum, sive æternum; et sic accipit Philosophus; « ingenitum » autem per unum « n » scriptum idem est quod non generatum; et sic hic loquimur.

Ad quintum dicendum, quod ad filiationem requiritur plus quam ad nativitatem vel ortum, scilicet ut quod exit per generationem a generante, sit completum in specie generantis; et ideo fructus arborum et ova avium et capilli et hujusmodi non habent rationem filiationis, quamvis dicantur nasci.

Ad sextum dicendum, quod genitum

[1] Al. : « est. »

[2] Seu potius ordine inverso : « sciendum est vocem ἀγένητον, cum scribitur cum unico ν, increatum significare, seu quod minime factum est : ἀγέννητον autem, cum scribitur cum duplici νν, id indicare quod non est genitum. »

exit a generante dupliciter. Uno modo secundum quod procedit in esse distinctum a generante, clausum tamen infra terminos generantis; et hoc proprie dicitur conceptio. Alio modo secundum quod procedit in esse distinctum et manifestum. Et quia res nominatur secundum id quod apparet: ideo ille modus exeundi facit nativitatem secundum communem usum loquendi, quamvis etiam primus aliquo modo faciat nativitatem, secundum quod dicitur duplex nativitas, scilicet in utero, et ex utero. Et quia in plantis simul aliquid procedit in esse distinctum et manifestum: ideo non proprie in eis est conceptio, sed nativitas; et ideo etiam verbum secundum quod distinguitur in intellectu, dicitur concipi; secundum autem quod extra pronuntiatur, potest dici per similitudinem nasci.

Ad septimum dicendum, quod in animalibus generatis ex putrefactione virtus solis et aliorum corporum cælestium supplet vicem virtutis formativæ quæ est in generatione eorum quæ ex semine nascuntur. Et quia hujusmodi virtutes corporum cælestium sunt per omnia inferiora corpora diffusæ; ideo dicit Philosophus in XVII lib. *De gener. animal.*, cap. XI, quod omnia plena sunt virtutibus animæ [1]; et ideo sicut animalia quæ generantur ex semine, se habent ad feminam, ita ista se habent ad terram, quæ sine semine generantur; et sicut illa se habent ad patrem, ita ista se habent ad corpora cælestia: propter quod dixit quidam philosophus, lib. XV *De animal.*, cap. II, quod sol est pater plantarum, terra vero mater. Unde patet quod hujusmodi quæ sine semine generantur, sive sint plantæ, sive animalia, proprie dicuntur nasci, oriri et gigni.

Ad octavum dicendum, quod quamvis Spiritus sanctus procedat vivens ex vivente, non tamen hoc convenit ei secundum rationem suæ processionis: procedit enim ut amor; amor autem consideratus in genere inquantum amor, non habet quod sit res viva, sed operatio vel passio rei viventis; habet tamen quod sit res viva et subsistens, inquantum est amor divinus; et ideo non dicitur nasci, ut in I lib. dictum est [2].

ARTICULUS II.

Utrum humana natura sit nata in Christo.

Ad secundum sit proceditur. 1. Videtur, quod humana natura sit nata in Christo. Sicut enim supra dictum est, illa de persona vel supposito, et non de natura, dicuntur, quæ per se existenti solum conveniunt, sicut hypostasis, res naturæ, et hujusmodi. Sed nasci non est solum per se existentium, cum sit partium: supra [3] enim habitum est quod capillus nascitur. Ergo nasci non solum est personæ vel suppositi, sed etiam naturæ.

2. Præterea, id quod est per se intentum a natura generante, verissime dicitur nasci. Sed natura quamvis generet hunc hominem, intendit tamen hominem generare, ut dicit Avicenna. Homo autem naturam communem significat. Ergo naturæ humanæ maxime convenit nasci.

3. Præterea, secundum Philosophum, II *Physic.*, text. 70, idem specie est quod generat et quod generatur. Sed naturæ est generare. Ergo ipsius est etiam generari sive nasci.

4. Præterea. Christus non dicitur natus de Virgine, nisi secundum hoc quod de Virgine accepit. Sed non accepit nisi humanam naturam. Ergo humana natura dicitur nasci de Virgine.

5. Præterea, omne quod cœpit esse aliqua materia, dicitur generari. Sed humana natura in Christo cœpit esse ex aliqua materia. Ergo humana in Christo natura dicitur nasci.

Sed contra est quod dicit Damascenus, quod nasci est tantum hypostasis. Ergo non est naturæ.

Præterea, sicut se habet divina natura Christi ad æternam ejus generationem; ita et humana natura ad temporalem. Sed natura divina non est nata æterna generatione. Ergo nec humana temporali.

SOLUTIO. — Respondeo dicendum, quod nasci fieri quoddam est; nihil autem fit nisi ut sit; unde secundum quod alicui convenit esse, ita et convenit ei fieri. Esse autem proprie subsistentis est; unde dicitur proprie nasci et fieri. Forma au-

[1] Subdit Nicolai: « vel simpliciter animæ plena. »

[2] Dist. XIII, q. I, a. 3 ad 3.

[3] Dist. IV.

tem et natura dicitur esse ex consequenti: non enim subsistit; sed inquantum in ea suppositum subsistit, esse dicitur; unde et ex consequenti convenit ei fieri vel nasci; non quasi ipsa nascatur, sed quia per generationem accipitur. Accidentia autem non dicuntur esse nisi per accidens; unde et per accidens fieri dicuntur.

Ad primum ergo dicendum, quod est duplex pars. Est enim pars substantiæ secundum quantitatem; et hoc vel subsistit in potentia, ut in continuis : vel in actu, ut in his quæ per tactum junguntur; unde tales partes possunt dici fieri vel nasci, et præcipue quando adduntur toti præexistenti; secus autem esset, si generarentur generatione totius: quia tunc totum diceretur fieri, et non ipsa. Sunt etiam partes substantiæ, in quas dividitur totum secundum rationem, sicut materia et forma : et hujusmodi, cum non subsistant neque in actu neque in potentia, non dicuntur per se fieri; nisi forte forma sit subsistens, sicut est anima, quæ dicitur fieri per creationem, præter factionem qua fit compositum per generationem. Natura autem humana, quæ ut pars significatur, non est nata subsistere, cum non possit in rerum natura esse nisi in atomo, idest in suo supposito; et ideo ipsa non potest dici nasci.

Ad secundum dicendum, quod homo non significat tantum naturam, prout hic loquimur, sicut patet ex dictis [1]; et ideo non sequitur ratio. Non enim natura intendit naturam producere nisi in supposito; et ideo non intendit generare humanitatem, sed hominem.

Ad tertium dicendum, quod sicut esse suppositi est, ita et agere: et ideo sicut naturæ est generare, non quasi ipsa generet, sed quia virtute ejus fit generatio; ita non est ipsius generari, quasi ipsa generetur, sed quia per generationem accipitur.

Ad quartum dicendum, quod sicut Christus dicitur homo ratione humanæ naturæ, et tamen humana natura non est homo; ita etiam dicitur nasci ratione humanæ naturæ quam accepit a Virgine, et tamen ipsa humana natura non generatur: sicut enim dicit Dionysius, II cap. *De div. nom.*, non oportet quod eodem modo causa et causatum recipiant prædicationem alicujus generis vel speciei; sicut calor est quo aliquis dicitur calidus; et tamen ipse non est calidus, sed calor.

Ad quintum dicendum, quod cum esse non sit naturæ sed suppositi, humana natura proprie non cœpit esse, sed Christus cœpit esse in humana natura; et sic per consequens natura cœpit esse.

ARTICULUS III.

Utrum divina natura in Christo nata sit de Virgine.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod natura divina in Christo sit nata de Virgine. Filius enim Dei non dicitur natus de Virgine, nisi inquantum est incarnatus. Sed natura divina dicitur incarnata, ut supra [2] dictum est. Ergo ipsa debet dici nata de Virgine.

2. Præterea, quidquid in recto prædicatur de Petro, dicitur nasci ipso nato : sequitur enim : Petrus est natus : ergo homo, ergo animal, ergo substantia. Sed natura divina in recto prædicatur de Filio Dei. Ergo cum Filius Dei sit natus de Virgine, etiam divina natura debet dici nata de Virgine.

3. Præterea, in Filio Dei non est accipere nisi essentiam et proprietatem. Sed absurdum esset dicere, quod ratione proprietatis tantum dicatur natus de Virgine: quia proprietas illa relatio est secundum quam ad Patrem, qui generat sine matre, refertur. Ergo est natus ratione divinæ naturæ; et sic idem quod prius.

4. Præterea, Bernardus dicit, *Hom.* II *sup. Missus est*, § 9, col. 597, t. 2, quod in incarnatione est fortitudo infirmata. Sed infirmari magis est remotum a natura divina quam nasci. Ergo etiam potest dici nasci.

Sed contra, natura divina magis convenit cum generatione Christi æterna quam cum temporali. Sed ipsa non est nata generatione [3] æterna, ut in I lib [4]. dictum est. Ergo multo minus est nata generatione temporali.

Præterea, humana natura non proprie dicitur nasci generatione humana. Ergo multo minus natura divina.

[1] Dist. v, q. I. art. 3.
[2] Dist. v, q. II, a. 2 ad 4.
[3] Al. : « de generatione. »
[4] Dist. v, q. II, art. 3 ad 2 et 3.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod natura humana quamvis non dicatur proprie nasci in Christo de Virgine, eo quod nasci non est naturæ sed hypostasis ; tamen consequenter ad generationem se habet, quia est per generationem accepta. Divina autem natura non est a Christo per temporalem generationem accepta ; unde nullo modo debet dici nata de Virgine, nec per se, nec per consequens, si natura proprie accipiatur, secundum quod pro essentia supponit. Tamen quia aliquando proprie trahitur ad supponendum pro persona, sicut in I libro [1] dictum est ; ideo etiam aliquando invenitur quod natura divina sit nata, sicut patet in *Littera;* unde exponendum est sicut Magister exponit.

Ad primum ergo dicendum, quod Filius Dei univit sibi humanam naturam, et in se : quia unio terminata est ad personam. Non autem ita est de divina natura, ut patet ex dictis supra ; unde non est simile.

Ad secundum dicendum, quod natura divina non habet inquantum est natura, quod prædicetur in recto de persona Filii Dei, sed ratione simplicitatis divinæ, quæ non permittit aliquam realem diversitatem in ipso ; sed differentia est in modo significandi, qui facit quod aliquid de persona dicatur quod de natura dici non potest.

Ad tertium dicendum, quod in Filio Dei non solum est accipere naturam et proprietatem, sed etiam hypostasim, sive personam ; quamvis unum illorum ab altero secundum rem non differat ; et ratione hypostasis dicitur Filius incarnatus, inquantum sibi carnem sociavit in unitate personæ.

Ad quartum dicendum, quod fortitudo dicitur infirmata, id est infirmitatem assumpsisse ; et ideo impropria est locutio, nec ad consequentiam trahenda.

ARTICULUS IV.

Utrum ponendæ sint duæ nativitates Christi vel una [2].

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod non sint ponendæ duæ Christi nativitates. Nasci enim non est naturæ, sed personæ. Sed in Christo est tantum una persona. Ergo et una nativitas.

2. Præterea, cum nativitas sit generatio quædam, per nativitatem aliquis ad esse tendit. Sed in Christo est tantum unum esse. Ergo tantum una nativitas.

3. Præterea, ea quæ non sunt unius rationis, non debent connumerari, sicut canis cælestis et terrestris non dicuntur duo canes. Sed generatio Christi temporalis et æterna non sunt unius rationis. Ergo non debent dici duæ nativitates.

Sed contra, nullus dicitur filius alicujus nisi ratione alicujus nativitatis. Sed Christus dicitur Filius [3] Patris, et etiam matris. Ergo utrumque est secundum aliquam nativitatem, et non secundum eamdem ; ergo in Christo sunt duæ nativitates.

QUÆSTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod Christus non debet dici bis natus. Ratione enim ejus quod advenit alicui post completum esse, non dicitur aliquis natus : sicut homo non dicitur nasci, quamvis capillus per aliquam nativitatem adveniat. Sed humanitas Christi advenit Filio Dei post completum esse. Ergo propter hoc non debet dici ipse natus, quod humanam naturam acceperit.

2. Præterea, hoc adverbium « bis » importat successionem actuum. Sed generationi æternæ non succedit temporalis : quia æterna semper est ; unde est simul cum temporali. Ergo ratione duplicis nativitatis non debet dici bis natus.

3. Præterea, hoc adverbium « bis » importat interruptionem ; unde qui tota die loquitur, non dicitur bis loqui. Sed æterna generatio non habet interruptionem. Ergo ratione ejus non debet dici bis natus.

Sed contra, hoc adverbium « bis » numerat actum cui adjungitur. Sed duplex est Christi nativitas. Ergo secundum eas debet dici bis natus.

Solutio I. — Respondeo dicendum, ad primam quæstionem, quod Christus processit a Patre æternaliter, et a matre temporaliter ; et utraque processio habet rationem nativitatis. Secundum enim processionem æternam Filius est de substantia Patris, et exit ab eo in personam distin-

[1] Dist. v.
[2] III p. *Summ. theol.*, q. XXXV, a. 2.

[3] Al. : « Dei Filius. »

ctam; et tamen est conjunctus Patri propter indivisionem substantiæ, quia Verbum apud Deum est; unde patet quod salvantur suo modo tria illa quæ dicebantur supra [1], esse de ratione nativitatis; et propter hoc dicitur oriri, et gigni, et nasci. Sed processio ejus temporalis, qua procedit a matre, habet nativitatis rationem, sicut cujuslibet alterius qui ex sua matre nascitur. Unde sicut duæ sunt ejus processiones, ut dictum est in I libro[2], ita etiam sunt duæ nativitates.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis nasci sit personæ, est tamen ejus ratione naturæ; unde secundum duas naturas quas per generationem accepit, habet duas nativitates.

Ad secundum dicendum, quod quamvis in Christo sit unum esse, tamen secundum illud habet respectum ad duas naturas, ut supra [3] dictum est: et ita nativitas est duplex secundum duplicem respectum qui acquiritur personæ ad duas naturas acceptas per generationem.

Ad tertium dicendum, quod quamvis non sit una ratio per univocationem æternæ et temporalis nativitatis, est tamen una per analogiam.

Solutio II. — Ad secundam quæstionem dicendum, quod « bis, » cum sit adverbium, ponit numerum circa actum. Cum autem motus et actus numerentur tripliciter: scilicet ex subjecto, quia est alius et alius agens; et ex terminis, quia est aliud et aliud quod agitur; et ex mensura actus, quia nunc et tunc agit: hoc adverbium « bis » non importat numerum, nisi qui causatur ex diversa mensura; unde non dicitur bis lectum esse, si duo legant, nec si duo libri simul legantur; sed quando diversis horis legitur. Quia autem in his quæ aguntur in tempore non est alia mensura nisi tempus, et hoc non est aliud et aliud, nisi quando discontinuatur; ideo bis dicitur factum esse, quando aliquid cum interruptione factum est. Æternitas autem et tempus sunt diversæ mensuræ secundum diversam naturam, et non per discontinuationem: unde quod fit in æternitate et tempore, potest dici bis factum esse; quamvis id quod æternum est, non interrumpatur nec cesset.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis humana natura adveniat Filio Dei post esse completum, tamen Filius Dei totus subsistit in utraque natura: non autem ita est de toto homine ad capillum; et ideo ratio non procedit.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de his quæ aguntur in tempore.

Et similiter ad tertium; et ideo non sunt ad propositum.

ARTICULUS V.

Utrum in Christo sint duæ filiationes [4].

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur, quod in Christo sint duæ filiationes. Multiplicata enim causa, multiplicatur effectus. Sed nativitas est causa filiationis. Ergo cum in Christo sint duæ nativitates, erunt in ipso duæ filiationes.

2. Præterea, relativa sunt quorum esse est ad aliud se habere. Sed esse filiationis æternæ non est ad matrem Christi se habere. Ergo per eam non refertur ad matrem. Sed aliqua filiatione refertur ad matrem. Ergo in Christo sunt duæ filiationes.

3. Præterea, relativa posita se ponunt, et interempta se interimunt. Sed maternitate interempta a Virgine, non interimitur filiatio æterna. Ergo oportet ponere aliam filiationem, quæ ponatur posita maternitate, et interimatur ea remota.

4. Præterea, motus diversificatur per terminos. Sed sicut motus habet speciem a terminis, ita relatio. Ergo cum Christus sit filius Patris et matris, oportet quod alia filiatione ad utrumque referatur.

5. Præterea, Philosophus in V *Metaph.*, text. 20, probat, quod scientia non refertur ad scientem: quia cum referatur ad scibile, et hoc sit suum esse inquantum ad aliquid est, oporteret, si diceretur ad scientem, quod haberet duplex esse. Si ergo filiatione refertur Christus ad Patrem et matrem, oportet quod sint duæ filiationes secundum esse.

6. Præterea, sicut supra [5] Magister dixit, Pater posset carnem assumere. Sed si de Virgine carnem assumpsisset, Filius Virginis diceretur. Non autem referretur ad Virginem filiatione æterna, quia eam

[1] Art. 1.
[2] Dist. XIV, q. I, a. 2.
[3] Dist. VI, q. II, a. 2.

[4] III. p. *Summ. theol.*, q. XXXV, a. 5.
[5] Dist. I.

non habet. Ergo filiatione temporali. Ergo eadem ratione oportet in Christo ponere filiationem temporalem.

Sed contra, filiatio est proprietas personalis. Sed in Christo est tantum una persona. Ergo tantum una filiatio.

Præterea, sicut Christus est Filius Patris et matris, ita quilibet alius homo. Sed non alia filiatione refertur homo ad patrem et matrem. Ergo nec in Christo sunt duæ filiationes.

Præterea, duo accidentia ejusdem rationis non possunt esse in eodem subjecto : unde eadem paternitate homo refertur ad multos filios. Sed suppositum filiationis in Christo est unum tantum. Ergo in eo non possunt esse plures filiationes, sed una tantum.

Præterea, quodlibet continuum est majus omnibus suis partibus. Sed in quolibet continuo sunt infinitæ partes in potentia. Ergo ad hoc quod aliquid referatur ad diversa per diversas relationes, oportet quod sint infinitæ relationes in aliquo continuo, quod est inconveniens ; et iterum quod in quolibet continuo sint tot æqualitates quot rebus æquale est.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod, sicut in I lib. [1] dictum est, relatio non habet ex hoc quod ad alterum dicitur, quod sit aliquid in rerum natura ; sed hoc habet ex eo quod relationem causat, quod est in re quæ ad alterum dicitur. Et quia ex eo res habet unitatem et multitudinem ex quo habet esse ; ideo secundum id in quo relatio fundatur, judicandum de ea est, utrum sit secundum rem una, vel plures. Sunt ergo quædam relationes quæ fundantur super quantitatem, sicut æqualitas, quæ fundatur super unum in quantitate ; et cum unitas quantitatis non sit nisi una in re una, inde est quod per unam æqualitatem est res æqualis omnibus quibus dicitur æqualis. Aliæ vero relationes fundantur super actionem et passionem : et in istis considerandum est, quod una passio respondet duabus actionibus, quando neutrum agens sufficit per se ad actionem complendam, sicut est in eo qui una nativitate nascitur ex patre et matre ; unde in patre et matre sunt duæ relationes secundum rem, sicut et duæ actiones ; sed in nato est una relatio secundum rem, secundum quam refertur ad patrem et ad matrem, sicut et passio una. Item considerandum est quod quædam relationes non innascuntur ex actionibus secundum quod sunt in actu, sed magis secundum quod fuerunt ; sicut aliquis dicitur pater postquam ex actione est effectus consecutus : et tales relationes fundantur super id quod in agente ex actione relinquitur, sive sit dispositio, sive habitus, sive aliquod jus aut potestas, vel quidquid aliud est hujusmodi. Sed quia hoc quod relinquitur ex actionibus unius speciei, non potest esse nisi unum ; inde est quod tales relationes etiam secundum rem non multiplicantur secundum diversas actiones, sed magis sunt unum secundum id quod ex actione relinquitur : et propter hoc non sunt diversæ relationes secundum rem in patre uno qui generat plures filios, nec in magistro uno qui docet plures discipulos. Si autem sint plures actiones secundum speciem, causant etiam plures relationes specie differentes. Unde cum Christus non per unam generationem passivam se habeat ad generationem activam Patris et ad generationem activam matris, sed per aliam et aliam ; et hæ duæ generationes non sint unius generis, nedum unius speciei : nihil, ut videtur impediret quin in Christo possent esse duæ filiationes secundum rem differentes, nisi immediatum subjectum filiationis esset suppositum ; quod quidem, secundum secundam opinionem, non est nisi suppositum æternum in Christo. Et quia ex nullo temporali advenit rei æternæ aliqua realis relatio, sed rationis tantum ; ideo filiatio quæ consequitur Christum ex generatione temporali, non est realis, sed rationis tantum ; et tamen realiter filius est ; sicut et Deus realiter Dominus ex hoc est quod creatura realiter refertur ad ipsum. Unde concedo, quod in Christo non est nisi una filiatio realis, qua refertur ad Patrem, et respectus quidam rationis quo refertur ad matrem. Tamen prima opinio, quæ ponit duo supposita, posset ponere duas filiationes ; nec tamen poneret duos filios masculine, sed duo filia neutraliter, si latine diceretur.

Ad primum ergo dicendum, quod nativitas temporalis sive generatio passiva Christi est quædam passio [2] quæ secundum rem fundatur in humana natura ; et ex hoc nominatur natus, sicut et homo :

[1] Dist. xxvi, q. ii, a. 2.

[2] Parm. : « relatio. »

sed filiationis suppositum [1] non potest esse natura, cum sit ejus quod habet complementum speciei, ut supra dictum est; et ideo duæ nativitates causant duas filiationes; sed unam secundum rem, et alteram [2] secundum rationem tantum.

Ad secundum dicendum, quod Philosophus non accepit esse secundum quod dicitur actus entis, sic enim relatio non habet esse ex eo ad quod dicitur, sed ex subjecto, sicut omnia alia accidentia, sed accipit esse pro quidditate, vel ratione, quam significat definitio. Ratio autem relationis est ex respectu ad alterum. Unde ex hoc quod Filius Dei refertur ad matrem, non oportet quod habeat aliam filiationem secundum rem, sed alium respectum relationis.

Ad tertium dicendum, quod maternitas posita ponit alium respectum in Christo, et remota removet illum respectum; sed non oportet quod ponat aliam filiationem realem.

Ad quartum dicendum, quod omnis motus est aliquid secundum rem, non autem omnis relatio. Ergo quamvis ex terminis multiplicentur respectus relationis, non tamen oportet quod multiplicentur relationes secundum rem, sicut motus multiplicantur secundum rem ex diversitate terminorum.

Ad quintum dicendum, quod respectus scientiæ ad scientem et ad scibile, non est unius rationis; sed respectus ejus ad scientem inest ei ex hoc quod est accidens; respectus autem ejus ad scibile inest ei ex hoc quod est scientia; unde si referretur, inquantum est scientia, ad utrumque, oportet quod essent respectus diversi secundum speciem. Sed respectus filii ad patrem et ad matrem est ad terminos unius rationis; unde non oportet quod sit diversa relatio secundum speciem, neque secundum rem.

Ad sextum dicendum, quod si Pater carnem assumpsisset de Virgine, esset filius Virginis, non quidem per aliquam realem filiationem, cujus suppositum æternum subjectum esset, sed per respectum rationis tantum.

EXPOSITIO TEXTUS.

« Hoc est Deum [3] nasci de Virgine, scilicet hominem assumere. » Verum est, si humana natura dicatur homo; et si assumere dicatur ad se sumere, vel in se, quod divinæ naturæ non convenit.

DISTINCTIO IX.

De adoratione humanitatis Christi : an eadem sit adoratio humanitati et divinitati exhibenda.

Præterea investigari oportet, utrum caro Christi et anima una eademque cum Verbo debeant adoratione adorari, illa scilicet quæ latria dicitur. Si enim animæ vel carni Christi exhibetur latria, quæ intelligitur servitus sive cultus soli Creatori debitus: cum anima Christi vel caro creatura tantum sit, creaturæ exhibetur quod soli Creatori debetur; quod facienti in idololatriam deputatur. Ideoque quibusdam videtur non illa adoratione quæ latria est carnem Christi vel animam esse adorandam, sed ea quæ dulia est; cujus duas species vel modos esse dicunt. Est enim cujusdam modi dulia quæ creaturæ cuilibet exhiberi potest; et est quædam soli humanitati exhibenda, non alii creaturæ: quia Christi humanitas super omnem creaturam est veneranda et diligenda : non tamen adeo ut cultus Divinitati debitus ei exhibeatur : qui cultus in dilectione et sacrificii exhibitione atque reverentia consistit, qui latine dicitur pietas, græce autem theosebia, id est Dei cultus, vel eusebia, id est bonus cultus [4].

Aliis autem placet Christi humanitatem una adoratione cum Verbo esse adorandam, non propter se, sed propter illum cujus est scabellum, cui est unita. Nec ipsa humanitas sola vel nuda, sed cum Verbo cui est unita, nec propter se, sed propter illum est adoranda; nec qui hoc facit, idololatriæ reus judicari potest; quia nec soli creaturæ, nec propter ipsam, sed creatori cum humanitate et in humanitate sua servit. De hoc Joannes Damascenus ita ait, *De fide orthod.*, lib. III, cap. VIII, col. 1014, t. 1 : « Duæ sunt naturæ Christi, ratione et modo differentes,

[1] Parm. : « subjectum. »
[2] Parm. : « aliam. »
[3] Al. : « enim. »
[4] In textu Magistri ex his quæ sequuntur, specialis instituitur paragraphus cum hoc titulo : « Aliorum sententia, qui unam adorationem utrique exhibendam tradunt.»

unitæ vero secundum hypostasim. Unus igitur Christus est Deus perfectus et homo perfectus quem adoramus cum Patre et Spiritu sancto una adoratione cum incontaminata ejus carne, non inadorabilem carnem dicentes; adoratur enim in una Verbi hypostasi quæ hypostasis generata est; non creaturæ venerationem [1] præbentes: non enim ut nudam carnem adoramus, sed ut unitam Deitati, in unam hypostasim Dei Verbi duabus reductis naturis. Timeo carbonem tangere, propter ligno copulatum ignem; adoro Christi Dei mei simul utramque naturam, propter carni unitam Divinitatem: non enim quartam appono personam in Trinitate, sed unam personam confiteor [2] Verbi et carnis ejus. » Hic verbis insinuari videtur, Christi humanitatem una adoratione cum Verbo esse adorandam. De hoc etiam Augustinus ex sermone Domini, ubi dicit: *Non turbetur cor vestrum*, ita dicit, *Serm.* CCXLVI [3], § 5, col. 2200, t. 5: « Dicunt hæretici, Filium non natura esse Deum, sed creatum. Quibus respondendum est, quia si Filius non est Deus natura, sed creatura: nec colendus est omnino, nec ut Deus adorandus, dicente Apostolo, Rom., I, 25: *Coluerunt et servierunt potius creaturæ quam Creatori.* Sed illi adhuc replicabunt, et dicent: Quid est quod carnem ejus, quam creaturam esse non negas, simul cum Divinitate adoras, et ei non minus quam Divinitati deservis? Ego dominicam carnem, immo perfectam in Christo humanitatem, ideo adoro, quod a Divinitate suscepta, et Deitati unita est; ut non alium et alium, sed unum eumdemque Deum et hominem, Dei Filium esse confitear. Denique si hominem separaveris a Deo, illi nunquam credo nec servio; velut si quis purpuram vel diadema regale jacens inveniat, numquid ea conabitur adorare? Cum vero ea rex fuerit indutus, periculum mortis incurrit, si ea cum Rege adorare quis contempserit. Ita etiam in Christo Domino humanitatem non solam vel nudam, sed Divinitati unitam, scilicet Filium unum Deum verum et hominem verum, si quis adorare contempserit, æternaliter morietur. » Item *Super psalm.* XCVIII, ubi dicit: « *Adorate scabellum pedum ejus quoniam sanctum est*, col. 1264, t. 4: « Sciendum [4] est, quia in Christo terra est, idest caro, quæ sine impietate adoratur. Suscepit enim de terra terram, quia caro de terra est; et de carne Mariæ carnem accepit. Hæc sine impietate, a Verbo Dei assumpta, adoratur a nobis: quia carnem ejus nemo manducat, nisi prius adoret; sed qui adorat, non terram intuetur, sed potius illum cujus scabellum est, propter quem adorat. » His auctoritatibus præmissæ investigationis absolutio explicatur.

DIVISIO TEXTUS.

Postquam Magister determinavit quid conveniat naturæ divinæ ex unione ad humanam, hic determinat quid conveniat humanæ ex unione ad divinam, quod scilicet adoratur adoratione latriæ. Dividitur autem hæc pars in duas partes: in prima movet quæstionem; in secunda determinat eam, ibi: « Ideo quibusdam videtur non illa adoratione quæ latria dicitur, carnem Christi vel animam esse adorandam. » Et hæc dividitur in duas partes secundum quod duas opiniones ponit; secunda incipit ibi: « Aliis autem placet Christi humanitatem una adoratione cum Verbo esse adorandam. » Et hæc dividitur in tres: in prima ponit solutionem; in secunda respondet ad objectionem factam in contrarium, ibi: « Nec qui hoc facit [5], idololatriæ reus judicari potest; » in tertia confirmat solutionem, ibi: « De hoc Joannes Damascenus ita ait. »

QUÆSTIO I.

Hic est duplex quæstio. Primo enim quæritur de latria. Secundo de dulia.

Circa primum quæruntur tria: 1° quid sit latria; 2° cui debetur; et habito quod soli Deo, quæritur: 3° qualiter sit ei exhibenda.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum latria sit virtus, vel donum [6].

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod latria non sit virtus. Omnis enim virtus in libera voluntate consistit. Sed servitus libertati opponitur. Cum ergo latria sit servitus, ut dicitur in *Littera*, videtur quod non sit virtus.

2. Præterea, omnis virtus consistit principaliter in actu voluntatis. Sed latria consistit in actu exteriori, scilicet in exhi-

[1] Nicolai addit: « Dei. »
[2] Nicolai addit: « scilicet. »
[3] In appendice.
[4] Plenius et paulo aliter in Aug. textu.
[5] Al.: « contra hoc facit. »
[6] II. II. *Summ. theol.*, q. LXXXI, a. 2, 3, 4 et 5.

bitione sacrificiorum. Ergo videtur quod non sit virtus.

3. Præterea, ad latriam pertinet reverentiam Deo exhibere. Hoc autem ad donum timoris pertinet. Ergo latria est donum, et non virtus.

4. Præterea, latria dicitur alio nomine pietas, ut habetur ex *Littera*. Sed pietas est donum. Ergo latria non est virtus, sed donum.

Sed contra, laudabile, secundum Philosophum, I *Ethic.*, cap. XVI, est proprium virtutis. Sed actus latriæ est maxime laudabilis. Ergo latria est virtus.

Præterea, omnis actus qui cadit in præcepto legis, est actus virtutis : quia intentio legislatoris est inducere hominem ad virtutem, ut dicitur II *Ethic.*, cap. I. Sed actus latriæ præcipitur per primum mandatum. Ergo latria est virtus.

QUÆSTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod sit virtus generalis. Augustinus enim dicit, X *De civ. Dei*, cap. VI, col. 283, t. 7 : Verum sacrificium est omne opus quod geritur, ut sancta societate Deo jungamur[1]. Sed hujusmodi est omne opus virtutis. Ergo omne opus virtutis est verum sacrificium. Sed sacrificium Deo offerre proprie pertinet ad latriam. Ergo ad ipsam pertinent omnes actus virtutum; et sic ipsa est virtus generalis.

2. Præterea, per omne opus virtutis Deo servitur, Luc., XVII, 10 : *Sic et vos, cum feceritis omnia quæ præcepta sunt vobis, dicite : Servi inutiles sumus.* Sed latria est servitus Deo debita. Ergo omne opus virtutum pertinet ad latriam; et sic idem quod prius.

3. Præterea, quicumque facit aliquid ad gloriam alicujus, exhibet ei reverentiam. Sed Apostolus, I *Corinth.*, X, docet omnia in gloriam Dei facere. Ergo per omnia opera virtutis recte facta exhibetur Deo reverentia. Sed reverentiam Deo exhibere pertinet ad latriam. Ergo ipsa est virtus generalis.

Sed contra, virtus generalis non præcipitur speciali legis præcepto, sed tota lege, sicut patet de justitia legali. Sed latria præcipitur speciali præcepto, scilicet per primum primæ tabulæ. Ergo est virtus specialis.

Præterea, vitio speciali opponitur virtus specialis ; unde Philosophus, V *Ethic.*, cap. IV, probat justitiam esse specialem virtutem propter hoc quod ei opponitur avaritia, quæ est speciale vitium. Sed latriæ opponitur speciale vitium, scilicet idololatria. Ergo est specialis virtus.

QUÆSTIUNCULA III.

Ulterius 1. Videtur quod sit virtus theologica. Augustinus enim dicit in *Enchir.*, cap. II et III, col. 232, t. 6 : Si quæratur quomodo colitur Deus, respondetur, fide, spe, et caritate. Sed latria dicitur cultus Dei, ut ex *Littera* habetur. Ergo latria est fides, spes, et caritas ; quæ sunt virtutes theologicæ.

2. Præterea, virtus theologica est quæ habet Deum pro objecto, sicut fides qua creditur Deus ; et sic de aliis. Sed latria habet Deum pro objecto, quia ea colitur. Ergo latria est virtus theologica.

3. Præterea, omnis virtus cardinalis tenet medium inter superfluum et diminutum. Sed latria non est hujusmodi ; quia Deus non potest nimis coli. Ergo latria non est virtus cardinalis, sed theologica.

Sed contra, nulla virtus theologica habet actum exteriorem. Sed latriæ actus est sacrificium offerre, qui est actus exterior. Ergo non est virtus theologica.

QUÆSTIUNCULA IV.

Ulterius. 1. Quæritur, ad quam virtutem cardinalium reducatur ; et videtur quod non ad justitiam, de qua magis videtur. Justitia enim secundum quod est specialis virtus una de quatuor cardinalibus, consistit, secundum Philosophum, V *Ethic.*, cap. V, in communicatione activæ vitæ. Sed in præsenti vita non est nobis communicatio cum Deo : unde dicitur Danielis, cap. II, 11 : *Exceptis diis, quorum non est cum hominibus conversatio.* Ergo non potest esse species justitiæ.

2. Præterea, secundum Philosophum, V *Ethic.*, cap. VI, non est justitia proprie dicta inter dominum et servum : sicut nec alicujus ad se : quia servus quod est et quod habet, domini est : similiter nec patris ad filium, qui est quasi pars ejus. Sed nos habemus nos ad Deum sicut servi ad dominum, et filii ad pa-

[1] Migne : « quod agitur ut sancta societate inhæreamus Deo. »

trem. Ergo non est justitia nostri ad Deum; et ita latria non est pars justitiæ.

3. Præterea, justitia proprie in æqualitate consistit, sicut dicit Philosophus, V *Ethic.*, ubi sup. Sed non est possibile nos æquari Deo secundum opus nostrum. Ergo non potest esse justitia nostri ad Deum; et sic idem quod prius.

Sed contra, Tullius in *Rhetorica ad Heren.*, *de invent.*, lib. II, ponit religionem speciem justitiæ. Sed religio, secundum quod ipse accipit, est idem quod latria: quia religio, secundum eum, est quæ superiori cuidam naturæ, quam divinam vocant, cultum cæremoniamque affert. Ergo latria est species justitiæ.

Præterea, reddere debitum, actus est justitiæ. Sed latria est cultus Deo debitus; unde exhibet Deo quod ei debetur. Ergo latria est pars justitiæ.

Solutio I. — Respondeo dicendum, ad primam quæstionem, quod quando aliquid commune in multis invenitur, si in aliquo eorum secundum specialem modum inveniatur, habet etiam nomen speciale, sicut nasus curvus dicitur simus. Similiter cum obsequium diversis possit exhiberi, speciali quodam et supremo modo Deo debetur, quia in eo est suprema ratio majestatis et dominii; et ideo servitium vel obsequium quod ei debetur, speciali nomine nominatur et dicitur latria. Hoc autem nomen tripliciter sumitur: quandoque enim pro eo quod Deo in obsequium exhibetur, sicut sacrificium, genuflexiones, et hujusmodi; quandoque autem pro ipsa exhibitione; quandoque vero pro habitu quo exhibetur obsequium; et primo modo latria non est virtus, sed materia virtutis; secundo modo est actus virtutis; tertio modo est virtus; et nominatur hæc virtus quatuor nominibus: dicitur enim pietas quantum ad effectum devotionis, quod primum occurrit. Dicitur etiam theosebia, id est divinus cultus vel eusebia, id est bonus cultus, quantum ad intentionem attentam; illud enim coli dicitur cui studiose intenditur, sicut ager vel animus, vel quidquid aliud. Dicitur etiam latria, id est servitus, quantum ad opera quæ exhibentur in recognitionem dominii quod Deo competit ex jure creationis. Dicitur etiam religio quantum ad determinationem operum ad quæ homo se obligando in cultum Dei determinat. Quibus tamen nominibus una et eadem virtus nominatur secundum diversa quæ ad ipsa concurrunt.

Ad primum ergo dicendum, quod secundum Philosophum in principio *Metaph.*, cap. II, liber est qui sui causa est; unde servus dicitur qui causa alterius est, et servitium quod causa alterius agitur. Sed alterius causa agi est dupliciter: vel sicut finis, sicut servus non lucratur sibi sed domino: vel sicut moventis, sicut servus non proprio motu, sed motus sicut instrumentum domini, operatur. Servitium ergo quantum ad hoc secundum tollit libertatem voluntatis, et per consequens virtutem; sed quantum ad primum non, quia homo potest propter alterum operari quod ei debet, etiam propria voluntate; et secundum hoc latria dicitur servitus.

Ad secundum dicendum, quod quamvis virtus habeat quod sit virtus ex actu interiori, scilicet ex electione; tamen quod sit determinata virtus, habet ex actu exteriori: quia nostra electio determinatur per actum exteriorem qui elicitur, secundum quem attingit virtus proprium objectum, vel materiam, ex quo specificatur actus vel habitus; ideo virtutes quædam habent actus exteriores, non solum interiores, sicut patet de fortitudine et justitia.

Ad tertium dicendum, quod revereri, inquantum hujusmodi, est actus timoris; sed exhibere reverentiam, inquantum est Deo debitum, est proprie latriæ; unde non sequitur idem esse latriam et timoris donum; sicut etiam pugnare viriliter est actus fortitudinis, inquantum hujusmodi; sed pugnare in acie Regis inquantum miles, hoc debet ei propter feudum quod tenet ab eo; et est actus justitiæ.

Ad quartum dicendum, quod pietas, inquantum est donum, consistit in quadam benevolentia supra modum humanum ad omnes: sed pietas secundum quod hic accipitur, consistit in quadam devotione ad Deum, cui latria exhibetur; et hoc infra in tractatu de donis melius patebit.

Solutio II. — Ad secundam quæstionem dicendum, quod aliqua virtus dicitur generalis quatuor modis. Uno modo quia prædicatur de qualibet virtute, sicut justitia legalis, quæ convertitur cum virtute, et est idem subjecto, ratione differens, ut dicit Philosophus, V *Ethic.*, cap. II: et sic dicitur generalis quantum

ad suam essentiam. Secundo modo dicitur generalis, inquantum ab ea dependent aliæ virtutes participantes ejus actum; et hoc modo prudentia generalis dicitur, quia ex ea omnes aliæ virtutes morales rectitudinem electionis participant, et sic actus ejus immiscetur actibus omnium aliarum virtutum : nihilominus ipsa in se est specialis secundum quod habet specialem rationem objecti, scilicet eligibile ad opus. Tertio modo dicitur generalis, inquantum operatur circa actus omnium virtutum, ita quod omnes cedunt ei pro materia; sicut magnanimitas, quæ operatur magna in omnibus virtutibus, ut dicitur IV *Ethic.*, cap. VIII; et tamen in se specialis virtus est, quia rationem specialem objecti in omnibus attendit, scilicet dignum magno honore. Quarto dicitur aliqua virtus generalis, inquantum ad eam concurrunt diversæ virtutes, quia scilicet actus ejus præexigit actus multarum virtutum; sicut etiam ad magnanimitatem præexiguntur aliæ virtutes, quia nullus potest dignificari magnis nisi virtuosus sit. Prima ergo generalitas, est quasi universalis; secunda quasi causæ dantis esse; tertia quasi moventis per imperium; quarta quasi totius integralis comprehendentis multa. Sic ergo dicendum est, quod latria in se considerata est specialis virtus, quia habet specialem rationem objecti et actus, scilicet ut exhibeatur aliquid Deo in recognitionem servitutis, sicut feudatarius aliquid reddit domino suo in recognitionem dominii [1] : unde actum et objectum habet formaliter unum et specialem quantum ad prædictam rationem; quamvis materialiter sint multi actus et multa objecta. Potest autem dici generalis quantum ad duos ultimos modos. Potest enim uti actibus aliarum virtutum materialiter sub prædicta ratione proprii objecti; et iterum ad actum ejus præexiguntur multæ virtutes aliæ, sicut fides quæ ostendit cui exhibenda sit latria, et caritas, quæ afficit ad eum cui exhibenda est; et sic possunt multæ aliæ concurrere. Quamvis autem utatur materialiter actibus aliarum virtutum sub ratione proprii actus, tamen utitur quibusdam actibus qui non sunt proprii alicujus alterius virtutis elicitive, sicut offerre sacrificia, facere protestationes, et hujusmodi : nisi forte sicut imperantur a caritate et ostenduntur a fide, non autem eliciuntur; et isti videntur proprie actus esse latriæ.

Ad primum ergo dicendum, quod offerre sacrificia est tantum de illis quæ pertinent ad latriam elicitive ; unde hoc quod dicitur, omne opus quo Deo jungimur, esse sacrificium, est metaphorice dictum ; inquantum Deum placabilem reddit, ad quod sacrificium offertur.

Ad secundum dicendum, quod aliud est Deo servire, et aliud exhibere aliquid in recognitionem servitutis : primum enim omnis virtutis commune est; secundum autem proprium est latriæ; unde latria includit servitium in ratione sui objecti : et propter hoc per se inest ei, et a serviendo nominatur : aliis autem virtutibus accidit, et non pertinet ad proprias rationes ipsarum.

Ad tertium dicendum, quod secundum quod actus aliarum virtutum in gloriam Dei fiunt, sic materialiter assumuntur a latria, ut dictum est.

Solutio III. — Ad tertiam quæstionem dicendum, quod virtutes theologicæ dicuntur proprie illæ quæ habent Deum pro objecto et fine; unde nulla virtus theologica habet actum circa rem creatam proprie loquendo : caritas enim nihil in homine diligit nisi Deum. Objectum autem circa quod agit latria est id quod reddit Deo in recognitionem servitutis, quod non est Deus; unde non est virtus theologica, sed ad cardinales reducitur.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus dicitur coli fide, spe, et caritate, non quasi cultus eliciatur his virtutibus, sed quia dictæ virtutes ordinant ad cultum, vel etiam quia actus dictarum virtutum materialiter cedunt [2] in cultum modo prædicto.

Ad secundum dicendum, quod cum dicitur, colo vel adoro Deum, quamvis actus videatur transire in Deum sicut in objectum, transit tamen in rem aliam sicut in objectum, et in Deum sicut in finem : quia colere Deum est aliquid exhibere Deo in protestationem servitutis.

Ad tertium dicendum, quod superfluum et diminutum, inter quæ media virtus moralis, non attenditur secundum quantitatem absolutam, sed in comparatione ad rationem rectam; ut scilicet fiat aliquid, secundum quod debet quantum ad omnes circumstantias. Unde contingit

[1] Al. : « recognitione dominii. »

[2] Al. : « concedunt. »

quod quantum ad aliquam circumstantiam virtus aliqua ponit in maximo, sicut magnanimitas, quæ est circa maximos honores, et magnificentia, quæ est circa maximos sumptus. Unde et in latria superfluum est non quod Deus colatur nimis, sed quantum ad has circumstantias : exhibere cultum latriæ cui non debet cultus exhiberi, et sic est idololatria ; vel quando non debet, et sic est superstitio, quæ est religio supra modum observata.

Solutio IV. — Ad quartam quæstionem dicendum, quod secundum Philosophum, V *Ethic.*, cap. v, justitia, secundum quod est specialis virtus, consistit in bonis quibus homines sibi invicem communicant in vita ista, sicut sunt pecunia, honores, et hujusmodi, secundum quod unus alteri hujusmodi communicare potest : in quibus judex secundum legem æqualitatem constituit, ut unusquisque habeat quod sibi debetur, non plus nec minus : et in hac æqualitate consistit justitia ; unde justitia sic accepta, ut ipse dicit, non est nisi in illis qui nati sunt regulari eadem lege, et sub eodem principe esse, et æqualiter principari. Unde secundum ipsum talis justitia non est domini ad servum, nec patris ad filium : quia servus et filius res eorum sunt; unde non est ad eos justitia, sicut nec ad seipsum : tamen est ibi quidam modus justitiæ, secundum quod dominus reddit servo quod sibi debetur, vel e converso; quod appellatur justum dominatum : et hoc modo se habet ad justitiam latria, quia consistit in hoc quod reddit Deo quod sibi debetur ; unde reducitur ad justitiam non quasi species ad genus, sed sicut virtus annexa ad principalem, quæ participat modum principalis.

Et per hoc patet responsio ad duo prima, quæ secundum istam viam procedunt.

Ad tertium autem dicendum, quod prædictus modus justitiæ, qui est filii ad patrem, et hominis ad Deum, non requirit æqualitem ut exhibeatur secundum dignitatem ejus cui exhibetur, sed secundum possibilitatem reddentis; unde dicit Philosophus in VIII *Ethic.*, cap. ult., quod non in omnibus reddendum est quod est secundum dignitatem, quemadmodum in his qui ad deos et parentes honoribus : nullus enim secundum dignitatem alteri retribuit. Secundum potentiam autem famulans justus esse videtur.

ARTICULUS II.

Utrum humanitati Christi exhibenda sit latria [1].

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod humanitati Christi non sit latria exhibenda. Dicitur enim in Glossa *Super* illud *psalm.* XCVIII : *Adorate scabellum pedum ejus* : « Caro Christi non est adoranda illa adoratione latriæ, quæ soli Deo debetur. »

2. Præterea, ea quæ ad naturam pertinent in Christo distincta sunt. Sed reverentia non solum debetur personæ, sed naturæ. Cum igitur natura humana sit alia a divina, alia sibi debetur reverentia : ergo non debetur sibi latria, quæ tantum Deo debetur.

3. Præterea, sicut dictum est, latria exhibetur Deo, inquantum est ipse Dominus per creationem. Sed creare non convenit humanitati Christi. Ergo non est ei exhibenda latria.

Sed contra, « sicut [2] anima rationalis et caro unus est homo, ita Deus et homo unus est Christus. » Sed eadem reverentia exhibenda est Filio Dei et humanitati assumptæ; et sic adoranda est latria.

Præterea, hoc idem patet per auctoritates et exempla in *Littera* posita.

QUÆSTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur, quod nec imaginibus Christi sit exbibendus cultus latriæ. Exod., XX, 4 : *Non facies tibi sculptile neque ullam * similitudinem.* Ergo multo minus licet adorare imaginem Christi. * *Omnem.*

2. Præterea, de nullo alio irridentur in Scripturis idololatræ, nisi quia opera manuum suarum adoraverunt, quibus ipsi facientes meliores erant. Sed similiter imagines quas Ecclesia adorat, sunt opera manuum hominum. Ergo videtur in similem derisionem incidere.

3. Præterea, in cultu divino non sunt exhibenda nisi ea quæ per legem Dei determinantur. Sed non invenitur in sacris Scripturis institutum de imaginum ado-

[1] III p. *Summ. theol.*, q. XXV, a. 2, 3, 4 et 5.

[2] Sic in symbolo sub nomine Athanasii vulgato.

ratione. Ergo videtur nimis præsumptuosum fuisse imaginum adorationem inducere.

Sed contra, imago, inquantum hujusmodi, ducit in imaginatum. Sed imaginatum harum imaginum quas adoramus, est Christus, qui est adorandus adoratione latriæ. Ergo et imago ejus.

Præterea, Basilius [1] dicit quod honor imaginis ad prototypum refertur, id est ad principalem figuram, scilicet ad imaginatum. Ergo idem honor utrique exhibendus est, et sic idem quod prius.

QUÆSTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur, quod beatæ Virgini sit latria exhibenda. Quia Damascenus dicit, quod honor matris refertur ad filium. Si ergo filius latria est adorandus, similiter et mater.

2. Præterea, de ipsa cantatur : « Secumque faciet matrem participem Patris imperii ; » et ab omnibus dicitur domina mundi, et regina Angelorum. Sed Deo exhibetur latria, inquantum est dominus et rex. Ergo et Virgini matri oportet latriam exhiberi.

3. Præterea, Augustinus in lib. [2] *De assumptione beatæ Mariæ*, c. III, etc, col. 1144, t. 6, probatur quod corpus Virginis non est incineratum, quia est ejusdem naturæ cum corpore filii, quod ex suo sumptum est. Ergo si corpus filii est adorandum adoratione latriæ, videtur quod similiter mater.

Sed contra, beata Virgo est pura creatura. Sed latria soli Creatori debetur. Ergo ei non debetur latria.

Præterea, ipsa adorat Deum latria. Sed non est ejusdem latriam exhibere et recipere ; sicut nec creari et creare. Ergo latria non est exhibenda beatæ Virgini.

QUÆSTIUNCULA IV.

Ulterius. 1. Videtur quod non sit exhibenda cruci. Sicut enim secundum humanitatem passus est in cruce, ita secundum Divinitatem cælum est sedes ejus. Sed cælum propter hoc non est adorandum latria. Ergo multo minus crux, cum latria debeatur Christo ratione Divinitatis, non ratione humanitatis.

2. Præterea, res inanimata indignior est homine. Sed honor latriæ non est exhibendus ab homine nisi ei qui est supra hominem. Ergo crux non debet latria adorari.

3. Præterea, majorem affinitatem habet ad Christum beata Virgo quam crux ejus. Sed virgo non adoratur latria. Ergo multo minus crux.

Sed contra, reliquiæ aliorum sanctorum honorantur eodem honore quo ipsi sancti. Sed crux est de reliquiis Christi. Ergo est adoranda latria sicut Christus.

Præterea, crux est imago Christi crucifixi. Sed imago crucifixi Christi est adoranda latria. Ergo et crux.

QUÆSTIUNCULA V.

Ulterius. 1. Quæritur, utrum viris sanctis sit exhibendus honor latriæ, et videtur quod sic. Quia latria exhibetur Deo ratione Divinitatis. Sed sancti participatione dicuntur dii. Ergo eis debet latria exhiberi.

2. Præterea, imago impressa divinitus est nobilior quam quæ facta est humanitus. Sed imagines Dei quas homo fecit, adorantur latria. Ergo multo fortius viri sancti, in quibus Deus suam imaginem impressit, et reformavit.

3. Præterea, Abraham, ut legitur Gen., XVIII, tres viros, qui angeli erant, ut dicit Augustinus, lib. XVI *De civ. Dei*, cap. XXIX, col. 508, t. 7, adoravit adoratione latriæ. Ergo videtur quod et aliis sanctis latria exhiberi possit.

Sed contra est quod legitur Act., XIV, de Paulo et Barnaba, qui prohibuerunt illos qui eis sacrificare volebant : et in Esther, XIII, legitur de Mardochæo quod noluit adorare Aman, ne honorem Dei videretur transferre ad homines.

QUÆSTIUNCULA VI.

Ulterius. 1. Videtur quod sine peccato alicui creaturæ possit latria exhiberi. Legitur enim Apoc., ult., quod Joannes voluit angelum adorare, et prohibitus est ab eo. Non autem prohibuisset, si eum dulia adorare voluisset, quia hæc angelis sanctis debetur. Ergo volebat eum ado-

[1] Olim : « dicit in *Serm. contra Sabellianos et Arium*, » ubi quoddam simile ; sed expresse l. *De Spiritu Sancto*, c. XVIII, § 45.

[2] Cod. : « Augustinus. » Sed liber prædictus, licet inter opera Aug. editus et pietatem redolens, scriptus putatur ætate Caroli Magni.

rare latria : et ita hoc potest fieri sine peccato, ut videtur.

2. Præterea, opus secundum intentionem judicatur. Sed aliquis adorans angelum, qui in forma Christi apparet, habet intentionem bonam, credens ipsum esse Christum. Ergo adorando non peccat.

3. Præterea, aliquis adorat hostiam non consecratam adoratione latriæ, credens ipsam esse consecratam; et non peccat, quia ignorantia facti excusat eum; sed tamen idololatria est; quia Decretalis, extra *De celebratione missarum*, cap. « De homine, » dicit, quod sacerdos qui non consecrat, et fingit se consecrare, facit populum idololatrare. Ergo videtur quod homo possit creaturæ latriam exhibere sine peccato.

Sed contra, si aliquis hoc quod debet temporali domino in recognitionem dominii, alteri exhiberet, reus esset infidelitatis apud ipsum. Ergo multo amplius peccat, si cultum Deo debitum creaturæ impendat.

QUÆSTIUNCULA VII.

Ulterius. 1. Videtur quod si creaturæ exhibeatur, univoce dicatur cum ea quæ exhibetur Deo. Materia enim non diversificat speciem. Sed cultus exhibitus Deo et creaturæ non differt ut videtur, nisi materialiter. Ergo non differt secundum speciem, et ita dicitur univoce.

2. Præterea, beatitudo univoce dicitur, quamvis a quibusdam quæratur ubi est, scilicet in Deo, a quibusdam ubi non est, scilicet in divitiis. Igitur similiter latria dicetur univoce, sive exhibeatur cui est exhibenda, sive cui non est exhibenda.

3. Præterea, omnis cultus Deo debitus est latria. Sed idololatria est cultus Deo debitus, idolo exhibitus. Ergo est latria; et sic idem quod prius.

Sed contra, idem univoce sumptum non potest esse virtus et vitium. Sed latria quæ Deo exhibetur, est virtus; quæ autem creaturæ, est vitium. Ergo non dicitur univoce.

Præterea, Deus non univoce dicitur de Deo vero et idolo. Sed uterque movetur ex divinitate ejus cui latriam exhibet. Ergo videtur quod nec latria univoce dicatur.

SOLUTIO I. — Respondeo dicendum, ad primam quæstionem, quod duplex est modus quo aliquid honoratur : aliquid enim honoratur ratione sui, et ratione alterius. Secundum Philosophum enim in I *Ethic.*, cap. XVIII, laus et honor in hoc differunt quod laus debetur alicui propter bonitatem quam habet ex ordine ad alterum, ut quando facit actum congruentem fini; honor autem debetur alicui propter bonitatem quam habet secundum se. Unde, secundum ipsum, laus debetur homini propter actus virtutum, qui ordinantur ad felicitatem; honor autem debetur Deo et divinis; unde sicut laus non debetur nisi actui, vel agenti qui est dominus actus, quasi per electionem agens; ita etiam nec honor; quamvis etiam honor ita debeatur actui sicut laus, sed magis agenti. Ergo ratione sui honoratur illud cujus est per electionem agere, sed ratione alterius honoratur quod de ratione honorati est; unde parti hominis secundum se consideratæ non debetur honor nisi ratione alterius. Id autem cujus est agere, persona est, vel suppositum : quia actus sunt individuorum. Unde quantum ad primum modum honoris non debetur humanitati Christi honor separatim a persona divina; sed in ipsa et cum ipsa adoratur, sicut manus cum homine; et ideo secundum hoc debetur sibi honor latriæ. Quantum autem ad secundum modum honoris, qui partibus et etiam rebus inanimatis exhibetur, debetur sibi per se reverentia et honor; et ideo non debetur sibi latria, sed dulia excellens, propter singularem modum dignitatis quem habet ex unione ad Verbum. Patet ergo quod honor quo honoratur aliquid ratione sui, ad humanitatem Christi non pertinet ut per se consideratam, sed solum ut honoratur uno honore cum supposito in quo est; et sic debetur ei latria; sed honor qui debetur ei ratione alterius, pertinet ad eam etiam in se consideratam; et sic debetur ei dulia. Et quia secundum primum modum magis proprie dicitur aliquid honorari quam secundum secundum modum; ideo magis proprie dicitur quod humanitas Christi adoretur latria quam dulia, et hoc secundum secundam opinionem; sed secundum primam opinionem magis proprie diceretur, quod sit adoranda dulia, quia prima opinio ponit humanitati aliud suppositum agens præter suppositum æternum, cui debetur latria.

Ad primum ergo dicendum, quod humanitas potest considerari dupliciter. Vel prout intelligitur non conjuncta Verbo;

et sic non debetur sibi latria, sed hæc consideratio est in intellectu tantum. Vel prout intelligitur unita Verbo; et sic potest honorari honore uno cum Verbo, et sic debetur ei latria; vel alio, et sic debetur ei dulia : et sic loquitur prædicta Glossa.

Ad secundum dicendum, quod honor non debetur alicui ratione sui, nisi personæ; unde ratio procedit ex falsis.

Ad tertium dicendum, quod quamvis creare non sit humanitatis Christi, est tamen personæ Verbi, cum qua simul adoratur.

Solutio II. — Ad secundam quæstionem dicendum, quod imago potest dupliciter considerari, vel secundum quod est res quædam, et sic nullus honor ei debetur, sicut nec alii lapidi vel ligno; vel secundum quod est imago. Et quia idem motus est in imaginem inquantum est imago, et in imaginatum; ideo unus honor debetur imagini et ei cujus est imago; et ideo cum Christus adoretur latria, similiter et ejus imago.

Ad primum ergo dicendum, quod ante incarnationem Christi, cum Deus incorporeus esset, non poterat ei imago poni, sicut dicitur Isai., xl; et ideo prohibitum est in veteri lege ne imagines fierent ad adorandum; et præcipue quia proni erant ad idololatriam ex hoc quod totus mundus idolatriæ insistebat. Sed postquam Deus factus est homo, potest habere imaginem, cum habeat ratione humanitatis assumptæ, quæ simul cum eo adoratur, figuram corporalem; et ideo permissum est nova lege imagines fieri.

Ad secundum dicendum, quod idololatræ credebant in ipsis imaginibus aliquod numen esse, quod ex vi syllabarum ipsis imaginibus acquireretur, sub quibus fiebant imagines; sicut Hermes dixit, quod datum hominibus erat facere deos, ut Augustinus narrat in lib. VIII *De civ. Dei*, c. xxiii, col. 247, t. 7. Unde deserviebant imaginibus non solum ut imaginibus, sed ut rebus, et præterea non solum ut imaginibus Dei, sed ut imaginibus creaturarum, solis aut lunæ. Unde patet quod non est simile.

Ad tertium dicendum, quod Apostoli multa tradiderunt quæ scripta non sunt in canone, inter quæ unum est de usu imaginum; unde Damascenus [1] dicit, *De fid. orth.*, lib. IV, cap. xvi, col. 1174, t. 1, quod Lucas depinxit imaginem Christi et beatæ Virginis, et Christus suam imaginem Abagaro [2] Regi direxit, ut dicitur in ecclesiastica historia [3]. Fuit autem triplex ratio institutionis imaginum in Ecclesia. Primo ad instructionem rudium, qui eis quasi quibusdam libris edocentur. Secundo ut incarnationis mysterium et sanctorum exempla magis in memoria essent, dum quotidie oculis repræsentantur. Tertio ad excitandum devotionis affectum qui ex visis efficacius incitatur quam ex auditis.

Solutio III. — Ad tertiam quæstionem dicendum, quod cum beata Virgo sit per se quædam persona agens, ei debetur honor per se; unde alia adoratione adoratur quam filius ejus; unde non potest adorari latria, sed dulia. Quia tamen non solum honoratur ratione sui, sed etiam ratione filii, ut mater Dei; ideo inquantum pertinet ad Christum, honoratur hyperdulia.

Ad primum dicendum, quod honor matris refertur ad filium, non sicut ad subjectum, scilicet ut sit unus motus in matrem et in filium, sicut est in imaginibus, sed refertur in filium sicut in finem, quia propter filium mater honoratur.

Ad secundum dicendum, quod Deus est Dominus et Rex quasi Creator, sed Virgo non est creatrix, sed quasi Creatoris mater; unde non oportet quod latria adoretur.

Ad tertium dicendum, quod incorruptio quæ opponitur incinerationi, debetur Christo etiam ratione carnis quam assumpsit de Virgine, non autem latria; et ideo non est similis ratio.

Solutio IV. — Ad quartam quæstionem dicendum, quod crux Christi, etiam ipsa in qua Christus pependit, potest dupliciter considerari; vel inquantum crucifixi imago, et sic adoratur eadem adoratione sicut crucifixus, scilicet latria; unde eam alloquimur sicut crucifixum, dicentes :

[1] Damascenus, in dicto loco, non meminit imaginum a D. Luca depictarum, sed solummodo imaginis Christi Abagaro regi directæ.

[2] Nomen commune regulis quibusdam Edessæ in Mesopotamia et aliarum civitatum vel congregationum populi in regione illa. Abgaro autem isto non solum imaginem suam divinitus depictam, sed etiam litteras Christus direxerat. Id negant Natalis Alexander et Dupinius cum multis; pro vero tamen tuentur Tillemontius et alii.

[3] Evagrius, antiquissimus scriptor, l. IV *Histor.*, c. xxvii, hujus imaginis meminit; item Eusebius Pamph. in l. VII.

« O crux ave spes unica : » vel inquantum est res quædam, et sic cum non pertineat ad personam Verbi sicut pars ejus, non potest eadem adoratione adorari cum Verbo, sed adoratur inquantum est res quædam Christi ratione ipsius, hyperdulia; sed aliæ cruces non adorantur nisi ut imago ; et ideo adorantur tantum latria.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis cælum sit sedes Dei, non tamen unitum est Deo in persona, sicut caro Christi ; unde cælum nec latria nec hyperdulia honoratur, nec etiam dulia, cum non sit res viva; sed humanitas Christi vel latria vel hyperdulia adoratur, et similiter ea quæ ad humanitatem Christi referuntur, ut crux, et vestis et hujusmodi.

Ad secundum dicendum, quod crux, inquantum est res quædam in se considerata, est indignior homine, nec ratione sui adoratur ; sed ratione alterius qui in ea crucifixus est.

Ad tertium dicendum, quod si consideretur honor qui exhibetur cruci inquantum est res quædam, ratione Christi non est tantus quantus ille qui exhibetur Virgini ; sed cruci exhibetur quidam honor, inquantum est imago, qui non exhibetur matri.

Solutio V. — Ad quintam quæstionem dicendum, quod Deus est principium et finis omnium ; et inquantum est principium, adoramus eum latria : inquantum vero finis ultimus, fruimur eo. In redeundo autem ad ipsum juvamur per alias creaturas rationales, scilicet angelos et homines ; et ideo, quamvis solo Deo fruendum sit, tamen possumus frui homine in Deo, sicut dicit Apostolus, Rom., xv, et Augustinus, *De doctrina christ.* lib. I, cap. xxxii, etc., col. 32, t. 3. Sed in exeundo ab ipso sicut a principio creante, non juvamur per aliquam creaturam, quia immediate creavit nos ; et ideo honor latriæ est sibi soli exhibendus, non alicui in ipso, quantumcumque sit in participatione suæ bonitatis, nisi honoretur uno honore cum eo, sicut caro Christi, et imagines.

Ad primum ergo dicendum, quod viri sancti per participationem illam non efficiuntur primum principium nostri esse ; et ideo non debetur eis latria.

Ad secundum dicendum, quod homines sunt imagines Dei per participationem suæ bonitatis, facientem expressam similitudinem, et hoc dat rei bonitatem in se ; et ideo ratione hujus est res ipsa secundum se honoranda. Sed imagines pictæ non sunt imagines per similitudinem in natura, sed per institutionem ad significandum ; unde et ex hoc non acquiritur eis nisi honor relatus ad alterum.

Ad tertium dicendum, quod angeli illi non apparuerunt Abrahæ in propria natura, sed in quibusdam corporibus quasi imaginibus assumptis ; unde inquantum erant imagines repræsentantes Trinitatem, poterant adorari latria ; non autem inquantum repræsentabant angelos ipsos.

Solutio VI. — Ad sextam quæstionem dicendum, quod cum creaturæ non sit exhibenda latria, si exhibetur ei, est exhiberi eam cui non est exhibenda : et hoc facit vitium contrarium latriæ sicut superfluum medio : unde sine peccato fieri non potest.

Ad primum ergo dicendum, quod Joannes volebat adorare angelum dulia, sed prohibitus fuit propter tria. Primo ad ostendendum dignitatem ipsius Joannis, qui multis angelis dignior fuit ; secundo ad evitandum speciem idololatriæ ; tertio ad ostendendum exaltationem humanæ naturæ super angelos in homine assumpto.

Ad secundum dicendum, quod qui adorat hostiam non consecratam, adorare eam oportet cum conditione, scilicet si est consecrata. Non tamen oportet quod hæc conditio semper sit actu explicita, sed sufficit quod habitu teneat illam ; unde non peccat adorans eam, quia non adorat puram creaturam, sed Christum secundum intentionem suam. Sacerdos autem, quantum in se est, facit populum idololatrare, quia offert ei puram creaturam ad adorandum.

Ad tertium dicendum, quod non potest diabolus in specie Christi apparens sine peccato adorari, nisi sit conditio actu explicita : non enim sufficit solo habitu : quia ipsa novitas rei insolitæ, considerationem et attentionem requirit ; sicut dicitur de beata Virgine, Luc., i, 29, quod *cogitabat qualis esset illa salutatio.*

Solutio VII. — Ad septimam quæstionem dicendum, quod quandocumque aliquod nomen imponitur alicui actui vel accidenti secundum quod determinatur ad aliquod unum, non potest dici de alio nisi improprie vel metaphorice : sicut

simitas imponitur curvitati nasi; unde non potest dici, quod crux sit simum, vel lignum quod est curvum, nisi metaphorice. Similiter cum latria sit nomen impositum servituti divinæ, non potest quæcumque alia servitus alteri exhibita dici latria nisi improprie vel metaphorice; unde latria non dicitur univoce de cultu Dei veri et de idololatria.

Ad primum ergo dicendum, quod materia quæ includitur in ratione speciei, bene diversificat speciem, et impedit univocationem, sicut patet in exemplo posito de curvitate nasi; et ita est in proposito.

Ad secundum dicendum, quod hoc nomen, beatitudo, significat aliquid propter quod omnia alia sunt eligenda, et ipsum propter se tantum eligatur omnis boni sufficientiam habens, sine hoc quod concernat aliquam materiam; et ideo semper remanet beatitudo [1] univoce dicta, quamvis in diversis rebus quæratur. Sed non est sic in proposito, quia nomen latriæ materiam concernit.

Ad tertium dicendum, quod cum dicitur, quod idololatria sit cultus Deo debitus idolo exhibitus, hoc quod dicitur, idolo exhibitus, diminuit de ratione præcedenti; unde non sequitur: Ergo est latria: sicut aratio dicitur scissio quæ debetur terræ : si quis autem vomere scindit aquam, illa scissio est terræ debita, non tamen dicitur aratio nisi æquivoce.

ARTICULUS III.

Utrum latria debeatur Deo ratione potentiæ, an sapientiæ ac bonitatis.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod latria debeatur Deo ratione potentiæ. Servitus enim dominium respicit. Sed Deus dicitur Dominus propter potentiam coercendi subditam creaturam, ut dicit Boetius, *De Trinitate*, c. v, col. 1253, t. 2. Cum igitur latria sit servitus, videtur quod debeatur Deo ratione potentiæ.

2. Item, videtur quod ratione sapientiæ. Debetur enim Deo latria inquantum est Deus. Sed Deus, secundum Damascenum, *De fid.* lib. I [2], cap. IX, col. 838, t. 1, dicitur ex hoc quod omnia videt, quod ad sapientiam pertinet. Ergo videtur quod debeatur ei latria ratione sapientiæ.

3. Item, videtur quod ratione bonitatis. Quia latriam ei exhibemus, inquantum ab ipso sumus. Sed quia bonus est, sumus, ut dicit Augustinus, lib. I *De doctrina christ.*, cap. XXXII, col. 32, t. 3. Ergo latria debetur ei ratione bonitatis.

QUÆSTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod alia latria debeatur Patri et alia Filio. Latriam enim dirigit fides. Sed fides alium articulum habet de Patre, et alium de Filio. Ergo alia latria est utrique exhibenda,

2. Præterea, honor, ut dictum est, debetur personæ agenti. Sed Pater et Filius sunt duæ personæ. Ergo duplex honor eis debetur.

3. Præterea, humanitati Christi exhibetur unus honor qui et Verbo. Sed non potest hoc intelligi, ut videtur ratione naturæ; quia naturæ distinctæ sunt. Ergo intelligitur ratione personæ. Sed alia est persona Patris, alia Filii. Ergo et alius honor debetur utrisque.

Sed contra, remota distinctione personarum, adhuc debetur Deo latria. Ergo debetur ei ratione naturæ. Sed natura est una. Ergo et latria est una.

QUÆSTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod non debeat Deo exhiberi latria secundum aliquos corporales ritus. Sicut enim dicit Apostolus ad Galat., IV, homines in veteri lege sub elementis hujus mundi servientes, erant quasi pueri sub pædagogo positi. Sed, sicut ipse dicit, veniente plenitudine temporis jam non sumus sub pædagogo. Ergo non debemus Deo latriam exhibere secundum corporales actus.

2. Præterea, Joan., IV, 24, dicitur: *Spiritus est Deus; et eos qui adorant eum, in spiritu et veritate oportet adorare.* Ergo non oportet quod eum adoremus corporalibus actibus, vel genuflectendo vel cantando.

3. Præterea, Deus ubique est. Ergo non magis debemus ad orientem adorare quam ad aliam partem.

Sed contra, nos et spiritum et corpus habemus a Deo. Sed secundum hoc quod ab eo sumus eum adoramus. Ergo et

[1] Al. : « habitudo. »

[2] Parm. : « l. III, c. III. »

spiritualiter et corporaliter eum debemus adorare.

SOLUTIO I. — Respondeo dicendum, ad primam quæstionem, quod latria profitetur servitutem quam debemus Deo, quia fecit nos; unde debetur sibi latria inquantum creator, secundum quod ipse est finis et origo prima nostri esse; et hoc est quod dicit Glossa *Super* illud *psalm.* VII: *Domine Deus meus, in te speravi*: « Deus per creationem, cui latria debetur. » Et quia ipse creator est, inquantum bonus, sapiens et potens, et secundum omnia hujusmodi; ideo ratione omnium debetur sibi latria, et non secundum unum horum tantum.

Unde patet responsio ad objecta.

SOLUTIO II. — Ad secundam quæstionem dicendum, quod quia Pater et Filius et Spiritus sanctus sunt unus creator, ideo debetur eis una latria; cum Deo debeatur latria inquantum creator.

Ad primum ergo dicendum, quod fides debetur Deo, inquantum est res cogitabilis: et quia quæcumque secundum rem distinguuntur, possunt seorsim cogitari, sed non convertitur; ideo tres personæ, quæ sunt tres res diversæ, diversos fidei articulos habent: sed omnes tres personæ sunt unus creator: unde et una latria eis debetur.

Ad secundum dicendum, quod natura divina est per se subsistens, etiam circumscriptis personis distinctis quas fides supponit; unde agere competit ei et circumscripta distinctione personarum, et per consequens latria.

Ad tertium dicendum, quod quamvis duæ naturæ sint distinctæ secundum se, tamen sunt unitæ in persona; et quia unus honor debetur divinæ naturæ et personæ; ideo per consequens unus honor debetur divinæ naturæ et humanæ, cui debetur unus honor qui et personæ divinæ.

SOLUTIO III. — Ad tertiam quæstionem dicendum, quod in nobis est triplex bonum; scilicet spirituale, corporale, et extrinsecum; et quia hæc omnia in nobis a Deo sunt, ideo secundum omnia debemus Deo latriam exhibere: et secundum spiritum exhibemus ei debitam dilectionem; secundum corpus prostrationes et cantus; secundum exteriora autem, sacrificia, luminaria, et hujusmodi: quæ Deo non propter ejus indigentiam exhibemus, sed in recognitionem quod omnia ab ipso habemus: et sicut eum ex omnibus recognoscimus, ita etiam eum ex omnibus honoramus.

Ad primum ergo dicendum, quod corporalia erant in veteri lege pure corporalia, quia gratiam non continebant; erant tamen signa spiritualium: sed corporalia quæ nos Deo exhibemus non sunt pure corporalia; sed sunt sacramenta continentia gratiam, et sacramentalia. Unde non est simile de nova et veteri observantia.

Ad secundum dicendum, quod quamvis Deus sit spiritus, est tamen creator corporis; et ideo principaliter ei in spiritu servire debemus; secundario autem in corpore; et ideo etiam vocaliter oramus, ut sibi non solum spiritus, sed etiam lingua carnis obsequatur, ut nos ipsos et alios ad laudem Dei excitemus.

Ad tertium dicendum, quod quamvis Deus ubique sit, tamen institutum est ab Ecclesia ut sacrificium Missæ ei offeratur versus orientem, propter tria. Primo propter significationem: quia a Deo est nobis mentis illuminatio, sicut lumen corporale ab oriente. Secundo, quia est nobilior pars orbis; et omne quod est nobilius apud nos, Deo debemus. Tertio, propter opera quædam notabilia ipsius in oriente: quia ipse movet cælum, cujus motus ab oriente incipit; ipse etiam paradisum in oriente constituit; ipse etiam ab oriente ad judicium veniet, sicut ad orientem ascendit.

QUÆSTIO II.

Deinde quæritur de dulia; et circa hoc quæruntur tria: 1° quid sit; 2° utrum habeat diversas species; 3° cui debeatur.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum latria et dulia sint idem [1].

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur, quod dulia sit idem quod latria. Deo enim non debetur nisi unus honor. Sed debetur ei dulia et latria, sicut dicit Glossa *Super* illud *psalm.* VII: *Domine Deus meus, in te speravi*: « Dominus omnium per potentiam; cui debetur dulia: Deus omnium per creationem, cui debetur latria. » Ergo dulia et latria sunt idem.

[1] II. II. *Summ. theol.* q. CIII, a. 3.

2. Præterea, eadem virtus caritatis est qua diligitur Deus, et proximus. Sed latria honoratur Deus, dulia proximus. Ergo est eadem virtus.

3. Præterea, differentia secundum materiam non diversificat speciem, ut dicitur, X *Metaphys.*, text. 14. Sed honor qui debetur Deo et proximo non differunt nisi secundum materiam. Ergo non sunt diversi in specie; et sic idem quod prius.

4. Præterea, magis et minus non diversificant speciem. Ergo quamvis sit Deus magis honorandus quam proximus, non propter hoc sunt diversæ species.

Sed contra, sapientia et scientia sunt diversa dona: quia unum est de æternis, alterum de temporalibus. Ergo simili ratione latria et dulia sunt diversæ virtutes.

Præterea, habitus distinguuntur per actus, et actus per objecta. Sed dulia et latria habent diversa objecta. Ergo sunt diversæ virtutes.

Solutio.— Respondeo dicendum, quod honor debetur alicui ratione excellentiæ quæ in ipso est. Non est autem unius rationis excellentia divina et humana, et ideo non est honor unius rationis. Unde oportet quod latria et dulia differant specie.

Ad primum ergo dicendum, quod dulia, quantum ad proprietatem vocabuli, dicit servitutem communiter, cuicumque debeatur: et quia Deo debetur honor vel servitus secundum modum perfectiorem; ideo nomen duliæ commune contrahitur et quodammodo appropriatur ad honorem creaturæ, quia non addit aliquam differentiam ad dignitatem pertinentem supra commune; sicut nomen proprium trahitur ad conversum accidentale; conversum autem essentiale proprio nomine dicitur definitio. Et quia in Deo est omnis ratio honoris qui invenitur in creatura, sed non convertitur; ideo latria debetur sibi secundum id quod est sibi proprium; dulia autem secundum id quod est commune sibi et creaturæ per analogiam.

Ad secundum dicendum, quod objectum caritatis, cum sit virtus theologica, est bonitas divina, quæ eadem est, sive in se, sive in altero consideretur; et ideo dilectio Dei et proximi ad unam virtutem pertinent. Sed honor exhibetur excellentiæ absolutæ, quæ non est unius rationis in Deo et creaturis, sed variatur.

Ad tertium dicendum, quod hæc non est tantum materialis differentia, sed formalis: quia alia ratio reverentiæ et honoris invenitur in Deo et in homine, et ideo causatur diversitas secundum speciem.

Ad quartum dicendum, quod magis et minus non causant diversitatem secundum speciem, sed aliquando consequuntur eam, quando scilicet magis et minus causantur ex diversitate eorum quæ speciem diversificant.

ARTICULUS II.

Utrum dulia habeat diversas species [1].

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod dulia non habeat diversas species. Dulia enim dividitur contra latriam. Sed latria non dividitur per species. Ergo nec dulia.

2. Præterea, dulia attendit bonitatem vel excellentiam creatam. Sed hoc invenitur in omnibus communiter quibus debetur dulia. Ergo non habet diversas species.

3. Præterea, sicut dulia respicit debitum honoris; ita obedientia debitum præcepti. Sed obedientia non differt specie secundum diversos quibus debetur. Ergo nec dulia.

4. Præterea, cum dulia debeatur diversis secundum infinitos gradus excellentiæ, si secundum diversos quibus debetur, species diversas haberet, essent infinitæ species duliæ. Sed hoc est impossibile. Ergo dulia non habet plures species.

Sed contra, dulia debetur Deo et creaturæ, ut ex dictis patet. Sed non est eadem ratio honoris in utroque. Ergo est ibi diversa species duliæ.

Præterea, dulia exhibetur rebus inanimatis, sicut cruci, et reliquiis, et etiam hominibus. Sed in his non potest esse una ratio honoris. Ergo dulia habet diversas species.

Solutio.—Respondeo dicendum, quod habitus diversificantur per actus, et actus per objecta; unde ubi invenitur diversa ratio objecti, oportet quod sint actus et habitus specie differentes. Cum ergo honor debeatur alicui ratione excellentiæ quam habet, et non sit ejusdem

[1] II. II. *Summ. theol.*, q. c. III, a. 4.

rationis excellentia in diversis ; ideo oportet quod sit alia ratio honoris, et alia virtus [1] secundum speciem, quæ diversos honores exhibet : non enim idem honor debetur patri, regi et magistro, et sic de aliis, ut dicit Philosophus in IX *Ethic.*, cap. II. Inter omnes autem alias rationes excellentiæ illa est præcipua qua creatura honoratur ratione unionis ad Creatorem, sicut humanitas Christi, et quæ ad ipsam pertinent ; et ideo speciali nomine hyperdulia nominatur, quasi super duliam [2] ad latriam accedens.

Ad primum ergo dicendum, quod excellentia Creatoris est unius rationis ; et ideo latria, quæ hoc attendit, est una tantum. Nec est simile de dulia, cum in creaturis sint diversæ rationes excellentiæ.

Ad secundum dicendum, quod excellentia creata non est unius rationis in specie, licet sit una secundum genus ; et ideo etiam dulia per species dividitur.

Ad tertium dicendum, quod obedientia respicit dominum, secundum hoc quod servus est quasi instrumentum domini, et movetur ad imperium ejus. Sed dulia non considerat rationem unam excellentiæ tantum, sed omnes.

Ad quartum dicendum, quod gradus excellentiæ possunt accipi dupliciter : vel secundum quantitatem tantum ; et sic sunt infiniti, et non diversificant speciem duliæ ; vel secundum rationem, et sic diversificant, et non sunt infiniti.

ARTICULUS III.

Utrum peccatores debeant honorari dulia.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod peccatores non debeant honorari dulia. Honor enim duliæ, ut dicit Philosophus in I *Ethic.*, cap. XII, est reverentia exhibita alicui in testimonium virtutis. Sed peccatores, etiam prælati, non habent virtutem. Ergo qui eos honorant, falsum testimonium perhibent, quod est peccatum.

2. Præterea, Gregorius in *Pastor.*, part. I, cap. II, col. 15, t. 3, dicit, quod « in exemplum culpæ vehementer extenditur, quando pro reverentia ordinis peccator honoratur. » Hoc autem fieri non debet ut in exemplum culpa trahatur. Ergo neque prælatus peccator debet honorari.

3. Præterea, subditus bonus magis est Deo similis quam prælatus malus. Sed honor non exhibetur homini, nisi inquantum habet Dei similitudinem : quia rebus divinis tantum debetur honor, ut dicit Philosophus, I *Ethic.*, cap. XII. Ergo minus honorandus est prælatus malus quam subditus bonus.

4. Sed contra est quod Abraham honoravit peccatores habitantes in Sichem, quando voluit emere speluncam duplicem.

5. Item, videtur quod dæmonibus dulia debeat exhiberi. Quia in eis manet divina imago : quia bona naturalia eis data manent lucidissima, ut dicit Dionysius, *De div. nom.*, cap. IV, § 23, col. 726, t. 1. Sed ratione imaginis, homini dulia exhibetur. Ergo et dæmoni est exhibenda.

6. Item, videtur quod irrationabilibus. Quia in eis est vestigium, quod est similitudo Dei, sicut imago, etsi non adeo expressa. Magis autem et minus non diversificant speciem. Ergo debetur eis dulia.

7. Sed contra, videtur quod nec etiam hominibus bonis ; quia dulia servitus est. Sed non hominibus servitutem debemus. Ergo nec duliam.

Solutio.— Respondeo dicendum, quod dulia reverentiam et honorem importat quæ creaturæ exhiberi potest. Cum autem honor, ut dicit Philosophus, I *Ethic.*, cap. XII, non debeatur nisi rebus divinis, non debetur proprie et directe nisi habenti gratiam et virtutem, quæ divinos facit. Sed habet aliquis virtutem multipliciter : vel sicut actu virtuosus : et huic directe debetur et proprie et secundum se honor : vel sicut habens aptitudinem naturalem ad virtutem ; et sic cuilibet habenti imaginem est exhibendus honor, nisi sit confirmatus in malo, quia ligatus est in illo ordo ad virtutem : vel sicut ordinatus ad inducendum vel conservandum virtutem ; et sic debetur omnibus prælatis, qui ad hoc ordinati sunt ut alios dirigant in virtutem.

Ad primum ergo dicendum, quod peccatores quamvis non habent virtutem in actu, tamen habent in habilitate ; et prælati habent etiam in hoc quod sunt ordinati ad ipsam causandam, vel conservandam.

[1] Al. : « virtuti. »

[2] Parm. : « superdulia. »

Ad secundum dicendum, quod prælato, dum est in actu peccati, non debet exhiberi dulia, quia apparet in eo aliquid honori contrarium: sed ante vel post sibi dulia debet exhiberi, quia nescitur in quo statu sit.

Ad tertium dicendum, quod subdito bono debetur secundum se major reverentia; sed ratione prælationis debetur major malo prælato. Et est triplex ratio: primo, quia prælatus gerit vicem Dei, unde Deus in ipso honoratur; secundo, quia ipse est persona publica, et honoratur in ipso bonitas Ecclesiæ vel Reipublicæ, quæ est major quam merita unius singularis personæ; tertio, quia prælatio se habet ad virtutem sicut causa efficiens in aliis virtutem; et dignius est alterius virtutis causam existere, inquantum hujusmodi, quam virtuosum esse, ut dicit Philosophus, IX *Ethic.*, cap. VIII.

Quartum concedimus.

Ad quintum dicendum, quod in dæmonibus est ligata aptitudo naturalis ad virtutem; et ideo non debet eis dulia exhiberi.

Ad sextum dicendum, quod similitudo vestigii non ponit aptitudinem ad virtutem, sicut similitudo imaginis; et ideo dulia non debetur ei.

Ad septimum dicendum, quod sanctis non servimus quasi obnoxii eis, sed servitute reverentiæ; quia sunt nostri ductores vel per doctrinam, vel per administrationem, vel per intercessionem et exemplum: et salvatur in hoc ratio servitutis quantum ad hoc quod est causa alterius agere, sicut finis; non autem sicut moventis per coactionem vel imperium.

EXPOSITIO TEXTUS.

« In dilectione, sacrificii exhibitione, et reverentia. » Dilectio refertur ad honorem interiorem Deo exhibitum; sacrificia ad bona exteriora quæ in ejus honorem assumuntur; reverentia, secundum quod corpus nostrum ei in obsequium damus, sicut in prostrationibus, et hujusmodi.

« Una adoratione cum incontaminata carne ejus. » Ergo videtur quod Filius sit magis adorandus quam Pater vel quam ipsemet ante incarnationem. — Dicendum, quod humanitas ejus non adoratur latria nisi propter Divinitatem: et ideo non facit ipsum magis adorabilem, sed plura in ipso adorari; quia hoc quod additur, ut supra dictum est, non additur ad bonitatem divinam.

« Nemo carnem ejus manducat, nisi prius adoret. » Loquitur de manducatione spirituali, quæ sine reverentia esse non potest: non autem de sacramentali, quia potest aliquis irreverenter manducare. Vel dicendum, quod loquitur quantum ad id quod debet fieri secundum institutionem Ecclesiæ, quæ prius proponit carnem Christi adorandam quam tribuat manducandam; et non secundum quod abusive potest fieri.

DISTINCTIO X.

An Christus, secundum quod homo, sit persona vel aliquid.

Solet etiam quæri a quibusdam, utrum Christus, secundum quod homo, sit persona, vel etiam sit aliquid. Ex utraque parte quæstionis argumenta concurrunt. Quod enim persona sit, his edisserunt rationibus. Si secundum quod homo aliquid est; vel persona, vel substantia, vel aliud est. Sed aliud non. Ergo vel persona, vel substantia. Sed si substantia est, vel rationalis, vel irrationalis. Sed non est irrationalis substantia. Ergo rationalis. Si vero, secundum quod homo, est rationalis substantia, ergo persona: quia hæc est definitio personæ: Substantia rationalis individuæ [1] naturæ. Si ergo, secundum quod homo, est aliquid, et secundum quod homo persona est. Sed e converso, si secundum quod homo persona est, vel tertia in Trinitate persona, vel alia. Sed alia non. Igitur tertia in Trinitate persona. At si, secundum quod homo, persona est tertia in Trinitate, ergo Deus. Propter hæc inconvenientia, et alia, quidam dicunt Christum secundum hominem non esse personam, nec aliquid, nisi forte « secundum » sit expressivum unitatis personæ. « Secundum » enim multiplicem habet rationem.

[1] Nicolai : « individua rationalis. »

Aliquando enim exprimit conditionem vel proprietatem naturæ divinæ vel humanæ; aliquando unitatem personæ; aliquando notat habitum; aliquando causam. Cujus rationem distinctionis diligenter lector animadvertat, atque in sinu memoriæ recondat, ne ejus confundatur sensus, cum de Christo sermo occurrit.

Etsi Christus, secundum quod homo, dicatur esse substantia rationalis, non inde tamen sequitur quod persona sit secundum quod homo.

Illud tamen non sequitur quod in argumentatione superiori inductum est, quod si Christus, secundum quod homo, est substantia rationalis, ergo persona. Nam et modo anima Christi est substantia rationalis, non tamen persona : quia non est per se sonans, immo alii rei conjuncta. Illa tamen personæ descriptio non est data pro tribus illis personis.

Alia probatio quod Christus sit persona.

Sed adhuc aliter nituntur probare, Christum secundum hominem esse personam, quia Christus, secundum quod homo, prædestinatus est ut sit Filius Dei. Sed illud est quod ut sit prædestinatus est. Ergo si prædestinatus est Christus, secundum quod homo, ut sit Filius Dei; et secundum quod homo est Filius Dei. Ad quod dici potest, Christum esse id quod ut sit prædestinatus est. Est enim prædestinatus ut Filius Dei sit, et ipse est vere Filius Dei; sed secundum hominem prædestinatus est ut sit Filius Dei, quia per gratiam hoc habet secundum hominem; nec tamen secundum hominem est Filius Dei, nisi forte « secundum » unitatis personæ sit expressivum; ut sit sensus : Ipse qui homo est, est Filius Dei. Ut autem ipse ens homo sit Filius Dei, per gratiam habet. Sed si causa notetur, falsum est; non enim quo homo est, eo Dei Filius est.

An Christus sit adoptivus filius, secundum quod homo, vel alio modo.

Si vero quæritur, an Christus sit adoptivus filius, secundum quod homo, an alio modo; respondemus, Christum non esse adoptivum filium aliquo modo, sed tantum naturalem : quia natura Filius est, non adoptionis gratia. Non autem sic Filius dicitur natura, ut dicitur Deus natura. Non enim eo Filius est quo Deus : quia proprietate nativitatis Filius est, natura Divinitatis Deus est : et tamen dicitur natura, vel naturæ Filius, quia naturaliter est Filius, eamdem scilicet habens naturam quam ille qui genuit. Adoptivus autem filius non est, quia non prius fuit, et postmodum adoptatus est in filium; sicut nos dicimur adoptivi filii, quia cum nati fuerimus iræ filii, per gratiam facti sumus filii Dei. Christus vero nunquam fuit non Filius; et ideo non est adoptivus filius.

Alia probatio, quod Christus sit[1] *adoptivus filius.*

Sed adhuc opponitur sic. Christus filius hominis est, id est Virginis, aut gratia, aut natura, vel utroque modo. Si vero natura; aut divina, aut humana. Sed divina non. Ergo aut humana natura aut non natura est filius hominis. Si non natura, ergo gratia tantum; et si natura humana, non ideo minus per gratiam. Si ergo gratia filius Virginis est, adoptivus filius esse videtur, ut idem sit naturalis Filius Patris, et adoptivus filius Virginis. Ad quod dici potest, Christum filium Virginis esse et natura, vel naturaliter, et gratia; nec tamen adoptivus filius Virginis est : quia non per adoptionem, sed per unionem filius Virginis esse dicitur. Filius enim Virginis dicitur, eo quod non in Virgine accepit hominem in unitatem personæ : et hoc fuit gratiæ, non naturæ. Unde Augustinus *Super Joannem*, *Tract.* LXXIV, § 3, col. 1828, t. 3 : « Quod Unigenitus est æqualis Patri, non est gratiæ, sed naturæ; quod autem in unitatem personæ Unigeniti assumptus est homo, gratiæ est, non naturæ. » Christus ergo nec Dei nec hominis est adoptivus filius; sed Dei naturaliter, et hominis naturaliter et gratia filius. Quod vero naturaliter sit hominis filius Augustinus[2] ostendit in lib. *De fide ad Petrum*, cap. II, § 14 : « Ille, » scilicet Deus, « factus est naturaliter hominis filius, qui est naturaliter Filius unigenitus Patris Dei. » Quod autem non sit adoptivus filius, et tamen gratia sit filius, ex subditis probatur testimoniis. Hieronymus *Super epistolam ad Ephesios*, cap. I, v. 5, col. 448, t. 7 : « De Christo Jesu scriptum est, quia semper cum Patre fuit et nunquam eum ut esset, voluntas paterna præcessit : et ille quidem natura Filius est, nos vero adoptione : ille nunquam Filius non fuit; nos antequam essemus, prædestinati sumus, et tunc spiritum adoptionis accepimus quando credidimus in Filium Dei. » Hilarius quoque in lib. III *De Trin.*, § 11, col. 82, t. 2, ait : « Dominus dicens, Joan., XVII, 1, *Clarifica Filium tuum*, non solo nomine contestatus est se esse Filium Dei, sed et proprietate. Nos filii Dei sumus; sed non talis hic Filius : hic enim verus et proprius est Filius origine, non adoptione; veritate, non nuncupatione; nativitate, non creatione. » Augustinus etiam *Super Joannem*, *Tract.* LXXXII, § 4, col. 1844, t. 3, ait : « Nos sumus filii gratia, et non natura; Unigenitus autem natura, non gratia. An hoc etiam in ipso Filio ad hominem referendum est? Ita sane. » Ambrosius quoque in libro I *De Trinitate*[3], c. XIX, § 126, col. 580, t. 3, ait : « Christus Filius est, non per adoptionem sed per naturam. Per adoptionem nos filii dicimur; ille vero per veritatem naturæ est. » Ex his evidenter ostenditur quod Christus non sit filius gratia adoptionis : illa enim gratia intelligitur cum Augustinus eum non esse filium gratia asserit. Gratia enim, sed non adoptionis, immo unionis, Filius Dei est filius hominis, et e converso.

Utrum persona, vel natura prædestinata sit.

Deinde si quæritur, utrum prædestinatio illa quam commemorat Apostolus, sit de persona, an de natura; sane dici potest, et personam Filii, quæ semper fuit, esse prædestinatam secundum hominem assumptam, ut ipsa, scilicet ens homo, esset Dei Filius; et naturam humanam esse prædestinatam, ut Verbo Patris personaliter uniretur.

[1] Forte : « non sit. » Magistri textus : « Oppositio quod sit adoptivus filius. »

[2] Seu potius « Fulgentius, » col. 678.
[3] Seu *De fide*.

DIVISIO TEXTUS.

Postquam determinavit Magister, quid conveniat vel non conveniat uni naturæ ex hoc quod est alteri sociata in persona Christi, hic determinat quid conveniat ipsi personæ Christi ratione humanæ naturæ. Quid enim sibi conveniat ratione divinæ naturæ, dictum est in I lib. Dividitur autem hæc pars in duas: primo quærit, utrum conveniant Christo ratione humanæ naturæ ea quæ ad dignitatem humanæ naturæ pertinere videntur; in secunda de illis quærit quæ pertinent ad defectum, dist. XI, ibi: « Solet etiam quæri, utrum debeat simpliciter dici atque concedi Christum esse factum, vel creatum, vel creaturam. » Prima in duas: primo inquirit de illis quæ pertinent ad dignitatem naturalem humanæ naturæ, sicut est personalitas; secundo de his quæ pertinent ad dignitatem gratiæ, ibi: « Si vero quæritur, an Christus sit adoptivus filius secundum quod homo, an alio modo, respondemus Christum non esse adoptivum filium aliquo modo. » Circa primum duo facit: primo movet quæstionem; secundo objicit ad utramque partem, et solvit, ibi: « Quod enim persona sit, his edisserunt rationibus. » Et hæc pars dividitur in duas, secundum duas vias in quibus ad propositam quæstionem argumentatur; secunda incipit ibi: « Sed adhuc aliter nituntur probare, Christum secundum hominem esse personam. » Circa primum duo facit: primo ponit objectionem; secundo solvit, ibi: « Propter hæc inconvenientia. » Circa primum duo facit: primo objicit ad partem affirmativam; secundo ad partem negativam, ibi: « Sed contra. Si secundum quod homo, persona est; vel tertia in Trinitate persona, vel alia. »

« Propter hæc inconvenientia et alia quidam dicunt, Christum secundum hominem non esse personam. » Hic solvit; et circa hoc duo facit: primo respondet ad quæstionem; secundo ad objectum, ibi: « Illud tamen non sequitur quod in argumento superiori inductum est. »

« Sed adhuc aliter nituntur probare Christum secundum hominem esse personam. » Hic ponit aliam objectionem: et primo objicit; secundo solvit, ibi: « Ad quod dici potest. »

« Si vero quæritur, an Christus sit adoptivus filius secundum quod homo, an alio modo; respondemus, Christum non esse adoptivum filium aliquo modo. » Hic inquirit de illis quæ pertinent ad dignitatem gratiæ; et primo de filiatione secundum adoptionem; secundo de prædestinatione, ibi: « Deinde si quæritur. » Circa primum duo facit: primo ostendit quod Christus non sit filius adoptivus; secundo objicit in contrarium, ibi: « Sed adhuc opponitur. » Et circa hoc tria facit: primo ponit objectionem; secundo solvit, ibi: « Ad hoc dici potest; » tertio solutionis confirmationem quantum ad duo: primo quantum ad hoc quod Christus est naturalis filius Virginis, ibi: « Quod vero naturaliter sit hominis filius Augustinus ostendit; » secundo quantum ad hoc quod non sit filius per adoptionem, ibi: « Quod autem non sit filius adoptivus, et tamen gratia sit filius, ex subditis probatur testimoniis. »

QUÆSTIO I.

Hic est triplex quæstio. Prima quid conveniat Christo, secundum quod homo. Secunda de adoptione. Tertia de prædestinatione.

Circa primum quæruntur duo: 1° utrum Christus, secundum quod homo, sit Deus; 2° utrum Christus, secundum quod homo, sit persona.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum Christus secundum quod homo, sit Deus [1].

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Christus, secundum quod homo, sit Deus. Philip., II, 9: *Dedit * illi nomen * quod est super omne nomen.* Glossa: Inquantum homo, assumpsit nomen Dei non usurpative, sed vere. Sed nomen quod habet vere, vere dicitur de eo. Ergo vere dicitur quod Christus, secundum quod homo, est Deus. *Donavit.*

2. Præterea, Christus est Deus per gratiam unionis. Sed gratia unionis non convenit ei nisi secundum quod est homo.

[1] III p. *Summ. theol.*, q. XVI, a. 2.

Ergo est Deus secundum quod homo.

3. Præterea, Christus, secundum quod homo, dimittit peccata, ut patet Matth., IX, 6: *Ut autem sciatis quia Filius hominis habet potestatem in terra dimittendi peccata.* Sed hoc est tantum Dei, ut dicitur Isaiæ, XLIII, 25: *Ego sum qui deleo iniquitates tuas propter me.* Ergo secundum quod homo, est Deus.

Sed contra, Christus, secundum quod Deus, fuit ab æterno. Si igitur secundum quod homo, est Deus; secundum quod homo, fuit ab æterno: quod falsum est.

Præterea, Deus et homo significant naturas disparatas. Sed in talibus non potest unum eorum secundum alterum alicui convenire. Ergo Christus non est Deus secundum quod homo.

QUÆSTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod non sit Deus, secundum quod iste homo. Omne enim quod prædicatur de altero secundum quod aliquid, oportet quod sit definitio, vel pars definitionis, aut per se accidens illius secundum quod prædicatur: sicut cum dicitur: Petrus, secundum quod homo, est animal rationale mortale, vel secundum quod homo, est risibile. Sed Deus nullo dictorum modorum se habet ad istum hominem. Ergo hæc est falsa: Christus, secundum quod iste homo, est Deus.

2. Præterea, Christus, secundum quod Deus, caret matre. Si ergo Christus, secundum quod iste homo, est Deus; secundum quod iste homo, caret matre: quod falsum est.

3. Præterea, remoto eo secundum quod aliquid alicui convenit, ulterius non convenit ei. Sed remoto a Christo quod sit hic homo, adhuc convenit sibi esse Deum: quia ab æterno fuit Deus: non autem ab æterno fuit hic homo. Ergo Christus, secundum quod hic homo, non est Deus.

Sed contra, sicut [1] supra dictum est, ista propositio: Iste homo est Deus, non est prædicatio accidentalis, sed essentialis. Sed prædicatum essentiale potest prædicari de subjecto quocumque cum reduplicatione, sicut Socrates in quantum est homo, est animal: quia animal per se de homine prædicatur. Ergo hæc est vera: Christus, secundum quod est hic homo, est Deus.

Præterea, hic homo demonstrat suppositum æternum. Sed hæc est vera: Christus, secundum quod est suppositum æternum, est Deus. Ergo et hæc est vera: Christus secundum quod hic homo, est Deus.

QUÆSTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod Christus non sit prædestinatus secundum quod homo. Quod enim convenit Petro secundum quod homo, oportet quod cuilibet homini conveniat. Sed esse prædestinatum non convenit cuilibet homini. Ergo nec convenit Christo secundum quod homo.

2. Præterea, effectus prædestinationis conformiter respondet prædestinationi: alias esset prædestinatio falsa. Sed cum Christus sit prædestinatus esse Filius Dei, effectus hujus prædestinationis est esse Filius Dei. Si ergo Christus, secundum quod homo, non est Filius Dei, nec secundum quod homo, est prædestinatus.

Sed contra, Christus est prædestinatus, ut dicit Apostolus Rom., I. Sed non secundum quod Deus, ut patet ex dictis [2]. Ergo secundum quod homo.

Solutio I. — Respondeo dicendum, quod id quod in aliqua propositione reduplicatur cum hoc quod dico, secundum quod, est illud per quod prædicatum convenit subjecto; unde oportet quod aliquo modo sit idem cum prædicato; sicut medius terminus in syllogismo affirmativo ad prædicatum quidem habet comparationem sicut ad id quod per se consequitur ipsum, nihil enim convenit alicui secundum quod est animal, nisi illud animali per se conveniat secundum quemcumque modum dicendi per se; ad subjectum autem comparatur sicut ad id quod aliquo modo includitur in subjecto. Includitur autem in subjecto ipsa substantia subjecti, et antecedentia, sicut causæ, et consequentia, sicut accidentia. Substantia autem subjecti est et ipsum subjectum et natura ejus. Et ratione omnium istorum potest aliquid attribui Christo, et cuilibet homini. Si enim aliquid attribuitur homini ratione principiorum præcedentium; sic dicimus quantum ad causam materialem, quod homo, secundum quod est compositum ex contrariis, est

[1] Dist. VII, q. 1, a. 1.

[2] In VII dist.

corruptibilis; quantum ad causam formalem dicimus, quod homo, secundum quod habet animam rationalem, est ad imaginem Dei; quantum vero ad causam efficientem dicimus quod Petrus, secundum quod natus de tali patre, est heres ejus. Quantum autem ad causam finalem dicimus, quod homo, secundum quod est ad beatitudinem ordinatus, oportet quod sit immortalis quantum ad animam. Si autem attribuatur alicui homini aliquid ratione accidentium, sic dicimus, quod homo, secundum quod est coloratus, est visibilis; si autem attribuatur sibi aliquid ratione suppositi, sic dicimus, quod Socrates, secundum quod Socrates, est individuum: si autem ratione naturæ, sic dicimus, quod homo, secundum quod homo, est animal.

Secundum hoc ergo dicendum ad primam quæstionem, quod cum dicitur: Christus, secundum quod homo, est Deus, ly « homo » potest replicari ratione naturæ; et sic est falsa, quia naturæ humanæ non per se convenit, inquantum talis natura, ut divinæ uniatur: si autem replicatur ratione suppositi, cum suppositum humanæ naturæ in Christo sit suppositum æternum, cui per se convenit esse Deum, erit vera. Quia tamen hoc nomen, homo, non importat aliquod suppositum determinatum humanæ naturæ, nisi per demonstrationem adjunctam, et solum cuidam determinato supposito humanæ naturæ convenit per se esse Deum; ideo nisi aliquid aliud addatur, vel intelligatur, simpliciter non est concedendum, quod Christus, secundum quod homo, est Deus.

Ad primum ergo dicendum, quod assumptio, ut supra [1] dictum est, significatur per modum motus. Cui autem convenit per se moveri ad aliquid, non convenit esse illud; sicut nigro convenit per se moveri ad albedinem, non tamen convenit ei per se esse album. Similiter assumere nomen Dei, potest convenire Christo secundum quod homo; et tamen esse Deum non convenit ei secundum quod homo.

Ad secundum dicendum, quod hoc nomen Christus significat personam in duabus naturis; unde non convenit ei per gratiam quod sit Deus, sed ab æterno; sed quod sit simul Deus et homo, hoc est per gratiam unionis. Vel dicendum, quod quamvis gratia unionis faciat hominem Deum, non tamen ad idem refertur gratia unionis et esse Deum: quia esse Deum convenit huic homini ratione personæ, gratia autem fit ei ratione naturæ; unde secundum quod homo, habet gratiam unionis, si fiat reduplicatio ratione humanæ naturæ; non autem secundum quod homo, est Deus, sed secundum quod talis persona.

Ad tertium dicendum, quod dimittere peccata est dupliciter: vel per auctoritatem; et sic, cum sit solius Dei, non est Christi inquantum est homo, si fiat reduplicatio ratione naturæ: vel per ministerium; et sic convenit Christo etiam ratione humanæ naturæ.

Solutio II. — Ad secundam quæstionem dicendum, quod ad hoc quod aliqua prædicatio sit per se, non oportet quod prædicatum per se conveniat subjecto secundum omne quod in nomine subjecti implicatur; sed sufficit si secundum aliquid eorum per se sibi conveniat; sicut ratiocinari per se convenit homini, non inquantum habet corpus, sed inquantum animam habet; unde hæc est per se: Homo ratiocinatur. Cum autem dicitur: Iste homo, demonstrato Christo, includitur ex vi demonstrationis suppositum determinatum humanæ naturæ, quod est suppositum æternum, secundum secundam opinionem; cui supposito per se convenit esse Deum; unde hæc est per se secundum secundam opinionem: Iste homo est Deus. Et quia ad veritatem hujusmodi locutionum non exigitur nisi quod prædicatum per se conveniat ei quod replicatur; ideo hæc est vera: Christus secundum quod iste homo, est Deus.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut aliquid est de definitione speciei quod non est de definitione generis; ita aliquid esset de definitione individui, si definiretur, quod non est de definitione speciei, sicut pars materiæ, ut dicit Philosophus in VII *Metaph.*, text. 13. Unde licet Deus non sit pars definitionis hominis, esset tamen pars definitionis hujus hominis Christi, si definiri posset ratione personæ Verbi. Unde patet quod est per se.

Ad secundum dicendum, quod cum dicitur, iste homo, demonstratur suppositum duarum naturarum; quarum utra-

[1] Dist. v.

que caderet in definitione ejus, si definiri posset; et ideo ea quæ sunt utriusque naturæ, per se ei conveniunt; et ideo Christus, secundum quod iste homo, est Deus; et secundum quod iste homo, est homo: et similis ratio est de illis quæ consequuntur ad alteram naturam; unde secundum quod iste homo, est habens matrem, et carens matre: nec unum excludit aliud, cum non sint opposita, quia non conveniunt secundum idem.

Ad tertium dicendum, quod remoto a Christo toto hoc quod importatur cum dicitur, iste homo, non conveniet ei esse Deum: quia includitur ibi natura divina et humana, ut dictum est. Sed remota altera, scilicet humana natura, sequitur quod Filius Dei non possit dici iste homo. Ratione tamen illius, scilicet humanæ naturæ, non verificatur prædicta locutio; et est simile sicut si dicatur: Petrus, inquantum homo, sentit: quia remoto rationali per intellectum, non erit homo, et remanebit sentiens, ut dicitur in libro *De causis*, prop. 1.

Solutio III. — Ad tertiam quæstionem dicendum, quod quia prædestinatio importat antecessionem, ideo per consequens includit factionem: quia omne quod est, postquam non fuit, dicitur factum: unde dicitur aliquis prædestinatus, inquantum prævisus est fieri beatus. Omnia autem quæ actionem important et motum, conveniunt per se ei quod accedit ad terminum; cui tamen per se non convenit esse in termino: sicut moveri ad albedinem, per se convenit non albo, cui non convenit esse album. Prædestinatio autem quæ de Christo dicitur, est respectu gratiæ unionis, secundum quam factum est ut homo esset Deus; cujus factionis terminus est esse Deum. Accedens autem ad terminum est quod assumitur ad unionem, scilicet humana natura; et ideo ratione humanæ naturæ convenit Christo esse prædestinatum, non autem esse Deum; unde hæc est vera: Christus secundum quod homo, est prædestinatus, hæc autem est falsa: Christus secundum quod homo, est Deus.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de illis quæ conveniunt alicui ratione humanæ naturæ secundum rationem speciei. Sed prædestinari convenit Christo ratione humanæ naturæ particulatæ in ipso. Unde objectio non est ad propositum.

Ad secundum dicendum, quod effectus prædestinationis respondet prædestinationi conformiter quantum ad id de quo est prædestinatio, non autem quantum ad conditiones prædestinationis: quia prædestinatio est æterna, effectus autem est temporalis; et sic est in proposito: quia Christus non est prædestinatus ut sit, secundum quod homo, Filius Dei; sed ipsa prædestinatio convenit ei secundum quod homo. Unde patet quod hujusmodi locutiones sunt duplices, ex hoc quod implicatio potest ferri ad hoc quod est prædestinatum, vel ad hoc quod est esse Filium Dei, de quo est prædestinatio.

ARTICULUS II.

Utrum Christus, secundum quod homo, sit persona.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur, quod Christus, secundum quod homo, sit persona. Persona enim, ut dicit Boetius, lib. *De duab. natur., et una persona Christi*, c. III, col. 1343, t. 2, est rationalis naturæ individua substantia. Sed Christus, secundum quod homo, est hujusmodi. Ergo secundum quod homo est persona.

2. Præterea, quod convenit alicui secundum quod homo, convenit omni homini secundum quod est homo. Sed Petrus, secundum quod est homo, est persona. Ergo et Christus.

3. Præterea, dicimus, quod Christus, secundum quod homo, aliquid operatus est, sicut quod comedit: et similiter secundum quod Deus; sicut quod mortuum suscitavit. Nec sequitur propter hoc quod Christus sit duo. Ergo videtur similiter quod si dicamus, Christum, secundum quod hominem, esse personam, et similiter secundum quod Deum, non sequitur ipsum esse duo; et ita nullum aliud inconveniens.

Sed contra, quidquid convenit Christo secundum quod homo, hoc est assumptum. Sed persona non est assumpta, ut ex V dist.[1], patet. Ergo Christus non est persona secundum quod homo.

Præterea, impossibile est quod idem

[1] Q. II. a. 1.

numero conveniat alicui secundum duas diversas naturas. Sed in Christo est tantum una persona. Ergo cum secundum naturam divinam conveniat ei esse personam, secundum naturam humanam non conveniet ei; et sic non erit persona inquantum est homo.

QUÆSTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod sit, secundum quod homo, individuum. Christus enim, secundum quod homo, est aliquid. Sed non est aliquid universale. Ergo est aliquid particulare: ergo secundum quod homo, est individuum.

2. Præterea, in individuo nihil est nisi natura speciei, et accidentia individuantia ipsam. Sed Christus, secundum quod homo, habet naturam humanam et accidentia individuantia ipsam. Ergo, secundum quod homo, est individuum.

3. Præterea, quidquid convenit naturæ humanæ, convenit Christo inquantum est homo, sicut esse passibile et mortale. Sed humana natura in Christo est quoddam individuum. Ergo Christus, inquantum homo, est individuum.

Sed contra, individuum in genere rationalis naturæ nihil aliud est quam persona. Sed Christus, secundum quod homo, non est persona. Ergo nec individuum.

QUÆSTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod Christus, secundum quod homo, sit suppositum, vel res naturæ. Suppositum enim vel res naturæ dicitur aliquis ex hoc quod habet naturam humanam. Sed Christus, secundum quod homo, habet humanam naturam. Ergo secundum quod homo, est suppositum, vel res naturæ.

2. Præterea, humana natura ita vere est in Christo, sicut accidentia humanæ naturæ. Sed Christus, secundum quod homo, est subjectum accidentium humanæ naturæ. Ergo et secundum quod homo, est suppositum vel res naturæ.

3. Præterea, Christus, secundum quod homo, est res quædam. Sed non est res nullius naturæ. Ergo est, secundum quod homo, res naturæ.

Sed contra, suppositum humanæ naturæ est idem quod hypostasis vel persona. Sed Christus, secundum quod homo, non est hypostasis vel persona. Ergo nec suppositum, vel res naturæ.

Præterea, in Christo est tantum unum suppositum. Sed Christus, secundum quod Deus, est suppositum. Ergo, non secundum quod homo, est suppositum.

Solutio I. — Respondeo dicendum ad primam quæstionem, quod in Christo non est nisi una persona, quæ est ab æterno; nullum autem æternum convenit Christo secundum quod homo, proprie loquendo, ut patet ex prædictis, v dist.; unde hæc non est vera [1]: Christus, secundum quod homo, est persona; nisi replicetur suppositum hominis, ut dicatur: Christus, secundum quod iste homo, est persona; hoc enim verum est.

Ad primum ergo dicendum, quod Christus, secundum quod homo, est substantia rationalis naturæ; sed secundum quod iste homo, est individua substantia rationalis naturæ; unde secundum quod iste homo, est persona; sicut secundum quod iste homo, est Deus.

Ad secundum dicendum, quod etiam nec Petrus, inquantum homo, est persona, sed secundum quod iste homo: quia hæc non est per se: Homo est persona; sed hæc: Iste homo est persona.

Ad tertium dicendum, quod ex hoc quod Christus operatus est secundum quod homo et secundum quod Deus, sequitur quod in Christo sint duæ operationes; ita etiam si Christus esset persona secundum quod homo et secundum quod Deus, sequeretur quod in ipso essent duæ personæ.

Solutio II. — Ad secundam quæstionem dicendum, quod, sicut vi dist. supra dictum est, individuum invenitur in substantiis et accidentibus. Secundum autem quod in substantiis est, habet de ratione sui quod sit subsistens: non autem secundum quod in accidentibus invenitur: et utroque modo invenitur in Christo; tamen altero tantum modo [2] prædicatur. Humana enim natura in Christo est quoddam individuum; sed Christus non est illud individuum, sed est individuum subsistens: et hoc modo accipiendo individuum, secundum quod de Christo prædicatur, est in Christo unum tantum individuum sicut et una persona. Unde

[1] Eamdem propositionem aliquo sensu intellectam S. Thomas ut veram admittit in *Summa theol.*, III p., q. xvi, a. 12.

[2] Al.: « alterum tantummodo. »

sicut Christus non est persona secundum quod homo, ita nec individuum.

Ad primum ergo dicendum, quod Christus, secundum quod homo, est aliquid; non tamen sequitur: ergo secundum quod homo, est aliquid universale vel particulare: quia homini accidit esse universale vel particulare; unde hæc est per accidens: Homo est aliquid particulare; hæc autem per se: Iste homo est aliquid particulare. Unde Christus non est aliquid particulare secundum quod homo, sed secundum quod iste homo.

Ad secundum dicendum, quod de ratione individui, secundum quod de Christo prædicatur, est quod sit per se subsistens; et hoc non convenit Christo secundum quod homo, sed secundum quod hic homo: unde non oportet quod sit individuum secundum quod homo.

Ad tertium dicendum, quod ea quæ conveniunt humanæ naturæ, non oportet quod eodem modo quo de natura prædicantur, de Christo prædicentur: quia ipsa natura de eo non prædicatur in recto et in abstracto; sed oblique vel concretive; unde non sequitur, si humana natura est individuum, quod Christus, secundum quod homo, sit individuum; sed quod habeat individuam naturam.

Solutio III. — Ad tertiam quæstionem dicendum, quod in propositionibus per se aliter est ex parte subjecti, et ex parte prædicati: quia ex parte subjecti sufficit quod secundum unum tantum eorum quæ in subjecto continentur, prædicatum per se subjecto conveniat; ex parte autem prædicati oportet quod quidquid est in prædicato, per se conveniat subjecto; unde hæc non est per se: Homo est animal album; hæc autem est per se: Albus homo est animal. Secundum hoc dico, quod in hoc quod dico, Suppositum, vel res naturæ, duo importantur, scilicet: respectus ad naturam communem; et aliud subsistens, cui inest respectus ille: quorum unum inest Christo secundum quod homo, scilicet respectus ad naturam communem; non autem alterum, ut patet ex prædictis; et ideo hæc est falsa: Christus secundum quod homo, est suppositum, vel res naturæ; tamen magis accedit ad veritatem quam aliqua prædictarum, inquantum ista nomina imponuntur per respectum ad naturam communem: unde si suppositum sumatur adjective, est vera: Christus enim, secundum quod homo, supponitur humanæ naturæ, vel est aliquod suppositum humanæ naturæ; et hoc etiam valet ad ea quæ dicta sunt de persona et individuo.

Et per hoc etiam patet solutio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod quia accidentia non pertinent ad esse rei sicut natura communis, ideo in nomine subjecti non includitur nisi respectus ad accidens; non autem ratio per se existentis, ut significatum ejus, sed sicut præsuppositum; et ideo non est similis ratio de subjecto et supposito.

Ad tertium dicendum, quod Christus, secundum quod homo, est quædam res, et etiam secundum quod homo, est alicujus naturæ; non tamen sequitur quod sit res naturæ secundum quod homo; quia plus est in significatione compositi quam in significationibus componentium: quod et in istis accidit; sicut non omnis arma gerens est armiger.

QUÆSTIO II.

Deinde quæritur de filiatione per adoptionem; et circa hoc quæruntur duo: 1° quæritur de ea ex parte adoptantis; 2° ex parte adoptati.

ARTICULUS PRIMUS[1].

Utrum Deo conveniat aliquem in filium adoptare.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Deo non competat aliquem in filium adoptare. Adoptio enim est alicujus extraneæ personæ in filium vel nepotem, vel deinceps, legitima assumptio. Sed Deo non est aliqua persona extranea, quia omnes ipse condidit. Ergo ei non competit adoptare.

2. Præterea, apud nos adoptans non est principium essendi adoptato. Sed Deus est omnibus principium essendi. Ergo non competit ei aliquem adoptare.

3. Præterea, ille qui filios naturales habet, non adoptat aliquem, nisi ut condividat hereditatem cum filiis naturalibus. Sed hereditas Dei Patris indivisibilis est, quia est ipsemet. Ergo cum ipse habeat

[1] III p. *Summ. theol.*, q. XXIII, a. 1 et 2.

naturalem Filium, non competit ei aliquem adoptare.

Sed contra, adoptio contingit ex benignitate adoptantis ad adoptatum. Sed Deus maxime benignus et amator est hominum. Ergo ipsi maxime competit adoptare.

Præterea, quicumque facit aliquos filios per gratiam, adoptat. Sed hoc Deo competit; Joan., I, 12: *Dedit eis potestatem filios Dei fieri.* Ergo ipse adoptat.

QUÆSTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod adoptare sit tantum Dei Patris. Quia secundum leges, illius est adoptare cujus est filios generare. Sed solius Patris in Trinitate est Filium generare naturalem. Ergo ejus solius est filios adoptare.

2. Præterea, per adoptionem efficimur fratres Christi; Rom., VIII, 29: *Ut sit ipse primogenitus in multis fratribus.* Sed Christus non est Filius nisi Dei Patris, ut supra[1] dictum est. Ergo et nos per adoptionem solius Patris filii sumus.

3. Præterea, sicut supra[2] dictum est, ideo solus Filius incarnatus est, ne nomen Filii transiret ad alterum. Sed non est magis inconveniens nomen Filii transire ad aliam personam quam nomen Patris. Ergo non debet dici adoptare nisi Deus Pater, ne nomen Patris ad aliam personam transeat.

Sed contra, omne nomen effectum significans in creatura, dictum de Deo, est commune toti Trinitati. Sed adoptare importat effectum in creatura. Ergo toti Trinitati competit.

Præterea, secundum hoc quod adoptamur in filios Dei, Deus pater noster dicitur. Sed tota Trinitas dicitur pater noster, sicut dictum est[3]. Ergo totius Trinitatis est adoptare.

QUÆSTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod per Filium tantum fiat adoptio; per hoc quod dicitur ad Galat., IV 4: *Misit Deus Filium suum factum ex muliere..., ut adoptionem filiorum reciperemus.*

2. Præterea, secundum Philosophum, V *Metaph.*, text. 4, illud quod est primum in quolibet genere, est causa eorum quæ sunt post. Sed filiatio primo invenitur in Filio. Ergo per ipsum omnes efficimur filii, sicut per bonitatem Filii Dei omnes efficimur boni; et sic ex Patre cælesti omnis paternitas in cælis et in terra nominatur, ad Ephes., III.

3. Sed videtur quod fiat per Spiritum sanctum: per hoc quod dicitur Roman., VIII, 15: *Accepistis spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus, Abba, pater.*

4. Præterea, per caritatem efficimur filii Dei: I Joan., III, 1: *Videte qualem caritatem dedit nobis Pater, ut filii Dei nominemur et simus.* Sed caritas est Spiritus sanctus. Ergo per ipsum adoptamur.

Solutio I. — Respondeo dicendum, ad primam quæstionem, quod adoptatio transfertur ad divina ex similitudine humanorum. Homo enim dicitur aliquem in filium adoptare, secundum quod ex gratia dat jus percipiendæ hereditatis suæ, cui per naturam non competit. Hereditas autem hominis dicitur illa qua homo dives est; id autem quo Deus dives est, est perfruitio sui ipsius, quia ex hoc beatus est, et ita hæc est hereditas ejus; unde inquantum hominibus, qui ex naturalibus ad illam fruitionem pervenire non possunt, dat gratiam per quam homo illam beatitudinem meretur, ut sic ei competat jus in hereditate illa, secundum hoc dicitur aliquem in filium adoptare.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis nulla persona sit sibi extranea quantum ad esse quod ab eo participat, est tamen sibi extranea aliqua persona quantum ad jus percipiendæ hereditatis.

Ad secundum dicendum, quod ex hoc ipso quod aliquis homo ex alio nascitur, habet jus in hereditate paterna; unde non est extraneus, ut adoptari possit. Sed non ex hoc quod aliquis habet esse a Deo, competit sibi jus in hereditate cælesti; et ideo potest qui habet esse a Deo per creationem, ab eo per gratiam in filium adoptari.

Ad tertium dicendum, quod accidit adoptioni quæ est apud nos, ut per eam dividatur hereditas, inquantum a multis simul tota haberi non potest. Sed hereditas cælestis tota simul habetur a patre adoptante, et ab omnibus filiis adoptatis; unde non est ibi divisio nec successio.

Solutio II. — Ad secundam quæstionem dicendum, quod adoptare convenit toti

[1] Dist. III, q. I, a. 2.
[2] Dist. I, q. II, a. 2.
[3] I lib., dist. XVIII.

Trinitati: quia una est operatio totius Trinitatis, sicut et una essentia: sed tamen potest appropriari Patri, inquantum habet similitudinem cum proprio ejus.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis sit solius Patris generare Filium qui sit Deus, tamen totius Trinitatis est producere filios per creationem; et ideo est etiam totius Trinitatis per gratiam filios adoptare.

Ad secundum dicendum, quod ex adoptione quæ est per gratiam, efficimur fratres Christi, inquantum per hoc efficimur filii Dei Patris; non autem inquantum efficimur filii Christi, vel Spiritus sancti.

Ad tertium dicendum, quod filiatio est relatio ejus quod est a principio; paternitas autem est relatio principii. Tota autem Trinitas est principium creaturæ. Unde magis potest trahi nomen paternitatis ad alias personas respectu creaturæ, quam filiationis nomen.

Solutio III. — Ad tertiam quæstionem dicendum, quod hæc præpositio « per » potest denotare duplicem causam: scilicet agentem mediam; et sic sumus adoptati a Deo Patre per Filium, ut appropriate loquamur: quia per eum Deus Pater multos filios in gloriam adduxit, ut dicitur ad Hebr., II, secundum quod eum misit in mundum Salvatorem. Potest etiam notare formalem causam; et hoc dupliciter; vel inhærentem, vel exemplarem. Si inhærentem, sic adoptati sumus per Spiritum sanctum cui appropriatur caritas, secundum quam formaliter meremur. Ideo dicitur Ephes., I, 13: *Signati estis Spiritu promissionis sancto, qui est pignus hereditatis nostræ.* Si vero designat causam exemplarem formalem, sic sumus adoptati per Filium; unde Rom., VIII, 29: *Quos præscivit conformes fieri imaginis Filii sui, ut sit ipse primogenitus in multis fratribus.*

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS II.

Utrum omnibus creaturis conveniat adoptari, et an homines ex ipsa creatione adoptet [1].

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur, quod omnibus creaturis conveniat adoptari. Deus enim dicitur pater noster, quia creavit nos, sicut dicitur Deut., XXXII, 6: *Numquid non ipse est pater tuus?* Sed non est pater creaturarum per naturam, quia sic solius Christi pater est. Ergo est pater per adoptionem; ergo omnibus creaturis convenit adoptari.

2. Præterea, ex hoc quod Deus aliquid creat, assumit illud in communicationem suorum bonorum ex mera sua bonitate. Sed nihil aliud videtur esse adoptio. Ergo cuilibet creaturæ convenit adoptari.

2. Præterea, ex ipsa creatione Deus imprimit rationali creaturæ imaginem suam, secundum quam dicitur filius Dei. Sed non adoptat nos nisi inquantum nos filios suos facit. Ergo ex ipsa creatione ad minus homines adoptat.

Sed contra, sicut ex dictis patet, adoptio filiorum fit per Spiritum sanctum. Sed non datur Spiritus sanctus ratione creationis. Ergo nec adoptio est ratione creationis tantum.

QUÆSTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod nec angelis conveniat adoptari. Quia illi convenit adoptari qui non est in domo patrisfamilias, et in ipsam inducitur. Sed angeli semper fuerunt in domo Dei, quia in cælo empyreo creati sunt. Ergo eis non convenit adoptari.

2. Præterea, sicut in *Littera* dicitur, nos ideo filii Dei adoptivi dicimur, quia cum nati fuerimus filii iræ, per gratiam facti sumus filii Dei. Sed angeli nunquam fuerunt filii iræ. Ergo nunquam fuerunt non filii, ad minus secundum illos qui dicunt, quod angeli fuerunt creati in gratia. Ergo angelis non convenit adoptari.

3. Præterea, Galat., IV, 4, dicitur: *Misit Deus Filium suum... ut adoptionem filiorum reciperemus.* Sed ad angelos non fuit missus Filius Dei: quia non est factus angelus sicut est factus homo, secundum quem modum ad homines missus dicitur. Ergo angelis non convenit adoptari.

Sed contra, per Spiritum sanctum, qui hominibus datur, dicuntur homines adoptari, ut patet ex dictis. Sed Spiritus sanctus habitat in angelis, sicut etiam in hominibus. Ergo angeli, sicut et homines, dicuntur adoptari.

[1] III p. *Summ. theol.*, q. XXIII, a. 3, 4

Præterea, angeli dicuntur fratres et consortes nostri. Sed hoc non est nisi secundum quod ab eodem patre et ad eamdem hereditatem nobiscum sunt adoptati. Ergo eis convenit adoptari.

QUÆSTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur etiam quod Christus sit filius adoptivus. Quia Hilarius, lib. II *De Trinit.*, § 27, col. 68, t. 2, dicit: « Potestatis dignitas non amittitur dum carnis humilitas adoptatur; » et loquitur de humanitate Christi. Ergo Christus, secundum quod homo, est filius adoptivus.

2. Præterea, non videtur sequi aliquod inconveniens, si dicamus Christum filium adoptivum: neque enim sequitur quod fuerit filius iræ, neque aliquando fuerit non filius : quia angeli nunquam filii iræ fuerunt, et tamen dicuntur filii adoptivi. Ergo nihil prohibet Christum dicere filium adoptivum.

3. Præterea, major est dignitas filii adoptivi quam servi. Sed Christus, secundum quod homo, dicitur servus, ut patet Philip., II. Ergo multo fortius potest dici filius adoptivus.

4. Præterea, per inhabitationem Spiritus sancti homo efficitur filius adoptivus. Sed super Christum requievit Spiritus sanctus, ut dicitur Isai., XI. Ergo ipse debet dici filius adoptivus.

5. Præterea, Augustinus in lib. *De prædestinatione Sanctorum*, cap. XV, col. 982, § 31, t. 10, dicit: « Ea gratia fit ab initio fidei suæ homo quicumque Christianus qua gratia ille homo ab initio suo factus est Christus. » Sed quicumque homo fit ab initio Christianus fit per gratiam adoptionis. Ergo et ille homo factus est Christus per gratiam adoptionis, et ita est filius adoptivus.

Sed contra, *Super* illo *Rom.*, I: *Qui prædestinatus est Filius Dei in virtute*, dicit Ambrosius: Volvi et revolvi Scripturas; Christum nunquam filium adoptivum inveni. Ergo non est dicendus filius adoptivus.

Præterea, adoptare totius Trinitatis est. Si ergo Christus esset filius adoptivus, esset filius Trinitatis, quod esse non potest, ut supra dictum est [1].

SOLUTIO I. — Respondeo dicendum, ad primam quæstionem, quod sicut supra [2] dictum est, de ratione filiationis est ut filius producatur in similitudinem speciei ipsius generantis. Homo autem inquantum per creationem producitur in participationem intellectus, producitur quasi in similitudinem speciei ipsius Dei: quia ultimum eorum secundum quæ natura creata participat similitudinem naturæ increatæ, est intellectualitas; et ideo sola rationalis creatura dicitur ad imaginem, ut in II lib. [3] dictum est: unde sola rationalis creatura per creationem filiationis nomen adipiscitur. Sed adoptio, ut dictum est, requirit ut adoptato jus acquiratur in hereditatem adoptantis. Hereditas autem ipsius Dei est ipsa sua beatitudo, cujus non est capax nisi rationalis creatura: nec ipsi acquiritur ex ipsa creatione; sed ex dono Spiritus sancti, ut dictum est. Et ideo patet quod creatio irrationalibus creaturis nec adoptionem nec filiationem dat; creaturæ autem rationali dat quidem filiationem, sed non adoptionem.

Ad primum ergo dicendum, quod filiatio per adoptionem addit supra filiationem per creationem sicut perfectum supra diminutum, et sicut gratia super naturam; unde per creationem homo non efficitur filius naturalis neque adoptivus, sed tantum dicitur filius creatione; creaturæ autem irrationales nullo modo.

Ad secundum dicendum, quod communicatio quorumcumque bonorum non sufficit ad adoptionem; sed communicatio hereditatis; unde nec aliqua creatura dicitur adoptari ex hoc quod sibi aliqua bona communicantur a Deo, nisi communicetur ei hereditas quæ est divina beatitudo[4].

Ad tertium dicendum, sicut ad primum.

SOLUTIO II. — Ad secundam quæstionem dicendum, quod beata fruitio sicut excedit naturam humanam, ita et naturam angelicam; unde sicut hoc homini datur ex gratia, et non ex debito suæ naturæ; ita angelis; et propter hoc sicut competit homini adoptari; ita et angelis.

Ad primum ergo dicendum, quod domus Dei, inquantum filii adoptivi inducuntur, non dicitur cælum empyreum, sed ipsa beatitudo divina, secundum quam

[1] Dist. IV.
[2] Dist. VIII.
[3] Dist. XVI.
[4] Habitudo.

Deus in semetipso quiescit, et facit alios in se quiescere; et in hac domo non semper fuerunt, quia non fuerunt creati beati.

Ad secundum dicendum, quod accidit adoptioni quod adoptatus fuerit filius iræ, vel quod fuerit prius tempore non filius; unde ponitur in *Littera* magis ad evidentiam adoptionis quam ad necessitatem. Sed hoc est de necessitate adoptionis ut prius natura sit non filius quam filius, ut filiatio sibi ex natura sua non competat, sed ex gratia quacumque collata; et hoc bene invenitur in angelo.

Ad tertium dicendum, quod quamvis missio Filii in carnem non fuerit facta ad angelos; fuit tamen facta ad eos missio quæ est in mentem, ut in I lib.[1] dictum est.

Solutio III. — Ad tertiam quæstionem dicendum, quod Christus nullo modo dicendus est filius adoptionis: quia ei competit ex sua natura, secundum quam æternaliter a Patre nascitur, habere jus in hereditate paterna: quia omnia quæ habet Pater, sua sunt, ut dicitur Joan., xvi: unde hoc jus non acquiritur ei per gratiam advenientem, ut possit dici filius adoptivus.

Ad primum ergo dicendum, quod humanitas adoptatur non in ipso capite, sed in membris ejus; et sic intelligendum est verbum Hilarii. Vel dicendum, quod etsi adoptio aliquo modo possit dici de natura creata, quæ per gratiam trahitur in participationem divinæ bonitatis in unitate divinæ personæ; non tamen oportet quod supposito conveniat, cui naturaliter convenit esse beatum.

Ad secundum dicendum, quod sequitur inconveniens, quod Christus, ad minus natura vel intellectu, esset prius non filius quam filius, sicut est de angelis: quod nullo modo stare potest quantum ad secundam opinionem, quæ ponit, quod nullum suppositum præintelligitur unioni; nec filiatio convenire potest nisi supposito perfecto.

Ad tertium dicendum, quod Christus cum dicitur servus, importat subjectionem tantum; unde Christus, secundum quod homo, dicitur servus, sicut minor Patre: non autem importat acquisitionem per gratiam ejus quod ei convenit per naturam, sicut filius adoptivus; et ideo nomen servitutis aliquo modo concedi tur in Christo, non autem nomen adoptionis.

Ad quartum dicendum, quod aliis hominibus per Spiritum sanctum inhabitantem acquiritur jus in hereditate cælesti de novo, quod eis non competit per naturam, sicut Filio Dei competit; unde per Spiritum sanctum inhabitantem non dicitur adoptari.

Ad quintum dicendum, quod est similitudo quantum ad rationem gratiæ, quia utraque est sine meritis præcedentibus, non autem quantum ad effectum: quia illa est gratia unionis, secundum quam efficitur naturalis filius; sed gratia qua homo fit Christianus non facit filium naturalem, sed facit tantum adoptivum.

QUÆSTIO III.

Utrum prædestinatio Christi sit de natura, an de persona[2].

Deinde quæritur de prædestinatione Christi. Et videtur quod non sit de persona. Prædestinatio enim Christi est ad filiationem, quia *prædestinatus est Filius Dei in virtute;* Rom., i, 4. Sed filiatio non competit naturæ. Ergo prædestinatio non est de natura.

2. Præterea, ejus videtur prædestinari cujus est agere, quia ejus est etiam felicitari. Sed agere est suppositi, et non naturæ. Ergo prædestinatio non est de natura.

3. Præterea, humana natura est unius rationis in Christo et in aliis hominibus. Sed in aliis hominibus prædestinatio non est de natura. Ergo nec in Christo.

Sed contra, Rom., i, dicit Glossa, quod prædestinatio est uno modo de eo quod non semper fuit. Sed nihil est in ipso Christo quod non semper fuerit, nisi humana natura. Ergo prædestinatio est de natura.

Præterea, ex hoc aliquis prædestinatur quod prævidetur Deo uniendus per gratiam unionis. Sed humana natura ab æterno est prævisa Deo unienda per gratiam unionis. Ergo humana natura est prædestinata in Christo.

QUÆSTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur, quod prædestinatio Christi non sit conformis prædestina

[1] Dist. iii.

[2] III p. *Summ. theol.*, q. xxiv, a. 3 et 4.

tioni nostræ. Quia, secundum Augustinum, prædestinatio qua nos prædestinamur, est propositum [1] miserendi. Sed hoc non competit prædestinationi Christi, quia ipse nunquam fuit miser. Ergo prædestidatio sua et nostra non sunt unius rationis.

2. Præterea, effectus prædestinationis est gratia. Sed gratia Christi est alterius rationis quam gratia nostra : quia nostra gratia non est unionis in persona, sicut sua. Ergo nec prædestinatio ejus et nostra sunt ejusdem rationis.

3. Præterea, operationes differunt penes terminos. Sed filiatio naturalis, ad quam terminatur prædestinatio Christi, non est unius rationis cum filiatione adoptionis, ad quam terminatur nostra prædestinatio. Ergo non sunt unius rationis prædestinationes.

Sed contra est quod utrique prædestinationi competit una definitio, scilicet « prædestinatio est præparatio gratiæ in præsenti, et gloriæ in futuro. » Ergo sunt unius rationis.

Præterea, Rom, I, dicit [2] Glossa *ord.*, col. 470, t. 2, quod præclarissimum exemplar nostræ prædestinationis præcessit in Christo. Ergo est unius rationis : quia exemplar et exemplatum sunt unius rationis.

QUÆSTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod prædestinatio ejus sit causa efficiens nostræ prædestinationis. Ephes., I, 5, dicitur : *Prædestinavit nos in adoptionem filiorum per Jesum Christum*. Sed « per » denotat causam efficientem, quando dicitur Pater operari per Filium. Ergo ejus prædestinatio est causa efficiens nostræ prædestinationis.

2. Item, videtur quod sit causa exemplaris, per illud quod dicitur Rom., VIII, 29. *Quos prædestinavit conformes fieri imaginis Filii sui*. Sed imago ad exemplaritatem pertinet. Ergo est causa exemplaris nostræ prædestinationis ; sicut etiam sua resurrectio nostræ resurrectionis.

3. Item, videtur quod finalis. Quia nostra prædestinatio videtur esse ordinata ad impletionem corporis Christi, ut patet Ephes., IV, unde ipse videtur esse finis nostræ salutis. Ergo et ejus prædestinatio nostræ prædestinationis.

Sed contra, æternum non habet causam. Sed prædestinatio nostra est æterna. Ergo non habet causam, Christi prædestinationem.

Præterea, Christus non est prædestinatus nisi secundum quod homo. Sed ipse, secundum quod homo, non est causa nostri, sed secundum quod Deus. Ergo prædestinatio ejus non est causa prædestinationis nostræ.

SOLUTIO I. — Respondeo dicendum ad primam quæstionem, quod prædestinatio accipitur communiter et proprie. Communiter pro præscientia et præordinatione cujuscumque ; et sic patet quod prædestinatio potest esse de natura. Secundum autem quod proprie accipitur importat ordinem prædestinati ad gratiam. Gratia autem creaturæ facit unionem ad Deum : quæ quidem duplex est : scilicet per operationem, secundum quam nos unimur Deo cognoscendo et amando ipsum : et in persona ; et secundum hoc humana natura fuit unita Deo ; et ideo, cum prædestinatio Christi ordinetur ad gratiam unionis in persona, potest dici, quod natura est prædestinata, vel persona ratione naturæ.

Ad primum ergo dicendum, quod prædestinatio Christi primum effectum habet ipsam unionem: unde cum unio sit naturæ potest etiam dici prædestinata ; quamvis sibi filiatio non conveniat, quia filiatio non est primus effectus prædestinationis, sed consequitur ad unionem.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de felicitate creaturæ ex hoc quod Deo unitur per operationem ; sed ipsa natura beatificatur ex hoc quod Deo unitur in persona.

Et per hoc etiam patet responsio ad tertium ; quia prædestinatio aliorum hominum non est ad unionem in persona, sed ad unionem per operationem.

SOLUTIO II. — Ad secundam quæstionem dicendum, quod multa requiruntur in prædestinatione et ex parte prædestinantis [3] et ex parte prædestinati, et secundum terminum a quo, et secundum terminum

[1] Citatur et I p. *Summ. theol.*, q. XXIII, a. 1, object. 3, ubi ad marginem indicabatur l. *De præd. sanctor.*, c. X ; dicitur enim prædestinatio « præparatio gratiæ ; » expressius c. XVII : « hæc est immobilis veritas prædestinationis et gratiæ... quia misericordia ejus prævenit eos secundum gratiam. » Lexicon theologicum eumdem librum indicat.

[2] Ex Augustino, l. *De prædestinatione sanctorum*, c. XV, col. 981, t. 10.

[3] Al. : « prædestinationis. »

ad quem, secundum quod potest attendi diversitas inter prædestinationem Christi et nostram. Ex parte autem prædestinantis, qui Deus est, non est diversitas inter prædestinationem Christi et nostram; est autem differentia ex parte prædestinati: quia in nobis est de persona, in Christo autem de natura, ut dictum est. Similiter est differentia ex parte termini a quo: quia in nobis est ut liberemur a peccato, sicut dicit Glossa *Super* illud *Rom.*, VIII, 30: *Quos prædestinavit, hos vocavit:* in Christo autem non; quia neque contraxit, neque fecit peccatum. Sed neutra istarum differentiarum diversificat rationem prædestinationis; sed solum illa quæ est essentialis et specifica. Specifica autem differentia cujuslibet motus vel operationis, accipitur penes terminum ad quem. Illud autem ad [1] quod est prædestinatio, non est unius rationis in Christo et in nobis: quia prædestinatio Christi est ad unionem in persona; prædestinatio autem nostra ad unionem per operationem, aut per habitum assimilantem; et hæ duæ uniones non sunt unius rationis, sed se habent secundum prius et posterius, et perfectum et diminutum; et ideo prædestinatio Christi et nostra non est unius rationis secundum univocationem, sed secundum analogiam.

Et per hoc facile est respondere ad objecta.

Solutio II. — Ad tertiam quæstionem dicendum, quod in ipsa prædestinatione duo sunt; unum æternum, scilicet ipsa Dei operatio; et aliud temporale, scilicet prædestinationis effectus. Prædestinatio ergo nostra quantum ad illud quod est æternum in ipsa, causam non habet; sed quantum ad effectum potest habere causam, inquantum scilicet ejus effectus producitur mediantibus aliquibus causis creatis: et secundum hoc prædestinationis nostræ causa efficiens est prædestinatio Christi inquantum ipse est mediator nostræ salutis; et formalis, in quantum in filios Dei ad imaginem ejus prædestinamur; et finalis, inquantum nostra salus in ejus gloriam redundat.

Et per hoc patet solutio ad objecta.

EXPOSITIO TEXTUS.

« Christum secundum hominem non esse personam, nec aliud. » Primum horum conceditur ab omni opinione; secundum autem non, sed a tertia tantum; quia primæ duæ opiniones dicunt quod secundum quod Christus est homo, est aliquid. Hoc autem negare est error.

« Secundum enim multiplicem habet rationem. » Ista divisio accipitur ex comparatione replicationis ad subjectum propositionis; quia potest fieri replicatio vel ejus quod antecedit subjectum, et sic notat causam; vel ejus quod sequitur, et sic notat habitum, aut quodcumque aliquid accidens; sed specialiter nominat habitum propter rationem tertiæ opinionis: vel ipsius subjecti, et hoc vel quantum ad naturam, et sic exprimit conditionem naturæ, vel quantum ad suppositum, et sic notat unitatem personæ in Christo.

« Illa tamen personæ descriptio non est data pro divinis personis. » Contra est quod directe ponit eam Boetius in materia ista in lib. *De duab. nat.* — Dicendum, quod Magister verum dicit, si capiantur stricte ea quæ in divisione ponuntur; sed Boetius large accipit; et hoc patet in I lib. [2].

« Non autem sic dicitur Filius natura. » Dicitur enim Deus natura quasi formaliter; sed dicitur Filius natura non formaliter, sed quantum ad modum originis, quia per modum naturæ procedit.

« Christus nunquam fuit filius; » nec prius tempore, sicut nos, nec prius natura aut intellectu, sicut angeli, si in gratia creati sunt.

« Christum filium Virginis esse natura et gratia. » Contra. Natura et gratia ex opposito dividuntur. Ergo quod est per gratiam, non est per naturam.

Præterea, Christus est filius matris, sicut et quilibet alius homo. Sed alii homines non sunt filii matrum suarum per gratiam. Ergo nec Christus.

Dicendum ad primum quod gratia unionis non opponitur contra naturam: quia per eam una persona fit duarum naturarum; et sic quod inest per gratiam unionis, inest per alterutram naturarum naturaliter.

Ad secundum dicendum, quod Christum, inquantum hominem nasci ex matre, non fuit per gratiam, sed nasci simul Deum et hominem; et hoc fuit per gratiam unionis.

« Non talis hic filius. » Ergo videtur

[1] Al. deest « ad. »

[2] Dist. XXV.

quod filiatio dicatur æquivoce. — Dicendum, quod non univoce, nec æquivoce sed analogice, sicut et alia quæ dicuntur de Deo et creaturis.

« Origine, non adoptione. » Hoc dicitur contra Nestorium, qui cum poneret in Christo duas personas, non potuit ponere unionem nisi per gratiam; et sic sequeretur quod persona hominis non sit Filius Dei nisi per gratiam habitualem adoptionis sicut et nos.

« Veritate, vel nuncupatione. » Hoc dicitur contra Sabellium qui posuit distingui personas tantum nominaliter.

« Nativitate, non creatione. » Et hoc dicitur contra Arium, qui dicebat Filium Dei esse creaturam.

DISTINCTIO XI.

Utrum Christus sit creatura, sive creatus, vel factus.

Solet etiam quæri, utrum debeat simpliciter dici atque concedi, Christum esse factum, vel creatum. Ad quod dici potest, quod hoc simpliciter et absque determinatione minus congruenter dicitur : et si quandoque brevitatis causa simpliciter denuntietur, nunquam tamen simpliciter debet intelligi : quia, ut Augustinus in I lib. *De Trin.*, cap. XIII, col. 840, t. 8, ait, cum de Christo loquimur, quid, secundum quid, et propter quid dicatur, prudens et diligens ac pius lector intelligere debet. Qui Christum, vel Dei Filium, non esse factum vel creatum, in lib. I *De Trinit.*, cap. VI, col. 825, t. 8, ostendit, ita inquiens : « *In principio erat Verbum, et Verbum caro factum est, et omnia per ipsum facta sunt.* Neque dicit omnia nisi quæ facta sunt, scilicet omnem creaturam. Unde liquido apparet ipsum factum non esse per quem facta sunt omnia : et si factus non est, creatura non est. Si autem creatura non est, ejusdem cum Patre substantiæ est. Omnis enim substantia quæ Deus non est, creatura est; et quæ creatura non est, Deus est. Sed si Filius non ejusdem substantiæ est cum Patre, ergo facta substantia est : et si facta substantia est, non omnia per ipsum facta sunt. At omnia per ipsum facta sunt. » Facta igitur substantia non est, sed una cum Patre infecta [1] substantia est [2]. Item in eodem lib. et cap., § 12, col. 827 : « Si vel Filium fecit Pater quem non fecit ipse Filius, non omnia per Filium facta sunt. At omnia per Filium facta sunt. Ipse igitur factus non est, ut cum Patre faceret omnia quæ facta sunt. » Idem in lib. LXXXIII *Quæstionum*, quæst. LXVII, col. 66, t. 6 : Dicitur creatura quidquid fecit Pater Deus per filium : qui non potest appellari creatura, quoniam per ipsum facta sunt omnia. Ambrosius in lib. I *De Fide*, cap. XIV, col. 571, t. 3, ait : « Probamus [3] creaturam non esse Dei Filium. Audivimus enim in Evangelio Marc., ult., 15, Dominum mandasse discipulis : Prædicate Evangelium universæ creaturæ. Qui universam creaturam dicit, nullam excipit : et ubi sunt qui creaturam Christum [4] appellant? Nam si creatura esset, sibi mandaret Evangelium prædicari, et subjectus esset vanitati : quia, testante Apostolo, Rom. VIII, *omnis creatura vanitati subjecta est.* Non igitur Christus creatura est, sed Creator, qui docendæ creaturæ discipulis mandat officium. »

De perfidia et pœna Arii.

« Arii hæc fuisse perfidia legitur, ut Christum creaturam fateretur; ideo [5] effusa sunt Arii viscera, atque crepuit medius, prostratus in faciem, ea quibus Christum negaverat, fœda ora pollutus. » His aliisque pluribus testimoniis instruimur, non debere fateri simpliciter Christum esse factum vel creaturam; sed addita determinatione recte dici potest, ut si dicatur : Factus secundum carnem, vel secundum hominem : ut factura humanitati, non Deo attribuatur. Ut enim ait Ambrosius in lib. I *De fide*, cap. XIV, § 93 et 94, col. 573, t. 3 : « Non Deus factus est; sed Deus Dei Filius natus est; postea vero secundum carnem homo factus ex Maria est. Misit enim Deus Filium suum [6] *factum ex muliere, factum sub lege*, Galat., IV, 4, Filium, inquit, suum, scilicet non unum de multis. Cum dicit, suum, generationis æternæ proprietatem signavit. Postea factum ex muliere asseruit, ut factura non Divinitati, sed assumptioni corporis ascriberetur. Factum igitur ex muliere dicit, propter carnis susceptionem; sub lege, propter [7] observantiam legis. » « Generatio [8] generationi non præjudicat nec caro Divinitati. Deus enim æternus incarnationis sacramentum suscepit, non dividuus, sed unus et in utroque unus, scilicet Divinitate, et corpore. Non enim alter ex Patre, alter ex Virgine, sed idem aliter ex Patre, aliter ex Virgine : qui factus est secundum nostræ susceptionem

[1] Al. « perperam imperfecta. »
[2] Addit Nicolai : « Vel sicut Augustinus concludit, unius igitur ejusdemque cum Patre substantiæ est, etc. »
[3] Al. superflue additur : « inquit. »
[4] Al : « Deum. »
[5] Ibidem, c. XIX, col 579.
[6] Al. deest « factum. »
[7] Nicolai : « vel per. »
[8] *De incarnatione*, c. V, § 36 et 35, t. 3.

naturæ, non secundum æternæ substantiam vitæ : quem [1] legimus primogenitum et unigenitum : primogenitum, quia nemo ante ipsum; unigenitum, quia nemo post ipsum. » Ex his evidenter traditur, qua intelligentia accipiendum sit, cum dicitur Christus factus vel simpliciter, vel cum additamento, ut factura scilicet, vel creatura, non ad assumentem Deum, sed ad assumptum hominem referatur. In Deo autem creatura esse non potest, ut ait Ambrosius in I lib. [2] *De Trinit.*, c. XVI, § 105 et 106, col. 575, t. 3 : « Numquid dicto factus est Christus? Numquid mandato creatus est Christus? Quomodo autem creatura in Deo esse potest? Etenim Deus naturæ simplicis est, non conjunctæ, atque compositæ : cui nihil accidat [3], sed solum quod divinum est, in natura sua habeat. » Etsi ergo Christus secundum hominem dicitur creatura, non tamen Christus simpliciter prædicandus est creatura. Nec ex eo quod Christus secundum hominem dicitur esse creatura, potest quis progredi sic argumentando : Si, secundum quod homo, Christus est creatura : vel rationalis, vel irrationalis; vel quæ est Deus, vel non : nitens per hoc probare, Christum esse aliquid non divinum, quia quod ipse est, secundum hominem ipse est. Et ideo si secundum hominem est substantia aliqua non divina, est utique aliquid non divinum. Sed ex tropicis locutionibus non est recta argumentationis processio. Illa autem locutio tropica est, qua Christus dicitur creatura vel simpliciter, vel cum adjunctione.

DIVISIO TEXTUS.

Postquam determinavit Magister, qualiter ea quæ sunt dignitatis in humana natura, de Christo possunt vel non possunt dici; hic determinat quomodo de Deo dici possunt ea quæ ad defectum naturæ humanæ pertinent; et dividitur in duas partes: in prima inquirit, utrum nomen creaturæ quod de humana natura dicitur, de Christo dici possit; in secunda, utrum illi defectus qui consequuntur ipsam, inquantum creatura, vel alio modo ipsi convenire possint, dist. XII, ibi: « Post prædicta quæritur, utrum homo ille cœperit esse, vel semper fuerit. » Prima in tres: in prima movet quæstionem ; in secunda determinat eam, ibi: « Ad quod potest dici ; » in tertia excludit objectiones quæ contra solutionem fieri possunt, ibi : « Etsi ergo [4] Christus secundum hominem dicitur creatura, non tamen simpliciter prædicandus est creatura. » Circa primum duo facit : primo determinat propositam quæstionem ; secundo confirmat determinationem ; et primo quantum ad hoc quod Christus non possit simpliciter dici creatura, ibi : « Qui Christum vel Dei Filium, non esse factum vel creatum, in lib. I *De Trin.* ostendit : « secundo quantum ad hoc quod possit dici creatura cum determinatione, scilicet inquantum est homo, ibi: « Sed addita determinatione recte dici potest. »

QUÆSTIO I.

Hic quæruntur quatuor: 1° utrum Filius Dei sit creatura ; 2° utrum Christus, vel iste homo, possit dici creatura; 3° utrum sit creatura, secundum quod homo ; 4° utrum omnia quæ humanæ naturæ conveniunt, de Christo possint prædicari.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum Filius Dei sit creatura.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Filius Dei sit creatura. Eccli., XXIV, 14 : *Ab initio et ante sæcula creata sum* : et loquitur de divina sapientia. Sed Filius Dei est Dei sapientia. Ergo ipse est creatura.

2. Præterea, omne quod est subjectum Deo, vel minus eo, est creatura. Sed Filius Dei est hujusmodi, ut patet Joan., XIV, 28 : *Pater major me est;* et I Corinth., XV, dicitur quod Filius erit subjectus Patri, qui subjecit ei omnia. Ergo Filius Dei est creatura.

3. Præterea, hoc modo se habent actiones ad invicem, sicut termini actionum. Sed esse, quod est terminus creationis, est prius quacumque alia forma ad quam terminantur aliæ actiones. Ergo creatio est prior omnibus aliis actionibus vel productionibus. Sed posterius semper præsupponit prius. Cum ergo generatio conveniat Filio Dei, secundum quam dicitur natus, videtur quod etiam creatio conveniat ei, ut dicatur creatus.

4. Præterea, ut probat Avicenna in sua *Metaph.*, id cujus essentia est suum esse, est per se necesse esse. Sed quod est hujusmodi, non habet esse ab alio: quia hoc quod est necesse esse absolute, non est propter aliquid aliud, ut etiam

[1] L. I *De fide*, c. XIV, § 89, col. 572, t. 3.
[2] Seu *De fide*.
[3] Nicolai : « vel accedat. »
[4] Al. « Si igitur. »

dicit Philosophus in V *Metaph.*, text. 6. Ergo id cujus essentia est suum esse, non habet esse ab alio. Sed Filius habet esse ab alio. Ergo non est necesse ; nec sua essentia est suum esse. Ergo est creatura.

5. Præterea, omne quod habet causam sui esse, est creatura. Sed Filius habet causam sui esse : quia Pater est causa Filii, ut dicit Chrysostomus, et omnes græci doctores concedunt. Ergo Filius est creatura.

6. Præterea, omne quod gignitur, ad hoc gignitur ut sit. Sed quod est, non gignitur ad hoc quod sit, quia jam est. Ergo omne quod gignitur, antequam gignatur non est. Sed omne quod non fuit et postea est, creatum est. Ergo Filius, cum genitus sit, creatus est.

7. Præterea, omne quod habet aliquid ab alio, in se consideratum non habet illud ; et caret illo, si sibi relinquatur. Sed Filius habet esse ab alio. Ergo in se consideratus non habet esse ; et si sibi relinquatur, non esset. Sed hæc est conditio creaturæ, secundum quam dicitur vertibilis in nihilum : quia omnia in nihilum reverterentur, nisi ea manus conditoris contineret [1]. Ergo Filius est creatura.

Sed contra, nulla creatura est consubstantialis Creatori. Sed Filius est consubstantialis Patri, ut dicitur Joan., x, 30 : *Ego et Pater unum sumus*. Ergo Filius non est creatura.

Præterea, omnis creatura portatur per potentiam Creatoris. Sed id quod omnia portat non portatur. Ergo id quod omnia portat, non est creatura. Sed hoc est Filius : Hebr., I, 3 : *Portans omnia Verbo virtutis suæ*. Ergo Filius non est creatura.

Præterea, nihil est in Deo quod sit creatura. Sed Filius est in Deo Patre, cum sit Verbum ejus, et omne verbum est in dicente. Ergo Filius non est creatura.

Præterea, omne quod dicitur per similitudinem, reducitur ad id quod proprie dicitur. Sed homines dicuntur filii Dei per assimilationem ad unicum Filium : Roman., VIII, 29 : *Conformes fieri imaginis Filii sui*. Ergo ipse proprie Filius dicitur. Sed nullus dicitur proprie filius alicujus nisi habeat eamdem naturam specie quam habet pater, et vere ; ergo Filius est vere Deus. Sed nulla creatura est hujusmodi. Ergo Filius non est creatura.

Solutio. —Respondeo dicendum, quod Filius naturaliter a Patre procedit : hoc enim ipsum nomen filiationis demonstrat, si vera filiatio sit : quod oportet maxime esse in illa filiatione et paternitate ex qua omnis paternitas et filiatio in cælo et in terra nominatur, ad Eph., III. Maxime enim vera sunt quæ sunt causa esse veritatis in aliis, ut dicitur II *Metaph.* text. 4. Omne autem quod naturaliter procedit ab altero, duo habet. Unum est quod æquatur ei a quo procedit : quia natura non postponit facere opus suum, nisi sit ex defectu agentis : qui quidem defectus est in eo, quod agens naturaliter non habet perfectam virtutem ad agendum ; sicut pueri ad generandum : vel in eo quod agit per transmutationem exterioris materiæ, unde effectus non sequitur nisi in fine transmutationis, et sic oportet quod duratione sequatur suam causam agentem : quæ longe sunt a Deo, cujus virtus non augetur, neque materiam ex qua operetur requirit. Restat ergo quod omne quod naturaliter a Deo procedit, coæternum sit ei : et ita Filius est ab æterno. Aliud est quod oportet esse in eo quod naturaliter procedit ab altero, quod sit simile ei a quo procedit : quia natura intendit sibi simile producere inquantum potest ; unde quod aliquid naturaliter procedens non habeat perfectam similitudinem ejus a quo procedit, contingit vel ex defectu virtutis agentis, sicut in semine in quo debilitatur calor naturalis, unde non sufficit ad generandum masculum, sed feminam ; vel ex defectu materiæ, quæ non potest recipere totam virtutem agentis, sicut accidit in partubus monstruosis. Hæc autem duo a Deo longe sunt, ut dictum est ; unde oportet quod hoc quod naturaliter a Deo procedit, perfectam similitudinem ad eum habeat. Perfecta autem similitudo esse non potest ubi non est eadem natura secundum speciem. Natura autem divina non potest esse eadem specie nisi sit eadem numero, cum omnino sit immaterialis. Unde oportet quod Filius qui naturaliter a Deo Patre procedit, habeat eamdem numero naturam cum ipso, et per consequens idem esse ; et ita omnibus modis ei erit æqua-

[1] Parm. : « teneret. »

lis. Et quia natura et esse Dei Patris nullo modo dependet ad nihil, vel ad non esse, ut scilicet non esse præcedat eam tempore vel natura; ideo nec natura nec esse Filii ad nihil aliquo modo dependet. Ex quo patet quod Filius nullo modo potest esse creatura, neque secundum quod fides de creatione loquitur, secundum quam ponimus quod non duratione creaturam præcessit; nec secundum quod quidam philosophi posuerunt creationem, dicentes illud creari quod esse habet post non esse, non tempore, sed natura: et hoc est cujus esse dependens est ad non esse, quia in se consideratum et sibi relictum non est, cum solum ab altero esse habeat. Sed de hoc in II lib. [1] dictum est plenius.

Ad primum ergo dicendum, quod istud verbum vel intelligitur de sapientia creata, scilicet angelica natura, quæ est ante tempora sæcularia, etsi non duratione, tamen ordine naturæ; vel intelligitur de Filio Dei quantum ad naturam assumptam, quæ etsi ante sæcula creata non fuerit, fuit tamen ab æterno prævisa creari.

Ad secundum dicendum, quod sicut Augustinus docet in I *De Trin.*, cap. VII et VIII, col. 828, t. 8, omnia quæ minorationem aut subjectionem circa Filium Dei ponere videntur, vel referenda sunt ad naturam assumptam secundum quam minor est Patre, in forma Dei manens æqualis Patri, ut dicitur ad Philip., II: vel referendum est ad commendationem principii, secundum quod Pater dicitur principium Filii: et secundum hoc dicitur major, quamvis Filius non sit minor ut dicit Hilarius, *De Trin.*, lib. IX, § 54 et 55, col. 324, t. 2.

Ad tertium dicendum, quod secundum Basilium, accipere a Patre Filius habet commune cum omni creatura; sed habere per naturam est sibi proprium; unde processio Filii a Patre in aliquo convenit cum processione quæ est in creaturis, communitate analogiæ, et in aliquo differt. Convenit quidem in respectu originis, qui est esse ab aliquo; differt autem in hoc quod processio Filii a Patre est per naturam; aliorum autem per voluntatem. Ex hoc sequitur triplex differentia, ut ex dictis patet. Prima, quod Filius est consubstantialis Patri; secunda, quod est coæternus; tertia, quod esse suum nullo modo dependet ad nihil: et hæc sequitur ex prima. Unde considerandum est, quod omnia nomina vel verba quæ important respectum originis absolute, recipiuntur in processionem divinam, sicut « procedit, exit, est ab alio; » illa autem quæ important aliquid contrarium tribus prædictis, nullo modo dicuntur, sicut factus, quod repugnat consubstantialitati: quia facere dicitur proprie secundum operationem quam agens exercet in id quod est extra: et similiter verbum incipiendi repugnat coæternitati, et similiter verbum creandi importat dependentiam ad non esse. Sed nativitas ad respectum originis absolute addit aliquid magis pertinens ad consubstantialitatem quam ad differentiam substantiæ: quia, sicut supra [2] dictum est, nascitur proprie quod procedit conjunctum ei a quo procedit: et ideo omnia illa quæ pertinent ad generationem vivorum, quorum est nasci, dicuntur in processione Filii, sicut oriri et nasci, gigni et generari; et hæc est causa quare processio Filii potuit habere nomen proprium, non autem processio Spiritus sancti, qui non procedit per modum nascentis. Unde generatio vel nativitas non transumitur ad divina secundum quod præsupponit creationem, sed secundum quod importat consubstantialitatem.

Ad quartum dicendum, quod ratio illa sequitur de eo quod est ab alio, habens aliam naturam ab ipso: quia sic naturæ ejus quod est ab alio, non debetur esse ex se ipsa; unde ipsa non est suum esse, ut habeat necessitatem essendi ex se. Sed Filius est a Patre, habens eamdem numero naturam; unde sicut natura Patris est suum esse, ac per hoc necesse esse; ita et natura Filii: nec ejus esse est aliquo modo dependens ad nihil, sicut nec esse Patris.

Ad quintum dicendum, quod esse Filii non est creatum: unde Filius non habet causam sui esse; nec suum esse habet principium: quamvis enim secundum nos ipse Filius habeat principium a quo est, non tamen causam: quia secundum nos nomen principii importat relationem originis absolute; nomen autem causæ importat respectum originis per comparationem ad esse rei quod a causa procedit: unde terminus a quo, dicitur principium motus, non tamen causa. Sed

[1] Dist. II.

[2] Dist. VIII.

secundum græcos nomen causæ importat simplicem formæ originem, sicut nomen principii secundum nos. Et quamvis dicamus Patrem principium Filii, non tamen dicimus Filium principiatum a Patre; quia nomine principiati non utimur nisi in his quæ sunt constituta in esse per principium : unde linea non dicitur esse principiatum puncti, sicut nec motus termini a quo; sed tamen dicitur esse a principio [1].

Ad septimum dicendum, quod sicut creatura non habet esse nisi a Deo, ita nec Filius habet esse nisi a Patre. Sed in hoc est differentia, quod creatura non est illa relatio secundum quam dicitur esse a Deo, per quam habet esse; et ideo potest considerari in se, sine respectu ejus ad Deum; et sic invenitur non habens esse. Sed Filius Dei est ipsa relatio secundum quam habet esse a Patre, et ipsa relatio est ipsum esse : et ideo non potest Filius considerari sine respectu ad Patrem, ut inveniatur in se non habens esse, vel potens in nihilum decidere.

ARTICULUS II.

Utrum Christus sit creatura [2].

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Christus sit creatura. Leo Papa : Nova [3] et inaudita conventio : Deus qui erat et qui est, fit creatura. Sed illud quod Deus fit, potest de Christo prædicari. Ergo Christus est creatura. Damascenus etiam dicit de Christo, quod non scandalizabitur ad nomen creaturæ.

2. Præterea, de quocumque prædicatur inferius, et superius. Sed creatura est superius ad hominem. Ergo cum homo prædicetur de Christo, creatura de ipso prædicabitur.

3. Præterea, omne quod est, vel est creatum vel increatum. Si ergo Christus est homo, vel erit homo creatus vel increatus. Sed non est homo increatus, sicut nec homo æternus, quia omne increatum est. Ergo est homo creatus : ergo est creatura.

4. Præterea, id quod convenit parti, transumitur ad prædicationem totius; sicut homo dicitur crispus propter capillos. Sed humana natura est quasi pars personæ compositæ, pro qua supponit hoc nomen, Christus. Ergo cum humana natura sit creatura, Christus potest dici creatura.

5. Præterea, principalior pars hominis Christi est anima quam corpus. Sed ratione corporis quod de Virgine traxit, simpliciter dicitur natus de Virgine. Ergo ratione animæ, quæ creata est a Deo, debet dici creatura.

6. Præterea, sicut repugnat nomen creaturæ Filio increato; ita repugnat temporaliter nasci æternaliter nato. Sed tamen dicimus Christum temporaliter natum. Ergo et simpliciter possumus ipsum dicere creaturam.

Sed contra, creatura non potest prædicari de aliquo æterno. Sed Christus supponit suppositum æternum. Ergo non potest dici creatura.

Præterea, in Christo nihil creatum est, nisi humana natura. Sed humana natura non prædicatur de Christo. Ergo Christus non potest dici creatura.

Præterea, omnis creatura est filius Trinitatis per creationem. Sed Christus si est creatura, est creatura rationalis. Ergo est filius Trinitatis per creationem : quod supra [4] improbatum est.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod creatio proprie respicit esse rei : unde dicitur in lib. *De causis*, prop. 8, quod esse est per creationem, alia vero per informationem. Esse autem simpliciter et per se est suppositi subsistentis; alia vero dicuntur esse, inquantum suppositum in eis subsistit, vel essentialiter, sicut materia et forma, et sic natura ipsa dicitur esse; vel accidentaliter, sicut accidentia dicuntur esse. Esse ergo dictum simpliciter de supposito significat esse personale ipsius; esse vero, secundum quod convenit parti vel accidenti, non dicitur simpliciter de supposito, sed suppositum dicitur esse in eo; unde cum dico : Christus est, significatur esse ipsius, non autem esse ipsius naturæ, vel accidentis, vel partis. Cum autem fiat unio naturarum in esse suppositi secundum secundam opinionem, esse, secundum quod Christus

[1] Codd. non habent : « Ad sextum dicendum, quod Filius non habuit esse antequam generaretur. Sed quia generatio ejus est æterna, et esse ejus æternum est. »

[2] III p. *Summ. theol.*, q. XVI, a. 8.

[3] Eadem sub Leonis nomine in III p. *Summ. theol.*, q. XVI, a. 8, object. 1 referuntur; sed apud Leonem non occurrunt. Quoddam simile in *Serm.* III *de Pentecoste*, c. II, col. 412, t. 1 : « si homo in suæ honore naturæ mansisset, Creator mundi creatura non fieret. »

[4] Dist. IV, q. I, a. 2.

simpliciter esse dicitur, est esse increatum; unde non potest dici creatura, non tantum ad evitandum errorem Arii, ut quidam dicunt, sed etiam ad vitandum falsitatem. Potest tamen dici, quod aliquid creatum est in Christo, scilicet humana natura; quia esse quamvis sit unum, tamen respectum habet ad naturam et ad partes ejus, secundum quas humana natura dicitur esse in Christo, vel partes aut accidentia ejus, ut supra[1] dictum est. Unde sicut esse aliquo modo ad naturam pertinet, et ad partes et accidentia ejus, ita et creatio.

Ad primum ergo dicendum, quod verba illa intelligenda sunt cum determinatione, ut dicit Magister in *Littera;* quamvis illa determinatio causa brevitatis intermittatur[2].

Vel dicendum, quod creatura non est superius ad hominem, significans quid est homo : quia creatio non respicit naturam vel essentiam, nisi mediante actu essendi; qui est primus terminus creationis. Humana autem natura in Christo non habet aliud esse perfectum quod est esse hypostasis, quam esse divinæ personæ; et ideo, simpliciter loquendo, creatura dici non potest : quia intelligeretur quod esse perfectum hypostasis Christi per creationem esset acquisitum.

Ad tertium dicendum, quod cum dicitur, Christus est homo creatus, locutio est duplex : ex eo quod hoc participium «creatus» potest determinare prædicatum in comparatione ad subjectum, et sic potest esse vera, sicut et ista : Christus est factus homo. Si autem determinat absolute prædicatum, tunc est falsa : quia in homine non intelligitur tantum natura, sed suppositum æternum, cui non convenit esse creatum : quod enim determinat prædicatum in ordine ad subjectum, est determinatio ipsius inquantum est prædicatum; unde oportet quod respiciat prædicatum formaliter : quia termini in prædicato ponuntur formaliter : determinatio autem quæ determinat absolute ponitur circa prædicatum sicut circa subjectum quoddam; unde magis respicit suppositum quam formam. Similiter etiam hæc est falsa : Christus est homo increatus : quia privatio creationis ponitur circa prædicatum ratione utriusque; et ideo utraque falsa est, nec sibi contradicunt, sed hæc est vera : Christus est homo qui non est creatus sed æternus ex parte Deitatis, non tamen æternus homo, ut æternitas determinet prædicatum in ordine ad subjectum.

Ad quartum dicendum, quod totum[5] denominatur a proprietate partis, quando illa proprietas nullo modo nata est convenire nisi parti illi, sicut crispitudo capillis, et claudicatio pedi. Sed creatio non tantum naturæ, sed etiam personæ nata est convenire, et etiam personæ et supposito magis proprie : et ideo non potest dici de supposito quod sit creatum, quia natura est creata.

Et per hoc patet solutio ad quintum : quia nasci de matre non est natum convenire supposito hominis, nisi per hoc quod corpus traducit a matre; unde non habet repugnantiam temporaliter nasci ad æternaliter nasci : quia unum naturam humanam respicit, et alterum divinam : quarum habet unam Christus a Patre æternaliter, alteram a matre temporaliter. Sed creatum et increatum utrumque potest respicere suppositum ratione esse quod est suppositi.

Unde patet solutio ad sextum.

ARTICULUS III.

Utrum Christus secundum quod homo, sit creatura[4].

Ad tertium sic procedicitur. 1. Videtur quod Christus non possit dici creatura secundum quod homo. Quidquid enim prædicatur de altero secundum quod ipsum est, prædicatur de eo simpliciter. Sed quod prædicatur de Christo secundum quod homo, prædicatur de eo secundum quod ipsum est, quia est essentialiter homo. Ergo cum esse creaturam non prædicetur simpliciter, non potest prædicari de eo secundum quod homo.

2. Præterea, magis est esse filium adoptivum quam esse creaturam. Sed non potest dici quod Christus, secundum quod homo, sit filius adoptivus. Ergo multo

[1] Dist. VI.

[2] Codd. non habent quæ sequuntur in Parm : « Ad secundum dicendum, quod creatura non est superius ad hominem : quia creatio magis respicit esse quam naturam. Esse autem non est genus, nec inducitur in significatione alicujus generis, ut dicit Avicenna, cum ea quæ sunt in uno genere, non conveniant in uno esse, sed in natura communi.

[5] Al. deest « totum. »

[4] III p. *Summ. theol.*, q. XVI, a. 10.

minus potest dici quod, secundum quod homo, sit creatura.

3. Præterea, secundum quod Magister dicit in *Littera*, hæc est tropica locutio : Christus est creatura. Ergo si Christus, secundum quod homo sit creatura, et hæc etiam erit impropria, Christus est homo, quod est falsum.

4. Præterea, nihil est creatum in Christo nisi humana natura. Sed hæc est falsa : Christus, secundum quod homo est humana natura. Ergo et hæc : Christus secundum quod homo, est creatura.

5. Præterea, ista se compatiuntur, ut Christus sit homo, et sit Deus. Ergo quod non compatitur secum hoc quod est esse Deum, non potest prædicari de Christo secundum quod homo, sicut hoc quod est carere Divinitate. Sed esse creaturam non compatitur secum hoc quod est esse Deum. Ergo Christus non est creatura, secundum quod homo.

Sed contra, omne quod non est æternum, est creatum. Sed Christus, secundum quod homo, non est æternus, sicut nec Deus. Ergo secundum quod homo, est creatura.

Præterea, omne, quod factum est, creatum est. Sed Christus secundum quod homo, est factus. Ergo est creatus secundum quod homo.

Præterea, omnis conditio alicujus naturæ potest prædicari de aliquo secundum nomen significans naturam illam. Sed homo significat naturam humanam, cujus conditio est quod sit creatura. Ergo Christus potest dici creatura secundum quod homo.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod humana natura se habet ad compositam personam Christi sicut pars; quamvis proprie pars dici non possit, nec proprie persona composita, ut supra [1] dictum est. Pars autem aliquando habet aliquam dispositionem quæ nata est convenire toti; aliquando vero aliam quæ non est nata convenire toti : sicut albedo quæ inest capillis, potest etiam toti convenire : crispitudo autem ita convenit capillis quod nullo modo toti, vel alicui alteri parti. Ergo secundum dispositiones illas quæ insunt tantum parti, denominatur totum simpliciter et proprie per dispositionem partis, nullo addito; sicut homo dicitur crispus; sed quantum ad illas dispositiones quæ natæ sunt parti et toti convenire, non denominatur totum a parte simpliciter, sed addita parte, ut cum dicitur homo albus secundum capillos; nec proprie, sed figurative per sinecdochen. Unde patet quod cum creatio naturæ et personæ nata sit convenire, sicut et esse; utrique aliquo modo convenit : non tamen potest dici de Christo, quod sit creatura, quia humana natura creata est, nisi fiat additio, ut si dicatur : Secundum hominem, vel secundum quod homo; et tunc etiam tropica est et figurativa, ut dicit Magister, sicut et hæc : Æthiops est albus secundum dentem.

Ad primum ergo dicendum, quod illa ratio procedit in his quæ prædicantur proprie et per se; sed hæc non est propria prædicatio, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod esse filium adoptivum, nullo modo natum est convenire nisi personæ; et ideo non potest dici filius adoptivus secundum humanam naturam, sicut dicitur creatura : quia creaturæ nomen et personæ et naturæ aptatur.

Ad tertium dicendum, quod quando cum reduplicatione est propria prædicatio, tunc prædicatum per se convenit ei quod replicatur : sicut Christus, secundum quod homo, est animal; hæc enim est per se et proprie : Homo est animal; et ideo simili modo prædicatum et reduplicatio de subjecto prædicatur. Hæc autem reduplicatio non est nota per se prædicationis : hæc enim non est propria : Hic homo, scilicet Christus, est creatura, nec etiam est per se, quia creatura non est superius ad hominem, significans quid est homo, ut dictum est; et ideo non oportet quod si creatura improprie dicatur de Christo, etiam ipse improprie dicatur homo.

Ad quartum dicendum, quod natura humana in abstracto non prædicatur de Christo secundum quod homo; sed conditiones ejus et in concreto possunt de Christo prædicari secundum quod homo, vel proprie vel improprie. Creatura autem in concretione dicitur, quia omne creatum est creatura.

Ad quintum dicendum, quod quamvis illud quod convenit parti, aliquo modo possit dici de toto, non tamen oportet ut quod removetur a parte, removeatur a toto; unde quamvis Æthiops secundum dentem habeat albedinem, non potest

[1] Dist. VI, q. II, a. 3.

tamen dici quod sit carens nigredine : quia quod non convenit sibi secundum unam partem, potest sibi convenire secundum aliam; et similiter quamvis Christus sit creatura, secundum quod homo, non tamen potest dici quod, secundum quod homo, careat Divinitate quæ sibi competit per aliam naturam.

ARTICULUS IV.

Utrum ea quæ sunt humanæ naturæ possint dici de Filio Dei[1].

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur, quod ea quæ sunt humanæ naturæ, non possint dici de Filio Dei. Omnis enim proprietas vel accidens naturæ humanæ, est quid creatum. Sed Filius Dei non informatur aliquo creato. Ergo non potest prædicari de Filio Dei aliquod accidens humanæ naturæ.

2. Præterea, quod proprietates divinæ naturæ dicuntur de Filio Dei, contingit ex hoc quod Filius Dei est natura divina. Sed Filius Dei non est natura humana. Ergo proprietates humanæ naturæ non prædicantur de Filio Dei.

3. Præterea, humanæ naturæ convenit assumi a Filio Dei, et homini convenit esse unitum. Sed hoc non convenit Filio Dei. Ergo non oportet quod ea quæ conveniunt naturæ humanæ, dicantur de Filio Dei.

4. Præterea hæc est vera : Iste homo est prædestinatus. Sed hæc est falsa : Filius Dei est prædestinatus. Ergo idem quod prius.

5. Præterea, omnis proprietas humanæ naturæ est quid creatum. Sed creatura non prædicatur de Filio Dei. Ergo nec proprietates[2] humanæ naturæ.

6. Præterea, ea quæ prædicantur de Christo secundum quod homo, non prædicantur de ipso secundum quod Filius Dei. Ergo videtur eadem ratione quod ea quæ prædicantur de homine, non prædicentur de Filio Dei.

7. Sed contra, de quocumque prædicatur aliquid, prædicantur de eo omnia consequentia ad ipsum, etiamsi sit prædicatio accidentalis ; sicut si homo est albus, sequitur quod sit coloratus. Sed homo prædicatur de Deo. Ergo quidquid prædicatur de homine, prædicatur de Filio Dei.

8. Præterea, quæcumque consequuntur naturam, prædicantur de suppositis naturæ illius. Sed Filius Dei est suppositum humanæ naturæ. Ergo consequentia naturam humanam possunt prædicari de Filio Dei.

9. Præterea, Christus est persona subsistens in duabus naturis, divina et humana. Sed omnia quæ conveniunt divinæ naturæ, possunt prædicari de Christo. Ergo pari ratione omnia ea quæ conveniunt naturæ humanæ.

10. Præterea, nihil magis repugnat divinæ naturæ quam mori. Sed dicitur, quod Filius Dei est mortuus. Ergo et omnia alia possunt dici de Filio Dei quæ conveniunt humanæ naturæ.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod natura et suppositum naturæ in quibusdam differunt re et ratione, sicut in compositis ; in quibusdam autem ratione et non re, sicut in divinis. Sed differentia quæ est secundum rationem, est differentia oppositionis : quia natura et suppositum habent intentiones oppositas ; et ideo ea quæ pertinent ad rationem naturæ, nullo modo prædicantur de supposito neque in abstracto neque in concreto, neque in divinis neque in humanis ; sicut Pater non dicitur commune tribus, nec Petrus dicitur forma totius. Differentia autem quæ est secundum rem, non est oppositionis, sed est sicut principii formalis ad formatum ; et ideo quæ secundum rem ad naturam pertinent, possunt prædicari de supposito, sicut natura prædicatur, scilicet in concreto. Quia autem unio facta est in supposito, ut scilicet sit unum et idem suppositum divinæ et humanæ naturæ ; ideo de illo supposito possunt prædicari ea quæ consequuntur secundum rem utramque naturam, sicut et ipsæ naturæ de ipso prædicantur : quia enim divina natura prædicatur de Filio Dei in concreto et in abstracto ; ideo proprietates ejus possunt utroque modo prædicari de ipso : quia vero humana natura prædicatur in concreto tantum ; ideo humanæ naturæ proprietates in concreto tantum prædicantur. Nec differt utrum fiat prædicatio de supposito secundum nomen quod significat divinam naturam, ut Verbum ; vel humanam, ut Jesus, vel utrumque, sicut Christus ; quia per omnia supponitur idem suppositum : sed tamen hoc suppositum non constitui-

[1] III p. *Summ. theol.*, q. XVI, a. 4.

[2] Parm. : « proprietas. »

tur per naturam humanam, sed humana natura advenit ei jam ab æterno præexistenti in alia natura. Unde duo singulariter inveniuntur in compositione humanæ naturæ ad istud suppositum, scilicet quod unitur ei, et quod se habet ad ipsum per modum partis, secundum quod istud suppositum in duabus naturis subsistit; et ideo a prædicta generalitate excluduntur ea quæ unionem important, et iterum ea quæ nata sunt de se et personæ et naturæ conjunctæ [1], quæ non possunt prædicari de supposito nisi cum additione, sicut ea quæ sunt partis de toto.

Ad primum ergo dicendum, quod proprietates creatæ dicuntur de Filio Dei, non quasi ipsa persona æterna his informetur, sed quia natura assumpta informatur eis; sicut proprietates quibus informantur partes, prædicantur de toto.

Ad secundum dicendum, quod illa ratio concludit, quod proprietates humanæ naturæ non prædicantur in abstracto de Christo; quod et verum est.

Ad tertium dicendum, quod assumi est de illis quæ unionem important; et ideo non oportet quod dicatur de Filio Dei.

Ad quartum dicendum, quod prædestinatio Christi est respectu unionis; unde prædestinatus includit unionem sicut terminum prædestinationis; et ideo sicut homo unitus dicitur, ita et prædestinatus uniri; non autem Filius Dei. Et præterea prædestinatus includit factionem, ut patet ex prædictis; unde sicut esse factum non dicitur de Filio Dei absolute, ita nec esse prædestinatum.

Ad quintum dicendum, quod sicut humana natura est creatura, et tamen cum prædicetur de Christo in concreto, non sequitur quod Christus sit creatura; ita etiam non sequitur propter hoc quod proprietates naturæ humanæ in concreto de Christo prædicentur, quod Christus sit creatura.

Ad sextum dicendum, quod ad veritatem propositionis sufficit quod prædicatum conveniat subjectis quocumque modo; sed ad hoc quod propositio sit per se, oportet quod conveniat sibi ratione formæ importatæ per subjectum; unde hæc est vera : Deus est passus; non tamen est per se : et quia reduplicatio exigit locutionem per se veram; ideo non est similis ratio de reduplicationibus et propositionibus quæ sunt sine reduplicatione.

Ad septimum dicendum, quod aliqua consequuntur humanam naturam, non secundum quod prædicatur de Filio Dei; et illa non oportet quod de Christo prædicentur.

Et ex dictis patet solutio ad consequentia.

EXPOSITIO TEXTUS.

Omnia per ipsum facta sunt. Videtur hoc non esse ad propositum : quia Augustinus intendit de Filio Dei, inquantum est Filius Dei. — Et dicendum, quod quia non est in Christo aliud suppositum nisi persona Filii Dei; ideo sicut de Filio Dei dici non potest quod sit creatura; ita nec de Christo.

« Nam si creatura esset, sibi mandaret prædicari Evangelium. » Videtur quod hoc non sequatur : quia angeli, et lapides sunt creaturæ, quibus non est Evangelium prædicandum. — Dicendum, quod intelligitur de creaturis quæ sunt homines, quibus est prædicandum Evangelium, vel ut emundentur vel ut perficiantur, vel ut conserventur. Christus autem homo est.

Vanitati subjecta. Intelligitur de illa vanitate secundum quam omnia in nihil tenderent, nisi manu omnipotenti continerentur.

« Non unum de multis. » Contra, Rom., VIII, 29 : *Ut sit ipse primogenitus in multis fratribus.* — Et dicendum, quod unus est de multis quantum ad similitudinem filiationis, secundum quod etiam dicitur primogenitus, sed non unum de multis, proprietate nativitatis, secundum quod dicitur unigenitus.

« In Deo creatura esse non potest. » Contra, Rom., XI, 36 : *In ipso sunt omnia.* — Dicendum, quod sunt in ipso creaturæ, non per essentiam, sed sicut in causa, per similitudines ideales, quæ secundum quod in Deo sunt, creaturæ non sunt.

« Sed ex tropicis locutionibus non est recta argumentationis processio. » Cujus ratio est, quia non sunt simpliciter veræ, sed secundum quid; unde etiam Dionysius dicit in *Epistola ad Titum*, quod symbolica Theologia non est argumentativa.

[1] Parm. loco : « conjunctæ » habet : « convenire. »

DISTINCTIO XII.

An homo ille semper fuerit, vel cœperit esse.

Post prædicta quæritur, utrum homo ille cœperit esse, vel semper fuerit; sicut simpliciter enuntiamus, Christum, vel Dei Filium, semper fuisse, nec cœpisse. De hoc Augustinus dicit ita *Super Joan., tract.* CVI, § 5, col. 1910, t. 3 : « Habuit aliquando Dei Filius quod nondum habuit idem ipse homo Filius, quia nondum erat homo. » Idem in *Tract.* CV, § 7, col. 1907, t. 3 : « Prius quam mundus esset, nec nos eramus, nec ipse mediator Dei et hominum homo Christus Jesus. » Item *Super psal.*, LXXXIX, circa med. « Christus noster, etsi forte homo recens est, tamen est æternus Deus. Alibi vero legitur quod puer ille creavit stellas; et Christus dicit, Joan., VIII, se esse principium, et esse ante Abraham. » His ergo auctoritatibus in nullo reluctantes [1] dicimus, hominem illum, inquantum homo est, esse cœpisse; et inquantum Verbum est, semper fuisse. Hic enim absque distinctione non est referenda responsio. Nam et ipse Augustinus hujusmodi utitur distinctione in pluribus locis, dicens, per Christum omnia esse facta inquantum est Verbum; secundum id vero quod homo est, ipsum esse factum, et glorificatum. Si igitur ad personam respicias, confidenter dic hominem illum semper fuisse; si vero ad naturam hominis, concede non cœpisse.

Si Deus alium hominem assumere potuerit, vel aliunde quam de genere Adæ.

Solet etiam quæri, utrum alium hominem, vel aliunde hominem quam de genere illius Adæ, Deus assumere potuerit. Ad quod sane dici potest, ipsum et aliam animam et aliam carnem potuisse assumere; quia gratia tantum assumpta est anima illa et caro a Verbo Dei. Ut enim ait Augustinus, lib. XIII *De Trin.*, cap XIX, col. 1033, t. 8, « in rebus per tempus ortis illa summa est gratia qua homo in unitate personæ conjunctus est Deo. » Potuit igitur Deus aliam animam et aliam carnem assumere, et carnem utique aliunde quam de genere Adæ. Unde Augustinus in lib. [2] XIII *De Trin.*, cap. XVIII, col. 1032, t. 8 : « Poterat utique Deus hominem aliunde suscipere, in quo esset mediator Dei et hominum, non de genere illius Adæ qui peccato suo genus obligavit humanum; sicut ipsum quem primo creavit, non de genere alicujus creavit. Poterat ergo vel sic, vel alio quo vellet modo, creare unum hominem de quo vinceretur victor prioris; sed melius judicavit et de ipso quod victum fuerat genere assumere hominem, per quem hominis vinceret inimicum; et tamen ex virgine, cujus conceptum spiritus, non caro, fides, non libido prævenit; nec interfuit carnis concupiscentia, qua ceteri concipiuntur, qui originale trahunt peccatum; sed credendo, non concumbendo sancta est fecundata virginitas. » Ex his aperte ostenditur et alium, et aliunde hominem Deum assumere potuisse.

Si homo ille potuit peccare, vel non esse Deus.

Ideo non immerito quæritur, utrum homo ille potuerit peccare, vel non esse Deus. Si enim potuit peccare, potuit et damnari. Si potuit damnari, potuit non esse Deus. Ergo si potuit peccare, potuit non esse Deus : quia esse Deum, et posse, aut velle [3] iniquitatem, simul esse nequeunt. Hic distinctione opus est, utrum de persona, an de natura agatur. Si enim de persona agitur, manifestum est quia peccare non potuit, nec Deus non esse potuit. Si vero de natura, discutiendum est, utrum agatur de ea ut Verbo unita, an de ea tanquam non unita Verbo, et tamen ente; id est an de ea secundum quod fuit unita Verbo, an de ea secundum quod esse potuit, et non unita Verbo. Non est enim ambiguum animam illam entem unitam Verbo, peccare non posse; et est sine ambiguitate verum eamdem, si esset et non esset unita [4] Verbo, posse peccare.

Quorumdam oppositio, quod potuit etiam unita Deo peccare.

Quidam tamen probare conantur, eam etiam unitam Verbo posse peccare : quia liberum arbitrium habet, et ita potest flecti in utramque partem. Quod frivolum est, cum et Angeli liberum arbitrium habeant, et tamen in gratia a Deo sunt confirmati, ut peccare nequeant : quanto magis ergo ille homo, cui Spiritus sanctus est datus sine mensura? Inducunt quoque auctoritatem ad probandum idem; scriptum est enim in lib. Eccli., XXXI, 10 : *Qui potuit transgredi, et non est transgressus; facere malum, et non fecit.* Sed hoc accipiendum est secundum membra, vel partim de capite partim de membris. De capite : « Non est transgressus, et non fecit malum; » de membris : « Potuit transgredi, et facere malum. »

Si Deus potuit assumere hominem in sexu muliebri.

Solet etiam quæri, quamvis curiose, a nonnullis, si Deus humanam naturam potuit assumere secundum muliebrem sexum. Quidam arbitrantur eum potuisse assumere hominem in femineo sexu, ut assumpsit in virili; sed opportunius atque convenientius factum est ut de femina nasceretur, et virum assumeret; ut ita utriusque sexus liberatio ostenderetur. Unde Augustinus in lib. LXXXIII *Quæstionum*, quæst. XI, col. 14, t. 6 : « Hominis liberatio in utroque sexu debuit apparere. Ergo quia virum oportebat suscipere, qui sexus honorabilior est, consequens erat ut feminei sexus liberatio hinc appareret quod ille vir de femina natus est. Sapientia ergo Dei, quæ dicitur unigenitus Filius, homine suscepto in utero, et de utero virginis, liberationem hominis indicavit. »

[1] Al. : « resultantes. »
[2] Parm. : l. IV. »

[3] Al. : « et velle. » Nicolai : « et posse velle. »
[4] Al. : « et si esset non unita. »

DIVISIO TEXTUS.

Postquam ostendit Magister quod nomen creaturæ non prædicatur de Christo simpliciter, sed cum determinatione, hic inquirit de defectibus qui consequuntur naturam humanam, secundum quod creatura est; et dividitur in duas partes : primo inquirit de defectu qui communiter consequitur omnem creaturam, scilicet incipere esse; secundo de defectibus qui consequuntur specialiter humanam naturam, ibi : « Solet etiam quæri, utrum alium hominem, vel aliunde hominem quam de genere illius Adæ, Deus assumere potuerit. » Circa primum tria facit : primo movet quæstionem: secundo objicit ad utramque partem, ibi : « De hoc Augustinus inquit ita; » tertio determinat eam, ibi : « His autem auctoritatibus in nullo reluctantes, dicimus, hominem illum, inquantum homo est, esse cœpisse. »

« Solet etiam quæri, utrum alium hominem... Deus assumere potuerit. » Hic prosequitur de defectibus qui pertinent ad humanam naturam tantum; et dividitur in duas partes : primo inquirit de defectu culpæ; secundo de defectu naturæ, qui est sexus femineus, ibi : « Solet etiam quæri, quamvis curiose, a nonnullis, si Deus humanam naturam potuit assumere secundum muliebrem sexum. » Circa primum duo facit : primo quærit de defectu culpæ quantum ad originem, scilicet utrum aliunde quam de peccatoribus carnem assumere potuisset; secundo de defectu culpæ quantum ad actum, utrum scilicet peccare potuisset, ibi : « Ideo non immerito quæritur utrum homo ille potuerit peccare. » Et circa hoc tria facit : primo movet quæstionem; secundo determinat, ibi : « Hic distinctione opus est; » tertio objicit contra determinationem, ibi : « Quidam tamen probare conantur eam, etiam unitam Verbo, posse peccare : » et primo objicit per rationem; secundo per auctoritatem, ibi : « Inducunt quoque auctoritatem ad probandum idem, » et utrumque solvit, ut patet in *Littera*.

« Solet etiam quæri, quamvis curiose, a nonnullis, si Deus humanam naturam potuit assumere secundum muliebrem sexum. » Hic inquirit de defectu naturæ, qui est sexus femineus ; et primo movet quæstionem; secundo solvit, ibi : « Quidam arbitrantur eum potuisse assumere hominem in femineo sexu. »

QUÆSTIO I.

Hic quæruntur tria. Primo de inceptione [1]. Secundo de potentia peccandi. Tertio de congruitate assumptionis respectu sexus feminei. De congruitate tantum [2] assumptionis respectu generis Adæ, dist. II , dictum est.

Circa primum quæruntur duo : 1° utrum iste homo, demonstrato Christo, incepit esse; 2° utrum incepit esse Deus.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum hæc sit vera : Iste homo incepit esse [3].

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur, quod hæc sit vera : Iste homo incepit esse. Omne enim quod non semper fuit, et est, incepit esse. Sed sicut dicit Augustinus in *Littera*, mediator Dei et hominum, homo Christus, non fuit prius quam mundus esset. Ergo incepit esse.

2. Præterea, iste demonstrat suppositum utriusque naturæ, divinæ scilicet et humanæ. Sed ratione divinæ naturæ potest dici : Iste homo semper fuit. Ergo cum incipere conveniat humanæ naturæ, sicut etiam esse ab æterno divinæ, ratione humanæ naturæ potest dici : Iste homo incepit esse.

3. Præterea, antequam mundus fieret, erat verum dicere : Nullus homo est. Ergo hæc erat falsa : Aliquis homo est, vel iste homo est. Nunc autem est vera. Ergo iste homo cœpit esse.

4 [4]. Præterea, nasci temporaliter, est mutari de non esse in esse. Sed iste homo est natus in tempore. Ergo est mutatus de non esse in esse. Sed omne tale incepit esse. Ergo iste homo incepit esse.

5. Præterea, quod incepit esse in aliqua specie, incepit esse simpliciter. Sed iste homo incepit esse in specie humana. Ergo incepit esse simpliciter.

[1] Al. : « conceptione, » perperam.
[2] Forte : « enim. » Parm. : « tamen. »
[3] III p. *Summ. theol.*, q. XVI, a. 9.
[4] Hic in Parm. intervertitur ordo. Quinta etenim objectio Parm. quarta est, et quarta quinto loco rejici debet, ut volunt codd. et ipsæ responsiones in Parm. editæ.

6. Præterea, iste homo supponit personam compositam. Sed persona composita non fuit ab æterno : quia quando non est compositio, non potest esse aliquod compositum. Ergo iste homo non fuit semper; ergo incepit esse.

Sed contra, nullum æternum incepit esse. Sed iste homo supponit suppositum æternum. Ergo non incepit esse.

Præterea, omne quod incepit esse, est creatura. Sed iste homo non est creatura, ut dictum est supra, dist. XI. Ergo iste homo non incepit esse.

Præterea, Joan., VIII, 58, dicit ille homo de quo loquimur : *Antequam Abraham fieret, ego sum;* et simili ratione potuisset vere dicere : Antequam mundus fieret, ego sum. Sed nullum tale incepit esse. Ergo iste homo non incepit esse.

SOLUTIO. — Respondeo dicendum, quod quidam distinguunt istam : Iste homo incepit esse, ex hoc quod pronomen, iste, potest demonstrare personam Verbi, vel singulare hominis : et primo modo est falsa, secundo modo vera. Sed cum dicitur : Iste homo, hoc pronomen, iste, non potest demonstrare nisi id quod supponitur per hoc nomen, homo. Suppositum autem per hoc nomen, homo, non est aliud quam persona Verbi secundum secundam opinionem; unde secundum eam non potest stare : quia quamvis ponat in Christo esse aliquid singulare præter personam Verbi, scilicet humanam naturam; tamen illud singulare non supponitur per hoc nomen, homo, nec prædicatur de Christo, sicut VI dist. dictum est; et ideo patet quod ista distinctio est secundum primam opinionem bona. Et ideo hac omissa, quidam dicunt, quod hoc verbum, incipit, potest notare inceptionem respectu suppositi simpliciter; et sic est falsa, quia suppositum illud est æternum : vel respectu suppositi ratione formæ significatæ; et sic est vera; et ponunt exemplum de hac : Scutum album incipit esse hodie, supposito quod scutum ab heri factum hodie dealbetur. Sed hoc dictum non videtur habere efficaciam propter duo : primo, quia etsi humana natura habeat aliquid simile accidenti in Christo, tamen hoc nomen, homo, non est adjectivum, sed substantivum, etiamsi natura humana esset pure accidentaliter adveniens; et in talibus plus facit modus significandi quam proprietas rei significatæ : secundo, quia dato quod esset adjectivum, oportet quod prædicatum conveniret ei quod copulatur vel supponitur per nomen positum in subjecto, vel ratione alicujus quod in eo est. Illa autem prædicata quæ nata sunt ipsi supposito convenire, non prædicantur simpliciter de eo ratione alicujus quod in ipso est, neque secundum partem, neque secundum accidens aut naturam, nisi ei secundum se conveniat : quia tunc sequeretur quod affirmatio et negatio verificentur de eodem, si ratione alicujus existentis in ipso verificaretur quod ratione sui de eo vere negatur : et hoc patet in proposito. Ei enim quod supponitur cum dicitur : Isti homini, convenit esse semper; unde [1] de eo non potest verificari negatio, ut dicatur : non fuit semper, simpliciter loquendo; et per consequens nec aliquid quod negationem dictam implicet, sicut verbum incipiendi. Unde dicendum est quod hæc est simpliciter falsa : iste homo incepit esse; et est secundum quid vera, scilicet cum determinatione humanæ naturæ; sicut et hæc : iste homo est creatura, est falsa, nisi ei determinatio addatur; et tunc etiam est tropica, ut supra dixit Magister. Unde hic non intendit eam distinguere tamquam multiplicem, sed dicere quomodo potest esse vera et falsa.

Ad primum ergo dicendum, quod secundum regulam a Magistro præcedenti distinctione datam intelligenda est illa auctoritas cum determinatione, quamvis [2] causa brevitatis non apponatur.

Ad secundum dicendum, quod quamvis illud suppositum sit utriusque naturæ suppositum, tamen quantum ad aliqua se habet aliter ad naturam divinam quam ad humanam : quia est idem re cum divina et constitutum in esse per ipsam secundum modum intelligendi; unde quandocumque fuit natura divina, fuit ipsum suppositum. Non autem ita se habet ad naturam humanam; et ideo non oportet quod incipiente humana natura, ipsum incipiat.

Ad tertium dicendum, quod ab æterno verum fuisset dicere : Nullus homo est; quia suppositum æternum nondum erat suppositum humanæ naturæ; unde non poterat sumi sub dicta distributione, sicut nunc potest propter unionem. Unde quamvis ab æterno non erat verum dicere : Aliquis homo est æternus; modo tamen

[1] Al. deest « unde. »

[2] Al. : « etiam quamvis »

est verum dicere : Aliquis, vel iste homo est ab æterno.

Ad quartum dicendum, quod nasci temporaliter ex matre non est natum convenire supposito nisi ratione corporis, ut supra dictum est ; et ideo ratione ejus verificatur simpliciter de supposito. Sed incipere esse non potest verificari de eo ratione corporis simpliciter, sed cum determinatione ; et ideo hæc est vera simpliciter : iste homo est natus temporaliter ; non tamen ista : iste homo incepit esse, sed est vera secundum quid.

Ad quintum dicendum, quod in aliis suppositis quæ sunt supposita tantum unius naturæ, sequitur quod si incipiunt esse in aliqua specie, incipient esse simpliciter ; sed non est ita in proposito ; unde quantum ad hoc similitudinem habet humana natura in Christo cum accidente ; et ideo sicut non sequitur : iste homo incepit esse albus, ergo incepit esse ; ita nec sequitur : iste incepit esse homo, ergo incepit esse.

Ad sextum dicendum, quod quia compositio non semper fuit, ideo hæc est falsa : Persona semper fuit composita ; sed tamen hæc est vera : Persona composita semper fuit : quia ad veritatem propositionis sufficit, quod prædicatum conveniat subjecto ; nec oportet quod conveniat ei ratione formæ significatæ vel appositæ, nisi sit prædicatio per se ; et ideo, quia personæ convenit semper fuisse, quamvis non ratione compositionis ; hæc est simpliciter vera : Persona composita semper fuit. Sed ad veritatem propositionis exigitur quod totum quod est in prædicato, conveniat subjecto ; et ideo compositio quam significat hoc nomen, compositum, non convenit ab æterno personæ ; et ideo hæc est falsa : Persona ista semper fuit composita.

Ad septimum [1] dicendum, quod idem judicium est de ista : Homo incepit esse Deus, et homo factus est Deus ; et eædem rationes utrobique fieri possunt ; et ideo requiritur supra, VII dist., ubi inquisitum est, utrum homo factus sit Deus.

QUÆSTIO II.

Deinde quæritur de potentia peccandi ; et circa hoc duo quæruntur : 1° utrum iste homo potuit peccare ; 2° utrum habuit potentiam peccandi.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum Christus potuit peccare [2].

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur, quod potuit peccare. Bernardus enim dicit, *Serm.* LX *de diversis*, col. 19, t. 9, quod tantum descendit [3] Filius Dei, quantum descendere potuit præter peccatum. Sed ultimus gradus circa peccatum est posse peccare. Ergo ipse potuit peccare,

2. Præterea, nihil laudis Christo homini subtrahendum est. Sed in laudem viri justi dicitur Eccli., XXXI, 10 : *Qui potuit transgredi, et non est transgressus.* Ergo hoc Christo convenire debet.

3. Præterea, sicut peccatum requirit voluntatem, ita et meritum. Sed secundum Augustinum, I lib. *Retract.*, cap. IX [4], § 4 et 5, col. 596, t. 1, nullus peccat in eo quod non potest vitare. Ergo etiam nullus meretur vel laudatur de hoc quod dimittere non potest. Si ergo Christus non potuit peccare, non est laudandus de hoc quod non peccavit.

4. Præterea, Philosophus dicit in IV *Topic.*, cap. III, quod Deus et studiosus potest prava agere. Sed in Christo non invenitur aliquid quare non potuerit peccare, nisi quia Deus est, et quia bonus perfecte fuit. Ergo potuit peccare.

5. Præterea, Joan., VIII, 55, dicitur a Christo : *Si dixero quia non novi* * *eum, ero similis vobis mendax.* Sed potuit illa verba dicere sine additione, sicut dixit cum additione. Ergo potuit mentiri : ergo et peccare. * *Non scio.*

Sed contra, Hebr., II, 9 : *Eum qui* [5] *paulominus* * *quam Angeli minoratus est, videmus Jesum.... gloria et honore coronatum ;* dicit Glossa [6] : « Quia natura humanæ mentis, quam Deus assumpsit, et quæ nullo modo peccato depravari potuit, solus Deus major est. » Sed quicumque potest peccare, mens ejus potest peccato depravari. Ergo Christus non potuit peccare. * *Modico quam.*

Præterea, hæc est perfectio naturæ glorificatæ ut jam peccare non possit. Sed Christus ab instanti suæ conceptio-

[1] Forte «ad secundum : » articulum scilicet.
[2] III p. *Summ. theol.*, q. XV, a. 1.
[3] «Descendit quo inferius non decuit. »
[4] Parm. : « cap. XIV. »
[5] Non ut in Parm. : « qui Paulo minus. »
[6] Ex Augustino desumpta, l. II. *Contra Maximinum*, c. XXV, col. 803, t. 8.

nis fuit verus comprehensor. Ergo nunquam peccare potuit.

Præterea, quidquid fecit ille homo, potest dici Deus fecisse. Si ergo ille homo peccasset, sequeretur quod Deus peccasset; quod est impossibile. Ergo et primum.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod simpliciter loquendo, Christus nullo modo peccare potuit; unde Damascenus dicit in III lib., cap. xx, col. 1082, t. 1, quod impeccabilis est Dominus[1] Jesus Christus. Potest enim considerari ut viator, vel ut comprehensor, et ut Deus. Ut viator quidem, dux videtur esse, dirigens nos secundum viam rectam. In quolibet autem genere oportet primum regulans torqueri non posse, quia alias esset error in omnibus quæ ad ipsum regulantur; et ideo ipse Christus tantam gratiæ[2] plenitudinem habuit, ut etiam inquantum viator peccare non posset; unde etiam et illi qui proximi sibi fuerunt, confirmati sunt, ut Apostoli etiam viatores existentes, mortaliter peccare non potuerint, quamvis potuerint peccare venialiter. Secundum vero quod fuit comprehensor, mens ejus totaliter est conjuncta fini, ut agere non posset nisi secundum ordinem ad finem, sicut in II lib., vii dist., de Angelis confirmatis dictum est. Secundum autem quod fuit Deus, et anima ejus et corpus fuerunt quasi organum Deitatis, secundum quod, ut dicit Damascenus, lib. III *De fide*, cap. xviii, col. 1071, t. 1, Deitas regebat animam, et anima corpus; unde non poterat peccatum attingere ad ejus animam, sicut nec Deus potest peccare. Tamen sub conditione potest concedi quod peccare potuit, scilicet si voluisset; quamvis hoc antecedens sit impossibile; quia ad veritatem conditionalis non requiritur neque veritas antecedentis neque consequentis, sed necessaria habitudo unius ad alterum.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut Deus non potuit descendere ad hoc quod peccaret; et ideo Christus nunquam peccavit; ita etiam non potuit descendere ad hoc quod peccare posset; et ideo etiam Christus nunquam peccare potuit; et etiam si Deus ad hoc descendere potuisset, non tamen conveniebat: quia hoc magis impediebat finem incarnationis, secundum quam est dux et rex nostrorum operum, quam juvaret.

Ad secundum dicendum, quod aliquid potest pertinere ad laudem inferioris, quod attributum superiori magis est in vituperium, ut dicit Dionysius, cap. iv *De div. nom.*, § 25, col. 727, t. 1, sicut furibundum laudabile est in cane, sed vituperabile in homine. Unde etiam Philosophus dicit in X *Ethic.*, cap. x, quod laudes hominum translatæ in deos, derisiones videntur. Tamen hoc quod posse peccare pertinet ad laudem, est per accidens, inquantum ostendit, opus quod laudatur, ex necessitate factum non esse. Sed quamvis removeatur a Christo potentia peccandi, non tamen ponitur coactio, quæ voluntario contrariatur, et laudis rationem tollit.

Ad tertium dicendum, quod impotentia coactionis, quæ opponitur voluntario, tollit rationem meriti et demeriti, non impotentia quæ est ex perfectione in bonitate, vel malitia: quia hoc voluntarium non tollit, sed ponit voluntatem confirmatam ad unum.

Ad quartum dicendum, quod, sicut dicit Rabbi Moyses in lib. *Perplexorum*, verbum Philosophi intelligendum est cum conditione, quia scilicet posset, si vellet.

Ad quintum dicendum, quod Christus potuisset, si voluisset, illa verba exprimere; sed velle non potuit.

ARTICULUS II.

Utrum Christus habuit potentiam peccandi.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Christus non habuit potentiam peccandi. Secundum enim quamlibet potentiam est aliquis potens. Sed Christus non potuit peccare. Ergo non habuit peccandi potentiam.

2. Præterea, potentia peccandi, secundum Anselmum, *Dial. de lib. arbit.*, c. i, col. 489, t. 1, non est libertas arbitrii, nec pars libertatis, sed diminuit libertatem. Sed in Christo libertas non fuit diminuta. Ergo ipse non habuit potentiam peccandi.

3. Præterea, potentia peccandi est radix peccati, et principium. Sed in Christo non fuit aliquod principium et radix peccati. Ergo ipse non habuit potentiam peccandi.

[1] Al.: « Deus. »

[2] Sic omnes codd. Parm.: « gloriæ. »

4. Præterea, Christus, etiam secundum quod homo, fuit maxime Deo similis. Sed Deus non potest peccare, nec potentiam peccandi habet. Ergo nec Christus secundum quod homo.

5. Sed contra, Philosophus dicit, IV *Topic.*, cap. XIII, quod potestates pravorum sunt eligendæ. Sed omnia bona hominum Christus habuit. Ergo et potentiam peccandi.

6. Præterea, sicut dicit Damascenus, *De fide*, lib. III, cap. VI, col. 1006, t. 1, Filius Dei assumpsit quidquid in nostra natura plantavit. Plantavit autem in ea potentiam peccandi : quia potentia peccandi a Deo est, quamvis voluntas peccandi non sit ab eo. Ergo potentiam peccandi habuit.

7. Præterea, potentia peccandi est potentia qua peccatur. Hoc autem est liberum arbitrium. Cum igitur Christus habuerit liberum arbitrium secundum quod homo, ut dicit Damascenus, lib. III *De fide*, cap. XVIII, col. 1071, t. 1, oportet quod habuerit potentiam peccandi.

8. Præterea, anima Christi creatura est. Sed secundum Damascenum, lib. II, cap. III, col. 867, t. 1, omnis creatura [1] vertibilis est vel secundum electionem vel secundum substantiam. Ergo anima Christi vertibilis est secundum electionem, cum vim electivam habeat. Sed vertibilitas electionis est potentia peccandi. Ergo Christus habuit potentiam peccandi.

SOLUTIO. — Respondeo dicendum, quod actus se habet ad potentiam dupliciter : quia actus egreditur a potentia, et iterum per actus specificatur potentia; et ideo cum dicitur potentia aliquid agendi, ut potentia videndi, dupliciter potest intelligi : quia potest designari vel ordo potentiæ ad actum, secundum quod actus sumitur ut effectus potentiæ; vel designatur potentia ipsa specificata per actum, secundum quod actus sumitur loco differentiæ. Et primo modo non potest dici quod ille qui habet visum impeditum, habeat potentiam videndi, sicut non potest dici quod possit videre. Secundo modo potest dici quod habeat potentiam videndi, sicut quod habeat potentiam visivam. Hæc autem distinctio, ut ex dictis patet, habet locum in illis actibus quibus specificantur potentiæ. Hujusmodi autem sunt actus ad quos potentiæ ordinantur. Sed liberum arbitrium non ordinatur ad peccatum, immo peccatum incidit ex defectu ejus; unde peccare non specificat potentiam liberi arbitrii; et ideo cum dicitur quod aliquis habet potentiam peccandi, non intelligitur quod habeat liberum arbitrium, sed quod habeat ipsum ordinatum ad peccandum, ita ut peccare possit; et ideo sicut de Christo non dicitur quod possit peccare, ita nec quod habeat potentiam peccandi, proprie loquendo, et secundum se; sed potest concedi sub hoc sensu, ut dicatur habere potentiam peccandi, quia habet potentiam quæ in aliis est potentia peccandi.

Et hoc modo sustinendo, facile respondetur ad primas quatuor rationes.

Ad quintum dicendum, quod potestates malorum sunt eligendæ per accidens, non quia sunt malorum; sed quia eædem sunt ad bona; magis autem essent eligendæ, si essent bonorum tantum.

Ad sextum dicendum, quod potentia peccandi, inquantum peccandi, non est a Deo, ut in II lib. [2] dictum est; sed inquantum ad subjectum potentiæ tantum.

Ad septimum dicendum, quod liberum arbitrium, ut ex dictis patet, non potest dici simpliciter potentia peccandi, nisi in his qui peccare possunt.

Ad octavum dicendum, quod illa vertibilitas in Christo perficitur per gratiæ plenitudinem; sicut et potentia materiæ terminatur per actum formæ totam potentialitatem materiæ tollentis, ut patet in cælo.

QUÆSTIO III.

Deinde quæritur de congruitate quantum ad sexum; et circa hoc quæruntur duo : 1° in quo sexu humanam naturam assumere debuit; 2° de quo sexu, utrum scilicet de viro, vel de muliere.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum Christus debuit aliquem sexum accipere.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur, quod non debuerit aliquem sexum accipere. Quia ipsum corpus Christi verum præsignat corpus mysticum. Sed in corpore mystico, quod est Ecclesia, non est differentia sexuum : quia, sicut dicit Apos-

[1] Al. : « anima creatura. »

[2] Dist. ultima.

tolus Galat., III, 28, *in Christo non est masculus neque femina.* Ergo nec ipse sexum assumere debuit.

2. Præterea, sexus ordinatur ad generationem carnalem. Sed Christus non venerat ut esset principium humani generis per generationem carnalem, sed spiritualem. Ergo sexum sumere non debuit.

3. Præterea, spiritus creatus indifferenter se habet ad utrumque sexum. Sed plus distat spiritus increatus a differentia sexuum quam spiritus creatus. Ergo ipse Deus se habet indifferenter ad utrumque sexum. Ergo vel utrumque assumere debuit, vel neutrum.

Sed contra, Christus debuit fratribus assimilari quantum ad naturalia, ut dicitur Hebr., II. Sed sexus est de naturalibus hominis. Ergo debuit sexum assumere.

Præterea, quod est inassumptibile, est incurabile, ut dicit Damascenus, lib. III *De fide*, cap. VI, col. 1006, t. 1. Sed sexus præcipue curatione indigebat, in quo maxime peccatum originale regnat. Ergo debuit assumere sexum.

QUÆSTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod debuit assumere femineum. Reparatio enim respondet ruinæ. Sed prima ruina fuit per feminam. Ergo et principium reparationis debuit esse per feminam. Hoc autem est Christus. Ergo, etc.

2. Præterea, Christus assumpsit defectus naturæ nostræ. Sed fragilitas sexus feminei est quidam defectus. Ergo debuit ipsum assumere.

4. Præterea, dicitur in quodam *Sermone de virginibus :* Quanto infirmius vasculum quod reportat ab hoste triumphum, tanto magis Deus laudatur. Sed in victoria Christi est Deus maxime laudandus. Ergo decuit quod sexum infirmiorem, scilicet femineum, assumeret.

Sed contra, Christus fuit caput Ecclesiæ. Sed mulier non est caput viri, sed e converso, secundum Apostolum. Ergo non debuit esse mulier.

Præterea, Christus, ut esset Doctor Ecclesiæ, promittitur Joel., II. Sed mulieri non convenit docere in Ecclesia, ut patet I Corinth., XIV, 35. Ergo Christus non debuit sexum femineum assumere.

SOLUTIO I. — Respondeo ad primam quæstionem, quod Christus venit ad reparandam humanam naturam, quam per assumptionem reparavit; et ideo oportuit quod quidquid per se consequitur ad humanam naturam, assumeret, scilicet omnes proprietates et partes humanæ naturæ, inter quas est etiam sexus ; et ideo decuit quod sexum assumeret.

Ad primum ergo dicendum, quod in corpore mystico dicitur non esse masculus aut femina, non quia non sit differentia sexuum, sed quia indifferenter se habet uterque sexus ad ipsum corpus mysticum : quia corpus mysticum non est una persona, sicut est ipse Christus ; unde in eo non potuit esse uterque sexus, quia hoc esset monstruosum et innaturale.

Ad secundum dicendum, quod non assumpsit sexum ad usum, sed ad perfectionem naturæ; sicut etiam erit in sanctis post resurrectionem, quando neque nubent neque nubentur,

Ad tertium dicendum, quod æqualiter se habet quantum ad potentiam, sed non quantum ad congruentiam.

SOLUTIO II. — Ad secundam quæstionem dicendum, quod non loquimur hic de potentia Dei : quia ipse potuit assumere quale corpus voluit. De congruitate autem loquendo, quia Christus venit ut doctor et rector et propugnator humani generis, quæ mulieri non competunt; ideo nec competens fuit quod sexum femineum assumeret.

Ad primum ergo dicendum, quod reparatio debet respondere ruinæ per oppositum : unde sicut principium perditionis fuit natura fragilior ; ita principium reparationis debet esse natura fortior; sicut sanatio in corpore hominis est per virtutem cordis quod habet fortiorem sanitatem. Vel dicendum quod per mulierem non intravit in mundum peccatum originale, sed per virum, sicut in lib. II dictum est, quamvis a muliere initium habuit peccatum; ita etiam per virum habuit perfici opus salutis nostræ, quod aliquo modo initiatum est per mulierem, scilicet beatam Virginem.

Ad secundum dicendum, quod Christus non assumpsit omnes defectus, sed illos qui conveniebant ad finem assumptionis, scilicet ad opus redemptionis, ut infra dicetur.

Ad tertium dicendum, quod laus Dei non tantum est ex infirmitate victoris, sed etiam ex magnitudine victoriæ, et congruentia pugnæ, secundum quæ in victoria Christi Deus maxime laudatur.

ARTICULUS II.

Utrum debuerit carnem assumere ab utroque sexu.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur, quod debuit ab utroque sexu carnem assumere. Quia, ut dicit Apostolus, Hebr., II, 17, *debuit per omnia fratribus assimi-* *imilari.* *lari* *, et præcipue in naturalibus. Sed naturaliter alii homines generantur ab utroque sexu. Ergo et Christus ab utroque sexu carnem assumere debuit.

2. Præterea, illa solum videntur in humana natura Christo repugnare quæ ad peccatum pertinent. Sed commixtio sexuum potest esse sine omni peccato, et sine omni corruptela, cum in paradiso ante peccatum fuisset, secundum Augustinum, l. IX *De Gen. ad litt.*, c. III, etc., col. 395, t. 3. Ergo debuit per commixtionem sexuum carnem assumere.

3. Præterea, Christus præcipue venit ad tollendum originale peccatum. Sed per commixtionem sexuum traducitur originale. Ergo debuit per commixtionem sexuum carnem assumere.

Sed contra, Anselmus dicit, *De concept. Virg.*, cap. XVIII, col. 451, t. 1, quod decuit ut mater Christi ea puritate niteret qua major sub Deo non potest intelligi. Sed maxima puritas est virginalis. Ergo de virgine nasci debuit; et ita non per commixtionem sexuum.

Præterea, sequeretur quod Christus haberet duos patres, quod nusquam invenitur.

QUÆSTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod debuit assumere corpus de viro tantum. Quia reparatio debet respondere conditioni. Sed in conditione humani generis est aliquid formatum ex viro tantum. Ergo et sic debuit esse in reparatione.

2. Præterea, generans est simile generato. Sed Christus debuit esse masculini sexus. Ergo de masculo debuit ejus corpus assumi.

Sed contra, Christus venit utrumque sexum salvare. Sed ipse fuit vir. Ergo debuit ex muliere carnem assumere.

Solutio I. — Respondeo dicendum, ad primam quæstionem, quod nullo congruebat quod per commixtionem sexuum carnem assumeret. Primo propter dignitatem matris, ut purissima esset, et ita virgo. Secundo propter dignitatem Patris, ut non esset alius pater sui Filii. Tertio propter dignitatem concepti : quia non decuit ut illa caro formaretur nisi a Spiritu sancto. Quarto propter unitatem personæ, ad quam caro illa assumpta est. Unde decuit ut sicut per virtutem infinitam assumpta est; ita per virtutem infinitam formaretur. Hoc autem esse non potuisset, si per commixtionem sexus concepta fuisset : quia vel semen viri fuisset ibi pro nihilo, vel fuisset agens in conceptione.

Ad primum ergo dicendum, quod debuit fratribus assimilari in his quæ non derogant dignitati ejus vel perfectioni naturæ assumptæ, vel quæ faciunt ad opus redemptionis. Sed hoc non est hujusmodi.

Ad secundum dicendum, quod commixtio sexuum, quamvis possit fieri sine peccato, tamen non potest esse in statu naturæ corruptæ sine vitiosa libidine, quæ est principium peccati. Christus autem non venerat reparare naturam tunc quantum ad actum naturæ, quia hoc erit in resurrectione gloriosa, sed quantum ad actum personæ.

Ad tertium dicendum, quod sicut Christus per suam innocentiam culpam nostram abstulit; ita purissimum oportuit esse ejus conceptum qui conceptionis vitium tollere venerat.

Solutio II. — Ad secundam quæstionem dicendum, quod decuit ut de muliere carnem assumeret. Primo ut uterque sexus glorificaretur Christi incarnatione, ut in objectione tactum est. Secundo ad completionem universi : quia generatio viri de muliere tantum nusquam fuerat; sed mulieris de viro fuerat, scilicet in Eva, et viri de utroque, sicut in Abel, et aliis; et viri de neutro, sicut in Adam. Tertio, ut naturalem habitudinem haberet ad genus humanum : si enim ex viro fuisset non per actionem viri, non esset filius ejus, nec naturalis nepos Abrahæ; sicut est naturalis filius Virginis ex hoc solo quod carnem ab ea sumpsit.

Ad primum ergo dicendum, quod non oportet quod per omnia reparatio similis sit conditioni, sed quantum attinet ad finem reparationis.

Ad secundum dicendum, quod non oportet quod in sexu generans assimiletur genito, sed in natura speciei.

EXPOSITIO TEXTUS.

« Hic distinctione opus est. » Hoc non dicit Magister, quia locutio sit simpliciter falsa, sed ut ostendat quantum potest habere de veritate.

« An de ea secundum quod potuit esse, et non unita Verbo. » Patet quod hoc quod potuit esse aliter, non mutat aliquid de veritate ejus quod est : nec ista consideratio humanæ naturæ, ut non unitæ, est in re, sed in intellectu tantum.

« Quidam arbitrantur eum potuisse assumere hominem in femineo sexu. » Hoc dicit sub dubitatione propter inconveniens ad quod tertia opinio ducebat, ut supra VI dist. [1] habitum est. Et tamen simpliciter concedendum est, quod potuit assumere sexum femineum de potentia absoluta loquendo ; quamvis non fuisset ita congruum.

DISTINCTIO XIII.

Si Christus secundum naturam hominis in sapientia et gratia proficere potuit, vel profecit.

Præterea sciendum est, Christum, secundum hominem, ab ipsa conceptione, gratiæ plenitudinem recepisse, cui Spiritus datus est non ad mensuram, Joan., III, et *in quo plenitudo Divinitatis habitat corporaliter*, Coloss., II. Ita vero habitat, ut ait Augustinus, *Epist.* CLXXXVII, *ad Dardanum*, c. XIII, col. 847, t. 2, quod omni gratia plenus est. Non ita habitat in sanctis. Ut enim in corpore nostro inest sensus singulis membris, sed non quantum in capite ibi enim et visus est et auditus et olfactus et gustus et tactus ; ita et in Christo habitat omnis plenitudo Divinitatis, quia ille est caput, in quo est omnis sensus ; in sanctis vero quasi solus tactus est [2], quibus spiritus datus est ad mensuram, cum de illius plenitudine acceperunt. Acceperunt autem de illius plenitudine, non secundum essentiam, sed secundum similitudinem : quia nunquam illam eamdem essentialiter, sed similem acceperunt gratiam. Puer ergo ille plenus sapientia et gratia fuit ab ipsa conceptione. Unde Hieremias, cap. XXXI, 22, recte dicit : *Novum faciet Dominus super terram : mulier circumdabit virum* ; quia in utero virginis perfectus vir extitit, non solum propter animam et carnem, sed etiam propter sapientiam et gratiam, qua plenus erat.

Auctoritatem ponit, quæ videtur obviare.

Huic autem sententiæ videtur obviare quod in Evangelio Lucæ, cap. II, 52, legitur : *Jesus proficiebat sapientia et ætate et gratia apud Deum et homines*. Si enim proficiebat sapientia et gratia, non videtur a conceptione habuisse plenitudinem gratiæ sine mensura. Ad quod sane dici potest, ipsum, secundum hominem, tantam a conceptione accepisse sapientiæ et gratiæ plenitudinem, ut Deus ei plenius conferre non potuerit ; et tamen vere dicitur profecisse sapientia et gratia, non quidem in se, sed in aliis, qui de ejus sapientia et gratia proficiebant, dum eis sapientiæ et gratiæ munera secundum processum ætatis magis et magis patefaciebat. Unde Gregorius in [3] quadam homil. ait : « Juxta hominis naturam proficiebat sapientia : non quod ipse sapientior ex tempore esset, quia a prima conceptionis hora spiritu sapientiæ plenus permanebat ; sed eamdem qua plenus erat sapientiam ceteris ex tempore paulatim demonstrabat. Juxta hominis naturam proficiebat ætate de infantia ad juventutem : juxta hominis naturam proficiebat gratia, non ipse quod non habebat per accessum temporis accipiendo, sed pandendo gratiæ donum quod habebat. Apud Deum et homines proficiebat : quia quantum proficiente ætate patefaciebat hominibus dona gratiæ quæ sibi inerant, et sapientiæ : » tantum eos ad laudem Dei excitabat ; et sic Deo Patri ad laudem, et hominibus ad salutem proficiebat. In aliis ergo, non in se, proficiebat sapientia et gratia. Unde in eodem Evangelio Luc., II, 40, puer ille *plenus sapientia et gratia* perhibetur. Sic ergo dicitur profecisse sapientia et gratia, ut aliquis rector ecclesiasticus dicitur proficere in cura sibi credita, dum per ejus industriam alii proficiunt.

Prædictis videtur adversari quod Ambrosius ait.

Alibi tamen scriptum reperitur, quod secundum sensum hominis profecerit, sicut ætate hominis profecit. Ait enim Ambrosius in lib. III *De Spiritu Sancto* [4], sic : « Deus perfectionem naturæ assumpsit humanæ. Suscepit sensum hominis ; sed non sensu carnis fuit inflatus. Sensu hominis animam dixit conturbatam ; sensu hominis esurivit et rogavit ; sensu hominis profecit, sicut scriptum est loc. cit. Jesus proficiebat ætate et sapientia et gratia. Quomodo

[1] Parm. : « VIII dist. »

[2] Nicolai : « in ceteris vero solus est tactus. »

[3] Cod. : « Gregorius in quadam homilia ; » et sic etiam habet Glossa. Colligitur autem ex Beda, *Hom. in dominica* I *post Epiphaniam*, t. 5, col. 67, ad hæc : *Et Jesus proficiebat scientia, etc.* »

[4] Lib. *De incarn.*, c. VII, § 71, col. 872, t. 3.

proficiebat sapientia Dei? Profectus ætatis et profectus sapientiæ, non divinæ, sed humanæ est. Ideo ætatem commemoravit, ut secundum hominem crederes, dictum. Ætas enim non Divinitatis, sed corporis est. Ergo si proficiebat ætate hominis, proficiebat hominis sapientia. Sensus autem hominis profecit; et quia sensus, ideo sapientia. Qui sensus proficiebat? Si humanus, ergo ipse per incrementum susceptus est. Si divinus, ergo mutabilis [1] per profectum. Quod etiam proficit, mutatur in melius. Sed quod divinum est, non mutatur. Quod ergo mutatur, non est divinum. Sensus igitur proficiebat humanus. Sensum ergo suscepit humanum. Non poterat confortari virtus Dei, nec crescere Deus, nec altitudo sapientiæ Dei impleri. Quæ igitur implebatur, non erat Dei, sed nostra sapientia. Nam quomodo implebatur qui, ut omnia impleret, descendit? Per quem autem sensum dixit Isaias, quod patrem puer nesciebat, aut matrem? Scriptum enim est, Isai., VIII, 4 : *Priusquam sciat puer vocare matrem aut patrem, accipiet spolia Samariæ*. Sapientiam enim Dei futura et occulta non fallunt. Expers autem agnitionis infantia, per humanam utique imprudentiam, quod adhuc non didicit, ignorat. Sed verendum est, inquam, ne si duos principales sensus aut geminam sapientiam Christo tribuamus, Christum dividamus. Numquid cum et Divinitatem ejus et carnem adoramus, Christum dividimus? Numquid cum in eo imaginem Dei crucemque veneramur, dividimus eum? Apostolus, qui certe de eo dixit, II Corinth., XIII, 4, quoniam etsi crucifixus est ex infirmitate nostra, vivit tamen ex virtute Dei : ipse dixit, I Corinth., I, 13, quia non divisus est Christus. Numquid etiam quod dicimus, quia animam rationalem intellectus nostri suscepit capacem, dividimus eum? Non enim ipse Deus Verbum pro anima rationali et intellectus capaci in carne sua fuit, sed animam rationalem et intellectus nostri capacem, et ipsam humanam, et ejusdem substantiæ cujus nostræ sunt animæ, et carnem nostræ similem, ejusdemque cujus caro est nostra substantiæ suscipiens, perfectus etiam homo fuit. »

De intelligentia præmissorum verborum.

Hæc verba Ambrosii pia diligentia inspicienda sunt : quæ ex parte, hominis ignorantiam instruunt et illuminant; ex parte, errandi fomitem male intellecta ministrant. Hic enim evidenter traditur duos in Christo esse principales sensus, sive geminam sapientiam. Neque ideo unitas et singularitas personæ dividitur, sed juxta duas naturas duas habet sapientias : unam non creatam, sed genitam, quæ ipse est; alteram non genitam, sed creatam, et per gratiam ei collatam. Nam et Isaias de eo protestatur, cap. XI, 2 : *Requiescet super eum spiritus sapientiæ et intellectus, etc.* Spiritu ergo sapientiæ et intellectus, idest sapientia et intelligentia per Spiritum sanctum gratis data, Christus erat sapiens secundum animam : secundum Deum vero sapiens erat sapientia æterna, quæ ipse est. Et sicut inquantum Deus est, bonus est bonitate naturali, quæ ipse est; et justus justitia naturali, quæ ipse est; ita sapiens est sapientia naturali, quæ ipse est. Anima vero ejus sicut bona est et justa bonitate vel justitia gratis data, quæ ipse vel ipsa non est; ita sapiens est sapientia gratis data, quæ ipsa non est. Et licet in Christo gemina sit sapientia, una tamen eademque persona est, quæ inquantum Deus est, vel inquantum divina natura est, sapiens est sapientia æterna, scilicet sapientia ingenita, quæ est Pater; et sapientia quæ non est ingenita, quæ communis est tribus personis; non tamen gemina sapientia : quia non alia et alia sapientia, sapientia ingenita quæ tantum Filius est, et sapientia quæ communiter Pater est et Filius et Spiritus sanctus. Inquantum vero eadem persona homo est, idest secundum hominem acceptum, vel inquantum est subsistens ex anima et carne, sapiens est sapientia gratuita. Sapiens est igitur humano sensu, et divino.

Quomodo intelligendum sit illud : Sensus proficiebat humanus.

Sed ex qua causa illius dicti intelligentia, scilicet : « Sensus proficiebat humanus, » assumenda est? Aperte enim videtur Ambrosius innuere, quod Christus secundum humanum sensum profecerit, et quod infantia ejus expers cognitionis fuerit, et patrem et matrem ignoraverit : quod nec Ecclesia recipit, nec præmissæ auctoritates patiuntur sic intelligi. Sed ita sane potest accipi, ut quantum ad visum hominum, et sui sensus ostensionem, Christus profecisse dicatur. Proficiebat ergo humanus sensus in eo secundum ostensionem, et aliorum hominum opinionem. Ita etiam patrem et matrem dicitur ignorasse in infantia, quia ita se habebat et gerebat, ac si agnitionis expers esset.

DIVISIO TEXTUS.

Postquam Magister determinavit de his quæ conveniunt Deo incarnato ratione unionis, hic determinat ea quæ consequuntur ipsum secundum alteram naturarum. Et quia de his quæ conveniunt ei ratione divinæ naturæ, quæ in incarnatione minorata non est, determinatum est in primo lib.; restat ut hic determinetur de his quæ conveniunt Christo secundum naturam quæ per incarnationem est exaltata. Dividitur autem hæc pars in tres partes : in prima determinat de his quæ cum humana natura assumpsit; in secunda de his quæ per naturam humanam operatus est, dist. XVII : « Post

[1] Al. : « Immutabilis. »

prædicta considerari oportet, utrum Christus aliquid voluerit vel oraverit quod factum non sit; » in tertia de morte quam in humana natura sustinuit, dist. XXI : « Post prædicta considerandum est, utrum in morte Christi a verbo sit separata anima, vel caro. » Prima dividitur in duas partes : primo determinat de perfectionibus cum humana natura assumptis, quantum ad earum plenitudinem; secundo per comparationem ad perfectionem divinæ naturæ, dist. XIV, ibi : « Hic quæri opus est, cum anima Christi esset sapiens sapientia gratuita... utrum habuerit sapientiam æqualem Deo. » Prima in duas : primo determinat plenitudinem perfectionis quantum ad gratiam affectus et scientiam intellectus, quam Christus accepit in instanti conceptionis; secundo objicit in contrarium, ibi : « Huic autem sententiæ videtur obviare quod in Lucæ Evangelio legitur. » Et hæc dividitur in duas partes : in prima objicit in contrarium per auctoritates canonis; in secunda per auctoritates sanctorum, ibi : « Alibi tamen scriptum reperitur quod secundum sensum hominis profecerit. » Circa primum tria facit : primo facit objectionem; secundo solvit eam, ibi : « Ad quod sane dici potest; » tertio solutionem per auctoritatem confirmat et explanat, ibi : « Unde Gregorius in quadam homilia ait. »

« Alibi tamen scriptum est. » Hic objicit per auctoritatem Ambrosii, et tria facit : primo ponit auctoritatem; secundo exponit et ostendit quomodo proposita auctoritate partim ædificatur fides, partim potest sumi errandi materia, ibi : « Sed verba [1] Ambrosii pia diligentia inspicienda sunt; » tertio ostendit quomodo exponenda sit, ne error inde sequatur, ibi : « Sed ex qua causa illius dicti intelligentia.... assumenda est? »

QUÆSTIO I.

Hic incipit quæstio de gratia Christi, quia de scientia ejus in sequenti distinctione quæretur; et quæruntur tria. Primo de gratia ejus secundum quod est singularis homo. Secundo de gratia, secundum quod est caput Ecclesiæ. Tertio de gratia unionis.

Circa primum quæruntur duo : 1° utrum in eo sit gratiam habitualem ponere, qua anima ejus perficiebatur, quæ dicitur singularis hominis; 2° de plenitudine illius gratiæ.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum in Christo fuerit gratia habitualis perficiens animam ejus [2].

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod in Christo gratia dicta non fuerit. Sicut enim se habet filiatio adoptionis ad filiationem naturalem; ita se habet bonitas gratuita ad bonitatem naturalem. Sed Christus, sicut ex unione habuit quod esset Filius naturalis, ita habuit quod esset naturaliter bonus. Ergo sicut non ponitur in eo filiatio adoptionis; ita non debet poni bonitas gratuita.

2. Præterea, gratia datur hominibus ut assimilentur Deo. Sed Christus nunquam fuit dissimilis Deo. Ergo gratia nunquam indiguit.

3. Præterea, ubi est lux solis, non indigetur lumine candelæ : quia major lux offuscat minorem. Sed in Christo fuit lux divinitatis, quasi lux solaris. Ergo non oportuit in eo ponere lumen gratiæ.

4. Præterea, Damascenus dicit in III lib., cap. XV, col. 1046, t. 3, quod sicut anima regit carnem, et operatur per eam sicut per instrumentum, ita Divinitas regebat animam Christi. Sed instrumentum non indiget aliquo habitu quo regatur in opere, quia regitur per agens principale. Ergo et anima Christi non indigebat habitu.

5. Præterea, gratia ad hoc datur hominibus, ut per eam peccatum vitetur, et gloria adipiscatur. Sed ex hoc ipso quod Christus fuit Deus, habuit quod peccare non posset, ut in præcedenti distinctione dictum est; et iterum habuit plenum jus in gloria divina, ut dictum est, X dist. Ergo gratia non indiguit.

Sed contra, sicut anima est perfectio corporis, ita gratia est perfectio animæ. Sed non minus debuit habere animam perfectam quam corpus perfectum. Ergo sicut assumpsit corpus cum anima, ita assumere debuit animam cum gratia.

Præterea, omne meritum est per gratiam. Sed Christus meruit sibi et nobis, ut infra, XVIII dist., dicetur. Ergo ipse habuit gratiam.

[1] In textu : « hæc. »

[2] III p. *Summ. theol.*, q. VII, a. 1.

Præterea, de ipso in psal. XLIV, 3, dicitur : *Diffusa est gratia in labiis tuis;* et vers. 8 : *Unxit te oleo lætitiæ :* quæ omnia gratiam in ipso ostendunt. Ergo et ipse habuit gratiam.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod gratia principaliter duo facit in anima. Primo enim perficit ipsam formaliter in esse spirituali, secundum quam Deo similatur; unde et vita animæ dicitur. Secundo perficit eam ad opus, secundum quod a gratia emanant virtutes sicut vires ab essentia : quia non potest esse operatio perfecta, nisi progrediatur a potentia perfecta per habitum. Et propter hæc duo oportet ponere gratiam in anima Christi : quia cum sit perfectissima in esse spirituali, oportet quod sit aliquid perficiens illam formaliter in esse illo. Deitas autem non est formaliter, sed effective perficiens ipsam; unde oportet aliam formam creatam in ipso ponere, qua formaliter perficiatur; et hæc est gratia. Similiter etiam cum alia sit ejus operatio secundum humanitatem et secundum Divinitatem, sicut et alia natura, oportet quod operatio ejus humana habeat habitum perficientem; alias esset imperfecta : et ideo in Christo oportet ponere gratiam et virtutes.

Ad primum ergo dicendum, quod filiatio refertur ad personam; et quia extraneitas respectu divinæ gloriæ, quam nomen adoptionis importat, nullo modo convenit personæ illi, ideo nomen adoptionis de Christo non conceditur. Sed gratia est perfectio naturæ, cum subjectum ejus sit anima quæ est pars humanæ naturæ; ideo quamvis gratia importet aliquid etiam non naturaliter inhærens, tamen potest ratione humanæ naturæ Christo convenire.

Ad secundum dicendum, quod gratiæ est facere Deo similem : nec oportet ut de dissimili faciat similem, sed de non simili similem : nec ita quod semper negatio similitudinis similitudinem tempore præcedat, sed natura; sicut potentia est ante actum, et sicut sol præcedit lucem suam.

Ad tertium dicendum, quod lux solis et lux candelæ, utrumque est active illuminans; sed Deitas et gratia non sic se habent; sed unum illuminat active, alterum formaliter; et ideo sicut solem et lumen solis in aere necesse est esse simul, et unum alterum efficit, et non offuscat; ita ex Divinitate Christi sequitur ipsa gratia, et non offuscatur.

Ad quartum dicendum, quod sicut Philosophus dicit in VIII *Ethic.*, cap. XI, duplex est instrumentum, scilicet animatum et inanimatum : inanimatum sicut securis; animatum sicut servus qui movetur ad imperium domini. Instrumentum ergo inanimatum ita agitur quod non agit; et dicitur inanimatum anima rationali; et ideo non indiget habitu regente in operatione : sed instrumentum animatum agit et agitur; unde sicut servus indiget habitu ad hoc ut imperium domini sui debito modo exequatur; ita etiam anima Christi ad hoc quod perfecte divina operatur.

Ad quintum dicendum, quod sicut omnis forma est per se ordinata ad perficiendum, quod autem abjiciat contrarium, est ei per accidens, ita etiam est de gratia respectu peccati. Unde quamvis Christus nunquam peccaverit, nec peccare potuisset, etiam si gratiam habitualem non habuisset ex unione ad Verbum, tamen gratia indiguit ad perfectionem, ut dictum est ; et iterum, quamvis ex hoc ipso quod Deus erat, sibi gloria debebatur, tamen oportuit quod esset aliquid formaliter perficiens ipsam animam ad actus gloriæ ; et hæc fuit gratia : quia gratia consummata in anima, est idem quod gloriæ lumen, et etiam perficiens eam ad actus viæ [1].

ARTICULUS II.

Utrum Christus habuerit gratiæ plenitudinem [2].

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur, quod Christus non habuit gratiæ plenitudinem. Christus enim non habuit fidem nec spem, sicut infra [3] determinabitur : nec iterum pœnitentiam, quia nunquam peccavit. Sed hæc omnia ad gratiam pertinent. Ergo ipse non habuit gratiæ plenitudinem.

2. Præterea, Philosophus dicit in X *Ethic.*, cap. X, quod virtutes morales non sunt in diis. Sed Christus fuit verus Deus. Ergo non habuit virtutes morales, scilicet temperantiam, etc.

[1] Nicolai : « vitæ. »
[2] III p. *Summ. theol.*, q. VII, a. 9, 11 et 12.
[3] Dist. XXVI, q. II, a. 3.

3. Præterea, virtutes ordinantur ad actum. Sed actus quarumdam virtutum Christo non conveniunt, sicut magnificentia, quæ consistit in magnis sumptibus, quia pauper pro nobis factus est. Ergo non habuit omnes virtutes; et ita nec gratiæ plenitudinem.

Sed contra, Joan., I, 14 : *Vidimus eum plenum gratiæ et veritatis.*

Præterea, major gratia fuit in Christo quam in aliquo alio homine. Sed de quibusdam aliis legitur, quod fuerunt gratia pleni, sicut de matre ejus Luc., I, et de Stephano Act., VI. Ergo multo magis Christus habuit gratiæ plenitudinem.

Præterea, Spiritus sanctus in homine per gratiam inhabitare dicitur. Sed Luc., IV, 1, dicitur quod Christus *plenus Spiritu sancto regressus est a Jordane.* Ergo ipse habuit gratiæ plenitudinem.

QUÆSTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod gratia ejus fuerit infinita. Joan., III, 34 dicitur quod *non ad mensuram dat* ei *Deus Spiritum* sanctum. Sed omne finitum mensuram habet. Ergo cum Spiritus sanctus dicatur dari hominibus secundum quod gratiam accipiunt, videtur quod gratia ejus fuerit infinita.

2. Præterea, omni finito potest aliquid majus intelligi, et Deus aliquid majus facere. Sed in *Littera* dicitur, quod Deus illi majorem gratiam conferre non potuit, nec potest plenior intelligi. Ergo est infinita.

3. Præterea, omne finitum multoties sumptum, æquatur alteri finito, vel excedit ipsum. Si ergo gratia Christi fuit finita, tunc gratia alterius hominis posset tantum augeri quod æquaretur gratiæ Christi, vel excederet ipsam ; quod est inconveniens. Ergo gratia Christi est infinita.

4. Præterea, a causa finita non est effectus infinitus. Sed meritum Christi fuit infinitum, quia sufficiens ad redemptionem totius humani generis, quod est infinitum potentia. Ergo et gratia, quæ est causa meriti, fuit infinita.

Sed contra, nullum creatum est infinitum. Sed gratia Christi fuit creata. Ergo non fuit infinita.

Præterea, nullo infinito est aliquid majus. Si igitur Christus, secundum quod homo, habuisset gratiam infinitam; secundum quod homo, non fuisset minor Patre, quod est contra fidem.

QUÆSTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod gratia illa potuerit augmentari. Omni enim finito [1] possibilis est additio. Si ergo gratia Christi finita [2] fuit, quia creata est, potuit ei fieri additio : et ita potuit augeri.

2. Præterea, quantumcumque additur intellectuali naturæ de perfectione, tanto magis augetur ejus capacitas ; unde secundum Philosophum in III *De anima*, text. 7, quanto intellectus magis intelligit difficilia, plus etiam potest intelligere. Sed capacitas amplioris gratiæ facit possibilitatem ad augmentum. Ergo quantumcumque homo habeat perfectam gratiam, remanet possibilitas ad augmentum ; et ita videtur quod Christus potuit proficere in gratia.

3. Præterea, missio visibilis est signum missionis invisibilis. Sed ad Christum facta est visibilis missio Spiritus sancti in trigesimo anno, ut supra, Luc., III. Ergo tunc fuit ei facta invisibilis missio Spiritus sancti. Sed Spiritus sanctus non mittitur invisibiliter [3] ad aliquem nisi ratione novæ gratiæ datæ, vel ratione augmenti gratiæ. Ergo Christus crevit in gratia, cum primum gratiam habuerit.

4. Præterea, sicut requirebatur in ipso perfectio animæ, ita et perfectio corporis. Sed ipse crevit in perfectione corporis. Ergo et crevit quantum ad gratiam, quæ est perfectio animæ.

Sed contra est quod dicit Hieremias, XXXI, 22 : *Mulier* * *circumdabit virum* : ubi dicunt sancti, quod Christus ab initio conceptionis fuit plenus omni gratia. Ergo gratia non crevit

* *Femina.*

Præterea, Christus fuit ab instanti conceptionis suæ perfectus comprehensor. Sed comprehensores sunt in statu, non in augmento gratiæ. Ergo gratia in ipso non crevit.

SOLUTIO I. — Respondeo dicendum ad primam quæstionem, quod illud plene haberi dicitur quod secundum omnes

[1] Al. : « omni infinito. »
[2] Al. : « facta. »
[3] Parm. : « visibiliter. »

differentias et modos et effectus suos habetur; et secundum hoc Christus plenitudinem gratiæ habuit. Hæc autem plenitudo potest attendi secundum rationem causæ finalis, efficientis et formalis. Finis autem gratiæ est ut conjungat nos Deo. Quia igitur Christus, secundum quod homo, conjunctus fuit Divinitati non solum per cognitionem, amorem et fruitionem, sed etiam per unionem in persona; ideo gratia ipsius plenissime consecuta est finem suum. Et hæc est plenitudo causæ finalis. Item videmus quod aliquid habet lucem corporalem tantum ut luceat[1]; aliquid autem ut alia illuminet; aliquid autem ut alia illuminantia faciat[2]; aliquid autem ut omnis illuminatio ab eo sit, sicut est de Sole. Ita etiam est et de gratia Christi : quia ipsa habet gratiam per quam in se perfectus est, et ex ipso in alios redundat : et eorum in quos redundat, quosdam facit cooperatores Dei, ut et ipsi alios per ministerium ad gratiam inducant, ut dicitur I Cor., III : et iterum ex ipso in omnes redundat, quia *de plenitudine ejus omnes accepimus;* Joan., I, 16. Et hæc est plenitudo causæ efficientis. Similiter etiam aliqui formaliter gratia perfecti sunt quantum ad omnes virtutes, et quantum ad expulsionem omnium peccatorum mortalium. Et hæc est plenitudo sufficientiæ, quæ fuit in Stephano et aliis sanctis, secundum quod aliquis impletur Deo, ita ut nihil in eo a Deo aversum maneat. In tota autem Ecclesia est plenitudo copiæ : quia nulla gratiarum ei deest; quin sit in aliquo membrorum suorum : de qua plenitudine dicitur Ephes., IV, 16 : *Ut impleret omnia.* Alicui etiam data est gratia quæ non solum omnia mortalia, sed etiam venialia repelleret. Et hæc est plenitudo specialis prærogativæ, quæ fuit in beata Virgine, secundum quam plena Deo fuit, ut nihil in ea esset quod ad Deum non ordinaretur. Sed Christo ulterius data est gratia perficiens ipsum, non solum quantum ad omnes usus virtutum, et quantum ad omnes effectus gratiæ gratis datæ, et iterum ad omnis peccati remotionem, non solum actualis, sed etiam originalis, et potentiæ peccandi. Et hæc est plenitudo Christi singularis secundum rationem causæ formalis. Prima igitur plenitudo respicit gratiam unionis; secunda gratiam capitis ; tertia gratiam singularem ipsius.

Ad primum ergo dicendum, quod illæ virtutes habent aliquid perfectionis, et hoc in Christo præcipue est; et aliquid imperfectionis, et secundum hoc Christo non conveniunt. Sed hoc infra melius patebit.

Ad secundum dicendum, quod virtutes morales Christo non conveniunt quantum ad usus quosdam qui in nobis sunt, sicut quod per eas domantur passiones quibus caro contra spiritum concupiscit, quod in Christo non fuit; sed quantum ad alios usus, secundum quos erunt in patria, plenissime fuerunt in Christo; et etiam quantum ad quosdam usus viæ, qui ejus perfectioni non derogabant, inquantum erat viator et comprehensor.

Ad tertium dicendum, quod non est de necessitate magnificentiæ, secundum quod a Philosopho accipitur, quod homo habeat multas divitias; sed ut sit sic dispositus, quod quando oportet et decet, optime eas dispensare velit : et hoc in Christo perfecte fuit.

Solutio II. — Ad secundam quæstionem dicendum, quod gratia dicitur donum gratis homini collatum. Donum autem hujusmodi Christo sine meritis præcedentibus collatum fuit, et creatum, et increatum. Increatum fuit ipse Spiritus sanctus, quia in ejus anima requievit, ut dicitur Isaiæ, II : et ipsa persona Verbi, quia datum est naturæ humanæ ut persona[3] Verbi esset ejus; et secundum hoc est datum ei nomen quod est super omne nomen, Philip., II, et sic simpliciter gratia Christi est infinita. Creatum autem donum ejus est ipsa gratia, qua formaliter anima ejus perficiebatur : et hæc quodam modo fuit finita, et quodam modo infinita : quia secundum essentiam finita fuit; sed tribus modis infinita dici potest. Uno modo ex conjunctione ad Divinitatem inquantum concurrit ad eumdem actum cum ipsa, ut actus gratia illa informatus non tantum sit actus hominis, sed etiam, Dei. Secundo quantum ad rationem gratiæ. In his enim quæ mole magna non

[1] Parm. addit : « sicut quidam vermes, et putredines quercus, vel carbunculus. »

[2] Parm. addit : « sicut lumen candelæ, » et omittit : « aliquid autem ut alia illuminantia faciat. »

[3] Al. : « ut in persona. »

sunt, non est accipere finitum et infinitum secundum numeralem vel dimensivam quantitatem, sed secundum aliquid quod est limitatum et non limitatum. Limitatur autem aliquid ex capacitate recipientis ; unde illud quod non habet esse receptum in aliquo, sed subsistens, non habet esse limitatum, sed infinitum, sicut Deus. Si autem esset aliqua forma simplex subsistens quæ non esset suum esse, haberet quidem finitatem quantum ad esse, quod esset particulatum ad formam illam ; sed illa forma non esset limitata, quia non esset in aliquo recepta; sicut si intelligatur calor per se existens. Sed secundum hoc etiam formæ universales intellectæ habent infinitatem. Sed si forma talis sit recepta in aliquo, de necessitate limitata est quantum ad esse debitum illi formæ, non solum quantum ad esse simpliciter : quia non solum non habet plenitudinem essendi simpliciter, sed totum esse, quod naturæ illius est possibile fore. Sed possibile est ut non sit limitata quantum ad rationem illius formæ, ut scilicet habeat illam formam secundum omnem modum completionis ipsius, ut nihil sibi desit de pertinentibus ad perfectionem illius formæ ; et hoc erit, si ex parte recipientis non sit defectus, vel ex parte agentis. Et hoc modo dicitur gratia Christi infinita : quia quidquid ad gratiæ perfectionem pertinere potest, totum in Christo fuit. Tertio quantum ad effectus : quia non limitatur ad aliquos determinatos effectus, sed potest per gratiam infinitis operari redemptionem ; sicut dicitur in lib. *De causis*, prop. 16, quod virtus intelligentiæ est infinita inferius. Et hic modus respicit gratiam capitis ; secundus autem gratiam singularis hominis ; sed primus gratiam unionis.

Ad primum ergo dicendum, quod videtur intelligi illa auctoritas quantum ad secundum modum dictum. Hoc enim intendit dicere, quod in Christo non est gratia limitata quantum ad aliquem modum perfectionis ejus ; sed habet ipsam quantum ad omnes. Vel intelligitur de gratia unionis, per quam elevatur ad infinitum bonum, scilicet ut sit verus Deus.

Ad secundum dicendum, quod verba illa intelligenda sunt quantum ad rationem gratiæ : quia omne quod pertinet ad perfectionem gratiæ, collatum ei fuit. Unde multa alia posset Deus facere, sed non pertinerent ad rationem gratiæ ; sicut posset homini multas alias perfectiones naturales et essentiales addere, sed hæc non essent de ratione hominis; et esset tunc alia species et non homo. Vel dicendum, quod licet, quantum est in se, posset facere majorem gratiam, quantum ad essentiam, quam sit Christi, tamen nulla major posset esse, cujus capacitas creata sit capax; nec posset facere aliquam capacitatem quæ non esset creata.

Ad tertium dicendum, quod diversis speciebus aptantur diversæ quantitates : et hoc patet de quantitatibus dimensivis ; quia est aliqua quantitas determinata homini, ultra quam non invenitur aliqua quantitas hominis major ; sed invenitur quantitas arboris major illa, quæ quamvis finita sit, nullo modo ad eam pertingere potest homo, quantumcumque crescat. Similiter est in quantitatibus virtualibus : quamvis enim caliditas ignis non excedat in infinitum caliditatem aeris, tamen est aliquis terminus caliditatis aeris, quem non transgreditur manens aer ; unde nullo modo potest tantum intendi quod æquetur caliditati ignis, nisi aer fiat ignis : et similiter est in omnibus qualitatibus quæ consequuntur alias perfectiones, vel disponunt ad eas : quia diversis perfectionibus secundum speciem respondent diversi gradus perfectionum, vel dispositionum. Perfectio autem ad quam disponit gratia, est conjunctio ad Deum ; et hæc est multiplex : scilicet in ænigmate, et per speciem. Unde quantumcumque crescat gratia viatoris, non potest esse similis gratiæ comprehensoris secundum actum, quamvis virtute possit esse major ; et eadem ratione, quantumcumque crescat gratia puræ creaturæ, non potest pervenire in gratiam creaturæ assumptæ in unitatem personæ, quæ ad unionem disponit quodammodo, nisi et ipsa assumeretur. Et quia non est altior modus possibilis creaturæ, quo conjungatur Deo, quam per unitatem personæ ; ideo dictum est supra, quod capacitas creata non potest ampliorem gratiam recipere.

Ad quartum dicendum, quod infinitas efficaciæ quæ est in merito, contingit ex hoc quod ad actionem illam concurrit divina persona, quia non est tantum hominis actio, sed Dei et hominis ; secundum quod Dionysius actionem Christi nominat deivirilem.

Solutio III. — Ad tertiam quæstionem dicendum, quod augmentum non competit rei secundum quod est in termino, sed secundum quod est in via ad terminum : quia secundum quod res est in termino, tota potentialitas capacitatis ejus est impleta ex fine implente ; et ideo non habet ulterius quo crescat. Et quia anima Christi fuit ab initio conceptionis fini ultimo unita, non solum per fruitionem perfectam, sed etiam communicando in persona Verbi ; ideo gratia ejus crescere non potuit.

Ad primum ergo dicendum, quod cuilibet finito potest fieri additio, mathematice loquendo : quia ratio quantitatis, quam solam mathematicus considerat, non prohibet quin possit infinito aliquid addi. Prohibet autem additionem talem forma quam considerat naturalis ; et ideo secundum naturalem non est verum, sed secundum imaginationem tantum ; et similiter est in proposito, ut ex dictis patet : quia nec gratia potest esse major quam comprehensoris, nec gloria major quam creaturæ unitæ Deo in persona.

Ad secundum dicendum, quod hoc intelligendum est de capacitate intellectualis naturæ circa finem, ultra quam nulla capacitas alicujus rei extenditur ; sicut intellectus in statu viæ, quantumcumque proficiat, nunquam pervenit ad modum intelligendi qui erit in patria.

Ad tertium dicendum, quod missio visibilis signum fuit invisibilis missionis, non tunc factæ, sed ab initio conceptionis.

Ad quartum dicendum, quod Christus non assumpsit corpus gloriosum, ita quod esset in ultima sui perfectione : accepit autem animam gloriosam ; et ideo secundum corpus proficere potuit, non autem secundum animam.

QUÆSTIO II.

Deinde quæritur de gratia capitis ; et circa hoc quæruntur duo : 1° utrum Christus, secundum quod homo, habeat talem gratiam quod sit caput : 2° quorum sit caput.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum Christus sit caput Ecclesiæ, secundum quod homo [1].

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur, quod Christus non sit caput Ecclesiæ secundum quod homo. A capite enim spiritus animalis ad membra diffunditur. Sed Spiritus sanctus non diffunditur in Ecclesiam a Christo secundum quod homo, sed inquantum Deus : quia, ut dicit Augustinus in XV *De Trinit.*, cap. xix, col. 1083, t. 8, ipse accepit Spiritum sanctum ut homo, et effudit ut Deus. Ergo ipse non est caput ut homo, sed ut Deus.

2. Præterea, sensus et motus traducuntur a capite in membra. Sed gratia, quæ motum vitæ facit in corpore Ecclesiæ, non est per traductionem ab uno in alium. Ergo Christus, secundum quod homo, non est caput Ecclesiæ.

3. Præterea, gratia a solo Deo creatur in nobis ; quia, secundum Augustinum [2], *De* LXXXIII *Qq.*, q. li, § 4, col. 33, t. 6, natura mentis humanæ immediate a Deo formatur. Sed vita Ecclesiæ est per gratiam. Cum igitur de ratione capitis sit ut membra quantum ad aliquem actum vivificet, videtur quod Christus, secundum quod homo, non possit dici caput Ecclesiæ.

4. Præterea, capitis non est aliud caput. Sed caput Christi est Deus, I Cor., xi. Ergo Christus non est caput.

5. Præterea, caput recipit influentiam ab alio membro, scilicet a corde. Sed Christus non recipit influentiam ab alio membro Ecclesiæ. Ergo Christus non debet dici caput.

6. Præterea, caput potest dici membrum totius corporis et commembrum aliis membris. Sed Christus, ut videtur, non potest dici membrum Ecclesiæ : quia sic virtus ejus partialitatem haberet respectu totius Ecclesiæ, et Ecclesia esset perfectior Christo. Ergo Christus non debet dici caput.

Ad oppositum est Eph., i, 22 et 23 : *Ipsum dedit caput super * omnem Ecclesiam, qnæ est corpus ejus*. Ergo cum Ecclesia sit corpus ejus secundum humanam naturam, prout sibi conformis est,

* *Supra.. corpus ipsius.*

[1] III p. *Summ. theol.*, q. viii, a. 1.

[2] Alias : « X *Super Gen.*, c. iii, iv, v.

videtur quod ipse secundum humanam naturam sit caput.

Præterea, rex dicitur esse caput regni, et Pontifex Ecclesiæ sibi commissæ. Sed Christus, secundum quod homo, est rex et pontifex totius humani generis. Ergo ipse, secundum quod homo, est caput.

Præterea, illud quod est dignissimum in quolibet genere, dicitur caput, sicut leo est caput animalium. Sed Christus, etiam secundum humanam naturam, præcellit omnes homines. Ergo etiam secundum quod homo, est caput totius Ecclesiæ.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod Christus dicitur caput Ecclesiæ per similitudinem capitis naturalis. Inveniuntur enim in capite naturali tres conditiones respectu aliorum membrorum singulariter. Prima est quod excellit ea dignitate in tribus, scilicet in altitudine situs, in nobilitate propriæ virtutis, quia scilicet nobiliores vires, scilicet imaginatio et memoria, et hujusmodi, habent locum in capite : et etiam in perfectione, quia in capite congregantur omnes sensus, cum in aliis membris sit solus tactus. Secunda est quod a capite sunt omnes vires animales in aliis membris; et sic dicitur esse principium aliorum membrorum, dans aliis sensum et motum. Tertia est quod dirigit omnia membra in suis actibus, propter imaginationem et sensus, qui in eo abundant formaliter. Habet autem quartam proprietatem communem cum aliis membris, quod est conformis cum eis in natura. Ratione ergo primæ proprietatis, scilicet perfectionis, omne quod est perfectissimum in quacumque natura, dicitur caput, sicut leo in animalibus. Ratione autem secundæ, omne principium dicitur caput, sicut fons caput fluminum; et sicut dicitur caput libri, vel caput viæ. Ratione autem proprietatis tertiæ, omnis rector dicitur caput, sicut rex, dux, vel pontifex. Quantum igitur ad has tres proprietates capitis, potest Christus dici caput et secundum humanam naturam, et secundum divinam : quia secundum divinam naturam in eo est plenitudo omnis Deitatis, ut dicit Apostolus Coloss., I; unde est super omnes Deus benedictus in sæcula, Rom., IX : et similiter ab ipso, inquantum Deus, est nobis omnis spiritualis gratia. Item inquantum Deus, dirigit nos in seipsum. Sed etiam hæc conveniunt ei secundum humanam naturam, quæ in Christo dignissima est ratione altitudinis, quia est usque ad unionem in divina persona exaltata : ratione propriæ operationis, quia dignissimum actum habuit in Ecclesia, scilicet redimere ipsam, et ædificare eam in sanguine suo : et etiam ratione perfectionis, quia omnis gratia in eo est, sicut omnes sensus in capite. Similiter etiam dicitur caput ratione secundæ proprietatis, quia per ipsum sensum fidei et motum caritatis accepimus, quia *gratia et veritas per Jesum Christum facta est;* Joan., I, 17 : et similiter direxit nos doctrina et exemplo : quia *cœpit Jesus facere et docere*, Act., I, 1. Sed quarta conditio Christo convenit secundum humanam naturam tantum; et hæc complet in ipso rationem capitis : quia Christus secundum humanam naturam habet perfectionem aliis homogeneam, et est principium quasi univocum, et est regula conformis, et unius generis. Unde communiter loquendo, Christus secundum quod Deus, potest dici caput Ecclesiæ simul cum Patre et Spiritu sancto; sed proprie loquendo est caput secundum humanam naturam. Et dicitur gratia capitis, secundum quam prædictæ proprietates ei conveniunt præcipue secundum quod influit aliis membris.

Ad primum ergo dicendum, quod dare Spiritum sanctum contingit dupliciter; scilicet auctoritate et ministerio. Auctoritate quidem tantum Dei est; sed ministerio dicuntur etiam homines dare, inquantum scilicet per ministerium eorum datur a Deo, sicut dicit Paulus Galat., III, 5 : *Qui tradidit* * *vobis spiritum*, ut supra in I lib.[1] Magister dixit : et hoc modo Christus, secundum quod homo, Spiritum sanctum ministerio dare potuit, ut dicitur Rom., XV, 8 : *Dico enim Christum Jesum ministrum fuisse circumcisionis.*

* Tribuit.

Ad secundum dicendum, quod in hoc quod de Christi plenitudine omnes accepimus, est aliquid simile traductioni, quamvis non sit proprie traductio. Est igitur similitudo quantum ad ipsum Spiritum sanctum increatum, qui idem numero est in capite et in membris, et aliquo modo a capite ad membra descendit, non divisus, sed unus. Est au-

[1] Dist. XV.

tem dissimilitudo quantum ad ipsum donum, secundum quod Spiritus sanctus in nobis inhabitat, quia istud non traducitur de subjecto in subjectum.

Ad tertium dicendum, quod in aliqua actione potest aliquid esse medium dupliciter; scilicet quantum ad perfectionem, et quantum ad dispositionem tantum : sicut natura est medium in operatione qua Deus producit animam sensibilem, quia ipsa perfectio ultima fit mediante natura; sed in operatione qua producit animam rationalem, natura non est medium, nisi quantum ad dispositionem. Similiter dico, quod Deus immediate format mentem nostram quantum ad ipsam perfectionem gratiæ; et tamen potest ibi cadere medium disponens; et sic gratia fluit a Deo mediante homine Christo: ipse enim disposuit totum humanum genus ad susceptionem gratiæ; et hoc tripliciter. Uno modo secundum operationem nostram in ipsum: quia secundum quod credimus ipsum Deum et hominem, justificamur; Rom., III, 25 : *Quem posuit * Deus propitiatorem per fidem in sanguine ipsius.* Alio modo per operationem ipsius in nos, inquantum scilicet obstaculum removet, pro peccatis totius humani generis satisfaciendo; et etiam inquantum nobis suis operibus gratiam et gloriam meruit; et inquantum pro nobis interpellat apud Deum. Tertio modo ex ipsa ejus affinitate ad nos; quia ex hoc ipso quod humanam naturam assumpsit, humana natura est magis Deo accepta.

* *Proposuit... propitiationem.*

Ad quartum dicendum, quod caput Christi dicitur Deus, non secundum completam rationem capitis, est enim caput ipsius secundum quod est principium ejus, principium autem ejus est secundum Divinitatem et secundum humanitatem; sed inquantum est principium ejus secundum humanitatem; et sic deficit quarta conditio capitis, quæ est conformitas in natura: inquantum autem est principium ejus secundum Divinitatem, sic deficit prima conditio, quia sic non habet majorem dignitatem.

Ad quintum dicendum, quod cor est principium virium vitalium in toto corpore, et est primum principium membrorum quantum ad esse, ut dicit Philosophus, lib. XVI[1] *De animal.*: sed caput est principium virium animalium quæ pertinent ad sensum et ad motum. Et quia cum dicimus Christum principium esse membrorum Ecclesiæ, non intendimus quantum ad esse naturale, secundum quod sunt homines, sed quantum ad fidem et caritatem, per quam Ecclesiæ membra uniuntur; ideo accommodatius dicitur caput quam cor.

Ad sextum dicendum, quod in nomine capitis importatur principium et origo alicujus rei; in nomine autem membri importatur partialitas, quæ repugnat rationi primæ originis : quia in prima origine sunt omnia virtute quæ inveniuntur in originatis; et ideo non potest dici membrum, quia non recipit ab aliquo alio influentiam. Quia in corpore naturali caput non solum influit aliis membris, sed etiam ab aliis recipit, ut nutrimentum, et alia obsequia; ideo et caput dicitur, et commembrum : sed Christus, secundum quod homo, non recipit aliquid ab aliis membris Ecclesiæ, sed a solo Deo; unde non potest dici commembrum, secundum quod caput Ecclesiæ dicitur ipse secundum humanitatem. Potest autem dici membrum secundum humanitatem, secundum quod ipse est caput Ecclesiæ secundum Divinitatem : et sic dicit Apostolus, I Corinth., XII, 26 : *Vos estis corpus ejus et membrum de membro.*

ARTICULUS II.

Utrum Christus, secundum quod homo, sit caput Angelorum[2].

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Christus, secundum quod homo, non sit caput angelorum. De ratione enim capitis est conformitas ad membra, ut dictum est. Sed Christus non est conformis angelis in natura : quia nusquam angelos apprehendit, ut dicitur Heb., II. 16. Ergo non est caput angelorum.

2. Præterea, Christus dicitur Hebr., II, caput hominum, secundum quod ab ipso aliquam influentiam recipiunt. Sed angeli, cum sint beati, non indigent ut eis aliquid influatur. Ergo Christus, secundum quod homo, non est caput angelorum.

3. Præterea, sicut dicitur in lib. *De motu cordis*, intelligentiæ sunt recep-

[1] Vel II *De gener. anim.*, c. VI.

[2] III p. *Summ. theol.*, q. VIII, a. 2, 3, 4.

tivæ earum illuminationum quæ sunt a Deo, prima receptione; animæ autem secunda. Sed quod recipit prima receptione, non recipit ab eo quod recipit secunda receptione. Ergo angeli, qui intelligentiæ dicuntur, non recipiunt ab aliqua anima; et ita nec a Christo secundum quod homo. Ergo Christus, secundum quod homo, non est caput angelorum.

Sed contra, Coloss., II, 10 : *Qui est caput omnis Principatus et Potestatis*; et loquitur de Christo secundum quod homo; et ita Christus, secundum quod homo, est caput angelorum.

Præterea, Dionysius dicit, VII cap. *Cæl. hierarch.*, § 3, col. 210, t. 1, quod Seraphim a Christo Jesu quærunt, et discunt, et illuminantur. Ergo influit angelis; et ita videtur esse caput eorum.

Præterea, Ecclesia una est constituta ex angelis et hominibus. Sed unius corporis non sunt duo capita. Ergo Christus etiam est caput angelorum.

QUÆSTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod non sit caput omnium hominum. Caput enim unum refertur ad unum corpus. Sed omnes homines non conveniunt in aliquo uno secundum numerum, quia et ipsi differunt; et fides et spes et caritas, qua connectuntur ad invicem, numero diversæ sunt in diversis. Ergo non est caput omnium hominum.

2. Præterea, corpus Christi verum est figura corporis Christi mystici. Sed in corpore vero non est aliquod membrum impurum. Ergo cum multi homines sint corrupti per peccata, videtur quod eorum caput non sit Christus.

3. Præterea, corpus Christi verum totum fuit glorificatum. Sed sunt multi etiam existentes in gratia, qui nunquam erunt in gloria, quia non persistent. Ergo Christus non est caput omnium.

4. Præterea, caput, cum sit principium membrorum, non sequitur alia membra. Sed multi sancti præcesserunt Christi incarnationem. Ergo Christus, secundum quod homo, non est caput omnium hominum.

5. Sed contra, Christus satisfecit pro tota humana natura. Sed omnes homines communicant in natura humana. Ergo Christus omnibus influit; et ita videtur quod ipse sit caput omnium.

6. Præterea, per Christum omnes resurgemus. Sed hoc non esset, nisi esset caput omnium. Ergo ipse est omnium caput, secundum quod homo.

QUÆSTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod sit caput tantum animarum. Quia capitis ad membrum oportet esse continuationem. Sed corpora aliorum hominum non continuantur ad corpus Christi. Ergo et ipse non est caput hominum quantum ad corpus, sed quantum ad animas tantum.

2. Præterea, ipse influit sensum spiritualem, secundum quod est caput. Sed hujusmodi sensus, non sunt susceptiva corpora. Ergo Christus, secundum quod homo, non est caput corporum[1].

3. Præterea, secundum corpus non differimus a brutis, sed solum secundum animam rationalem. Sed Christus non dicitur caput irrationalium, secundum quod homo. Ergo ipse non est caput nostrum quantum ad corpora.

Sed contra, Philipp., III, 21 : *Reformabit corpus humilitatis nostræ, configuratum corpori claritatis suæ;* et sic influit nobis quantum ad corpus. Ergo ipse non est tantum caput animarum.

Præterea, ipse est caput nostrum secundum quod est conformis nobis in natura. Sed humana natura non consistit solum in anima, sed in anima et corpore simul. Ergo Christus est caput nostrum secundum corpora, et secundum animas tantum.

SOLUTIO I. — Respondeo dicendum ad primam quæstionem, quod Christus, secundum quod homo, est caput angelorum; non tamen ita proprie, nec eodem modo sicut hominum, propter duas conditiones. Primo quantum ad conformitatem naturæ : quia cum hominibus convenit etiam secundum speciem in natura : cum angelis autem non secundum speciem, sed secundum genus intellectualis naturæ. Secundo quantum ad influentiam: quia non influit angelis removendo prohibens, aut merendo gratiam, aut orando pro eis, quia jam beati sunt; sed in his quæ ad actus hierarchicos pertinent, secundum quod unus angelus illuminat alium, purgat, et perficit, ut in II lib.,

[1] Parm. : « hominum quantum ad corpus, sed quantum ad animas tantum. »

IX dist,. dictum est : hoc enim multo eminentius a Christo recipiunt.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis non sit eis conformis in natura speciei, est tamen eis conformis in natura generis, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod beatitudo angelorum non excludit quin unus ab alio recipiat, vel etiam a Christo ; sed excludit indigentiam recipiendi : quia præsto est eis omne id quo indigent, ne alicujus rei penuriam patiantur.

Ad tertium dicendum, quod hoc intelligitur quantum ad receptionem naturalium ; et tamen anima Christi, inquantum Deo unita fuit, etiam quantum ad naturalia, lumen ab angelis non recipit, sed immediate a Deo.

Solutio II. — Ad secundam quæstionem dicendum, quod in corpore naturali invenitur quadruplex unio membrorum ad invicem. Prima est secundum conformitatem naturæ, quia omnia membra constant ex eisdem similibus partibus, et sunt unius rationis, sicut manus et pes ex carne et osse ; et sic dicuntur membra unum sicut[1] genere vel specie. Secunda est per colligationem eorum ad invicem per nervos et juncturas, et sic dicuntur unum continuatione. Tertia est, secundum quod diffunditur vitalis spiritus et vires animæ per totum corpus. Quarta est, secundum quod omnia membra perficiuntur per animam, quæ est una numero in omnibus membris. Et hæ quatuor uniones inveniuntur in corpore mystico. Prima est, inquantum omnia membra ejus sunt unius naturæ vel specie vel genere. Secunda est, inquantum colligata sunt ad invicem per fidem, quia sic continuantur in uno credito. Tertia est, secundum quod vivificantur per gratiam et caritatem. Quarta est, secundum quod in eis est Spiritus sanctus, qui est ultima perfectio et principalis totius corporis mystici, quasi anima in corpore naturali. Prima autem dictarum unionum non est unio simpliciter : quia illud in quo est unio hæc, non est unum numero, sicut est in tribus sequentibus : quia per fidem et caritatem in uno credito et amato secundum numerum uniuntur : similiter Spiritus sanctus unus numero omnes replet. Homines igitur infideles non pertinent ad unionem corporis Ecclesiæ, secundum quod est unum simpliciter ; et ideo respectu horum Christus caput non est nisi in potentia, secundum scilicet quod sunt unibiles corpori. Homines autem fideles peccatores pertinent quidem aliquo modo ad unitatem Ecclesiæ inquantum continuantur ei per fidem, quæ est unitas materialis ; non tamen possunt dici membra proprie, nisi sicut membrum mortuum, scilicet æquivoce. Et[2] quia unitas corporis ex membris consistit, ideo quidam dicunt, quod non pertinent ad unitatem corporis Ecclesiæ, quamvis pertineant ad unitatem Ecclesiæ ; et sicut operationes quæ sunt ad alterum, possunt aliquo modo fieri per membra arida, ut percutere, vel aliquid hujusmodi, non tamen operationes quæ sunt animæ in membris ; ita nec mali recipiunt spiritualis vitæ operationes a Spiritu sancto ; sed tamen Spiritus sanctus per eos operatur spiritualem vitam in aliis, secundum quod aliis sacramenta ministrant, vel alios docent. Sed homines fideles in gratia existentes uniuntur secundum tertiam unionem, quæ est formalis respectu hujus secundæ ; et iterum secundum quartam, quæ est completiva totius. Et ideo horum proprie dicitur Christus caput.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut in corpore naturali vires diffusæ per omnia membra, differunt numero secundum essentiam, sed conveniunt in radice una secundum numerum, et præter hoc habent formam unam ultimam numero ; ita etiam omnia membra corporis mystici habent pro ultimo complemento Spiritum sanctum, qui est unus numero in omnibus : et ipsa caritas diffusa in eis per Spiritum sanctum, quamvis differat in diversis secundum essentiam, convenit tamen in una radice secundum numerum. Radix autem operationis proprie est ipsum objectum, ex quo speciem trahit : et ideo, inquantum est idem numero amatum et creditum ab omnibus, secundum hoc unitur omnium fides et caritas in una radice secundum numerum, non solum prima, quæ est Spiritus sanctus, sed etiam proxima, quæ est proprium objectum.

Ad secundum dicendum, quod per corpus Christi verum significantur ea quæ sunt membra corporis mystici ; non autem ea quæ sunt membra æquivoce, idest secundum similitudinem tantum et situm.

Ad tertium dicendum, quod membrum non judicatur secundum id quod de eo fieri potest, sed secundum id quod est ;

[1] Parm. omittit : « sicut. »

[2] Al. : « ideo quia. »

unde manus, antequam abscindatur, membrum est, quamvis sit futura abscindi : et similiter qui est in gratia, membrum est, quamvis postea abscindatur.

Ad quartum dicendum, quod quamvis Christus nondum fuisset incarnatus tempore patrum veteris Testamenti secundum rem, erat tamen jam incarnatio ipsa in Dei ordinatione, et in fide ipsorum, secundum quam fidem justificabuntur : quia tempora mutata sunt, et non fides, ut dicit Augustinus in *Exposit.*[1] *psalm.* L, § 17, col. 596, t. 4. Sed tamen non fuit tanta influentia ante Incarnationem, quanta est modo : quia tunc non erat remotum obstaculum, nec sacramenta gratiæ exhibita erant, sicut modo sunt.

Ad quintum dicendum, quod Christus satisfecit pro tota humana natura sufficienter, non tamen efficienter : quia non omnes illius satisfactionis participes fiunt; quod ex eorum importunitate[2] est, non ex ipsius insufficientia satisfactionis.

Ad sextum dicendum, quod resurrectio ad vitam naturalem erit omnibus communis, non autem ad vitam gloriæ : quia mali in vita naturali tantum conformitatem habuerunt cum membris Ecclesiæ, non autem in vita gratiæ. Unde ex hoc non sequitur quod sint membra, proprie loquendo.

Solutio III. — Ad tertiam quæstionem dicendum, quod Christus est caput hominum quantum ad animas et quantum ad corpora; sed principaliter animarum et secundario corporum : tum ratione conformitatis ad membra, quæ per assumptionem humanæ naturæ est; quia corpus assumpsit anima mediante : tum etiam ratione spiritualis influentiæ, quæ pervenit ad corpus mediante anima, inquantum corpus est instrumentum animæ secundum gratiam operantis : et ex hoc relinquitur ordo in corpore ad gloriosam resurrectionem.

Ad primum ergo dicendum, quod corpora nostra aliquo modo habent continuationem cum corpore Christi, non quidem secundum quantitatem, aut secundum perfectionem naturalem, sed inquantum Spiritus sanctus habitat in nobis, qui plenissime fuit in Christo, I Corinth., vi, 19 : *Nescitis quoniam membra vestra templum sunt Spiritus sancti.*

Ad secundum dicendum, quod quamvis corpus non recipiat influentiam spiritualem immediate, recipit tamen mediante anima, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod etiam secundum corpora a brutis differimus, inquantum corpora nostra sunt perfecta anima rationali, non autem corpora brutorum.

QUÆSTIO III.

Deinde quæritur de gratia unionis[3] : et circa hoc quæruntur duo : 1° utrum gratia unionis sit aliqua gratia creata; 2° de comparatione istius gratiæ ad alias Christi gratias.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum gratia unionis sit creata[4].

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod gratia unionis non sit creata. Gratia enim creata, est gratia habitualis. Sed habitus ordinatur ad operationem. Cum ergo unio in persona non sit secundum operationem, sed secundum esse, videtur quod gratia unionis non sit gratia creata.

2. Præterea, quilibet nostrum Deo unitur per gratiam creatam. Si igitur gratia unionis in Christo fuisset creata gratia, tunc non alio modo esset Deo unitus quam nos; et sic sequeretur error Nestorii.

3. Præterea, unio est humanitatis ad Divinitatem secundum corpus et animam. Sed corpus non est susceptivum creatæ gratiæ. Ergo gratia unionis non est aliqua gratia creata.

4. Præterea, in his quæ fiunt per miraculum, non requiritur aliqua dispositio ex parte facti, sed totum est ex parte infinitæ virtutis agentis : ita Deus potuit de lapide sicut de aqua vinum facere. Sed unio humanitatis ad Divinitatem est maxime miraculosa. Ergo non requiritur aliqua gratia creata quæ disponat ad hanc unionem.

5. Præterea, inter personam et naturam non cadit aliquid accidens medium, sicut nec inter materiam et formam : quia secundum formam substantialem et materiam est esse substantiale, quo non est prius aliquid esse accidentale. Sed unio

[1] Parm. : « in *Exposit.* ps. I : »
[2] Nicolai : « impedimento. »
[3] Al. : « capitis. »
[4] III p. *Summ. theol.*, q. II, a. 7.

humanæ naturæ est ad Deum sicut naturæ ad personam. Ergo non cadit aliquid medium. Sed gratia creata est accidens. Ergo gratia unionis non est gratia creata.

6. Sed contra, Augustinus dicit in *Enchiridio ad Laurentium*, cap. XXXV et XXXVI, col. 249, t. 6, quod quidquid convenit Filio Dei per naturam, convenit Filio hominis per gratiam. Sed esse Deum convenit Filio hominis per gratiam: et hæc est gratia unionis, quæ non semper fuit: ergo est gratia creata.

7. Præterea, major est unio in persona quam per fruitionem. Sed humana natura non potest exaltari ad unionem fruitionis nisi per gratiam habitualem. Ergo multo minus ad unionem in persona.

8. Præterea, cum sit in qualibet creatura per essentiam, præsentiam et potentiam, et in animabus sanctis per gratiam; aut in anima Christi est alio modo, aut non. Si non, ergo non est magis assumpta a divina persona quam anima Petri. Si autem alio modo; sed Deus quantum in se est, habet se eodem modo ad omnia, sed res diversimode se habent ad ipsum, ut dicitur in libro *De causis*, prop. 20; et secundum hoc quod diversa diversimode se habent ad ipsum, secundum hoc diversis diversimode ipse comparatur: ergo oportet quod in anima Christi sit aliqua alia dispositio per quam Deus est in eo per unionem: ergo oportet ponere aliquam aliam gratiam creatam.

9. Præterea, cum Spiritus sanctus datur hominibus, aliquis novus effectus in creatura intelligitur. Ergo et similiter secundum quod persona Filii carni unitur, oportet aliquem effectum de novo intelligi; et ita videtur quod gratia unionis sit quid creatum.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod sicut Magister dixit supra, lib. II, XXVI dist., gratia dicitur dupliciter. Uno modo gratia gratis dans, quod est ipsa gratuita Dei voluntas aliquid sine meritis dans. Alio modo dicitur gratia donum aliquod gratis datum. Secundum ergo primum modum, gratia unionis dicitur ipsa divina voluntas sine aliquibus meritis naturam humanam Filio Dei uniens in persona; et sic gratia unionis est gratia increata. Si autem dicatur gratia donum aliquod gratis datum, sic gratia unionis potest intelligi dupliciter. Uno modo potest dici ipsa unio, quæ est quid creatum, ut supra, V dist., dictum est. Alio modo potest intelligi gratia unionis, aliqua qualitas ad unionem disponens. Sed aliquid potest disponere ad aliquam perfectionem tripliciter. Uno modo ita quod cadat medium inter subjectum et perfectionem illam, quasi instrumentum perfectionis illius, sicut diaphaneitas disponit ad lucem; et hoc modo non potest aliquid naturam disponere ad unionem, quia natura unitur personæ immediate quantum ad esse. Alio modo disponit aliquid ad formam, sicut præparando materiam ad receptionem formæ, ita quod præexistat in materia ante formam ordine fiendi, non ordine essendi: sicut calor disponit ad formam ignis, non quia medium cadit inter formam et materiam, sed materia appropriatur ad formam ignis per adventum caloris; et sic etiam non potest aliquid disponere naturam ad unionem in persona: quia natura humana, secundum id quod est talis natura, assumptibilis est a divina persona. Tertio modo aliquid disponit aliud ad perfectionem aliquam, sicut quod facit ad bonitatem et decentiam perfectionis illius, sicut decor personæ facit ad dignitatem regiam, secundum quod dictum est a Porphyrio in cap. de specie: « Species [1] Priami digna est imperio; » et hoc modo gratia unionis potest dici omne illud quod decet naturam humanam Deo unitam sic ex parte corporis, sicut ex parte animæ; et sic etiam gratia unionis est quid creatum. Tamen, sancti loquentes de gratia unionis, videntur intelligere secundum primum modum, prout gratia dicitur divina voluntas gratis et sine meritis dans: et sic secundum diversas vias, ad argumenta utriusque partis oportet respondere.

Ad primum ergo dicendum, quod gratia creata disponit ad operationem sicut operationis principium; sed ad unionem non quasi principium unionis, sed sicut faciens ad congruentiam unionis.

Ad secundum dicendum, quod unio nostri ad Deum est per gratiam habitualem creatam sicut per causam, et sicut per id in quo est unio; quia in ipsa similitudine gratiæ anima Deo conformatur et unitur. Sed si gratia unionis dicatur aliquid creatum, ipsa non est id in quo est unio, cum unio sit in persona,

[1] Porphyrius habet: « Primum quidem species digna est imperio, » quod vertit ex græco versu: « πρῶτον μεν εἶδος ἄξιον τυράννιδος. » Vide t. II operum Boetii, col. 99.

et non solum in aliqua similitudine : neque etiam facit unitatem, sed consequitur unitatem in persona, secundum quod ipsa unio gratia unionis dicitur; vel est id quod naturam unitam decet, si gratia habitualis, gratia unionis dicatur ; et ideo non est simile de Christo et de nobis.

Ad tertium dicendum, quod gratia illa habitualis etiam quodammodo redundat in corpus, secundum quod est instrumentum animæ, ut supra [1] dictum est; unde sicut in corpore perfecto anima rationali manet post mortem ordo ad resurrectionem, et ulterius ad gloriam, si anima quæ fuit ejus perfectio, gratiam habuit; ita etiam corpus Christi, inquantum est tali anima perfectum, habet quemdam ordinem ad unionem.

Ad quartum dicendum, quod ratio illa procedit de dispositione secundum medium modum.

Ad quintum dicendum, quod illa ratio procedit secundum primum modum dispositionis, ut per se patet.

Ad sextum dicendum, quod cum dicitur quod esse Deum convenit Filio hominis per gratiam unionis, vel gratia unionis intelligitur ipsa unio gratis facta, quæ non semper fuit, et creata est : vel intelligitur ipsa gratuita Dei voluntas, quæ quidem in se semper fuit, sed effectus ejus non semper fuit.

Ad septimum dicendum, quod unio quæ est per fruitionem, est unio per operationem; et quia ad operationem perfectam non potest natura humana nisi mediante aliquo habitu; ideo oportet esse [2] aliquam habitualem gratiam, quæ sit principium illius unionis ; sed unio in persona, est unio ad esse : quia autem [3] inter humanam naturam et esse quod habet in persona non potest cadere medium, quod sit principium illius esse ; ideo [4] non potest ibi esse alia gratia quæ sit principium illius unionis, vel sicut disponens, nisi per modum dictum.

Ad octavum dicendum, quod hoc quod Deus est in anima Christi, vel in natura assumpta alio modo quam in aliis creaturis, non est per aliquam dispositionem advenientem, sed per ipsum esse personæ divinæ, quod communicatur naturæ humanæ.

Ad nonum dicendum, quod Spiritus sanctus dicitur dari de novo, non secundum mutationem suam, sed secundum mutationem creaturæ, quæ est in perceptione doni ipsius; et ita etiam Filius Dei dicitur uniri naturæ humanæ, non per mutationem Filii Dei, sed per mutationem humanæ naturæ, sive exaltationem ipsius non ad aliquod donum creatum, sed ad ipsum esse increatum divinæ personæ.

ARTICULUS II.

Utrum gratia unionis sit idem quod gratia capitis [5].

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod gratia unionis sit idem quod gratia capitis. Christus enim dicitur caput Ecclesiæ, secundum quod de ejus plenitudine omnes accepimus. Sed plenitudo ejus est secundum quod ipse est unigenitus a Patre, ut dicitur Joan., I. Cum igitur unigenitus sit a Patre per gratiam unionis, videtur quod gratia unionis sit idem quod gratia capitis.

2. Præterea, medium communicat cum extremis. Sed Christus, secundum quod caput est Ecclesiæ, medium est inter Deum et homines : quia caput viri Christus, caput Christi Deus. Ergo est caput, secundum quod communicat cum utroque. Sed hoc habet per gratiam unionis, per quam est Deus et homo. Ergo gratia unionis est gratia capitis.

3. Præterea, Christus est caput Ecclesiæ, secundum quod homines excedit. Sed excedit humanam naturam per gratiam unionis. Ergo est caput per gratiam unionis.

Sed contra, gratia capitis convenit Christo in comparatione ad alios : sed gratia unionis in seipso tantum. Ergo una non est alia.

Præterea, gratia capitis operata est a constitutione mundi, ex quo homines membra ejus esse cœperunt, non autem gratia unionis. Ergo una non est alia.

QUÆSTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod sit eadem gratia capitis, et gratia singularis ipsius.

[1] q. II, a. 2, quæstiunc. 3.
[2] Parm. addit : « ibi. »
[3] Parm. omittit : « quia autem. »
[4] Parm. addit : « et. »
[5] III p. *Summ. theol.*, q. VIII, a. 5.

Quia eadem scientia est qua quis est sciens, et alios docens; et secundum Philosophum, V *Ethic.*, cap. IV, eadem per essentiam est virtus qua quis in se perfectus est, et justitia legalis qua perficitur in ordine ad bonum commune. Ergo similiter eodem habitu Christus fuit in seipso perfectus, et in alios perfectionem influens.

2. Præterea, gratia est vita animæ. Sed unius subjecti est una vita. Ergo et gratia una: et sic idem quod prius.

3. Præterea, sicut caput comparatur ad alia membra, ita alia membra ad caput. Sed non distinguitur in membris Christi gratia per quam perficiuntur in se, a gratia secundum quam sunt membra. Ergo nec in Christo [1] debet distingui gratia per quam est caput, a gratia singulari ipsius secundum quam perficitur in se.

4. Sed contra, sicut per Adam intravit peccatum in mundum; ita per Christum gratia et justitia; Rom., v. Sed in Adam distinguitur aliud peccatum actuale, quod est singulare ipsius, aliud originale quod transfudit in posteros. Ergo in Christo debet alia et alia gratia distingui.

5. Præterea, ad diversos actus diversi habitus ordinantur. Sed alius actus est bene operari, et alius influere. Ergo et alius habitus gratiæ: et sic idem quod prius.

QUÆSTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod gratia singularis personæ præcedat gratiam unionis. Quia gratia singularis personæ facit ad congruitatem unionis. Sed anima, quæ facit ad congruitatem unionis corporis, prius intelligitur uniri corpori quam ipsa unita ad invicem intelligantur uniri divinæ personæ. Ergo similiter prius etiam secundum intellectum est gratia singularis in natura humana quam gratia unionis.

2. Item, videtur quod sit prius gratia capitis. Quia prius consideratur aliquid in se perfectum quam alteri perfectionem largiens. Sed gratia singularis est qua in se perfectus est; gratia autem capitis secundum quam perfectionem alteri largitur. Ergo gratia singularis est prior quam gratia capitis.

3. Item, videtur quod gratia unionis sit prior quam gratia capitis. Quia ex hoc est caput quod justificat. Sed per fidem incarnationis justificat, ut supra dictum est. Ergo incarnatio præcedit gratiam capitis.

4. Sed contra, gratia capitis operata est ante incarnationem; non autem gratia singularis personæ. Ergo gratia capitis est prior illis duabus.

5. Item, videtur quod gratia unionis sit prior quam gratia singularis. Quia ex hoc quod fuit unigenitus a Patre, fuit plenus gratia et veritate. Sed unigenitus a Patre fuit per gratiam unionis. Ergo gratiam singularis personæ habuit per gratiam unionis; et sic illa est prior.

Solutio I. — Respondeo dicendum ad primam quæstionem, quod si gratia unionis dicatur gratia habitualis quodammodo disponens ad unionem, sic eadem est per essentiam gratia unionis, capitis, et singularis illius hominis, solum ratione differens: quia inquantum perficiebat animam Christi ad actus meritorios, dicitur gratia illius singularis hominis; inquantum vero tanta erat hujus gratiæ copia ut in alios redundare posset, dicitur gratia capitis; inquantum vero gratiam tam plenam decebat inesse assumptæ naturæ, potest quodammodo dici gratia unionis. Si vero gratia dicatur voluntas Dei gratuita, sic iterum constat quod est una. Aliis autem modis accipiendo gratiam unionis, constat quod per essentiam differt [2], nisi quatenus intelligitur caput, ut Deus.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis ex hoc quod est unigenitus, habeat plenitudinem capitis, non tamen ipsa unio est illa plenitudo.

Ad secundum dicendum, quod secundum aliam rationem Deus dicitur caput Christi, et Christus viri, ut supra [3] dictum est: et præterea ipse, secundum quod est homo, est medium, et sapit naturam extremorum, inquantum est Deo similior aliis hominibus per majorem gratiam quam habet.

Ad tertium dicendum, quod non solum excedit alios homines secundum quod Deus, sed secundum quod pleniorem gratiam creatam omnibus aliis habet.

Solutio II. — Ad secundam quæstionem patet solutio ex dictis.

Et similiter ad duo prima argumenta,

[1] Al.: « nec Christus. »
[2] Addit Nicolai: « a gratia capitis. »
[3] Q. II, a. 1 ad 4.

quæ procedunt de unitate secundum essentiam.

Ad tertium dicendum, quod quamvis gratia membri habeat diversas operationes, non tamen ex hoc quod est membrum requiritur aliqua abundantior plenitudo; et ideo non distinguitur gratia membri a gratia singulari.

Ad quartum dicendum, quod peccatum actuale Adæ fuit causa originalis in ipso et in aliis: et iterum[1] non sunt respectu ejusdem; sed unum est per se naturæ, alterum est per se personæ, ut in II lib.[2] dictum est. Non sic autem est in proposito: quia neutra gratia est causa alterius, et utraque[3] respicit personam Christi mediante humana natura; et ideo non oportet quod differant per essentiam.

Ad quintum dicendum, quod secundum illos actus cuilibet[4] meruit, et etiam in alios influxit: quia merendo pro aliis satisfecit et aliis gratiam meruit, secundum quod caput nostrum dicitur.

Solutio III. — Ad tertiam quæstionem dicendum, quod istæ tres gratiæ Christo attribuuntur secundum diversas ipsius considerationes. Potest enim considerari in se, vel in comparatione ad alios. Si in se consideratur, sic vel inquantum Deus, et sic attribuitur ei gratia unionis; vel inquantum homo, et sic attribuitur ei gratia singularis. Si autem in comparatione ad alios, sic attribuitur ei gratia capitis. Et quia prius consideratur aliquis in se quam in comparatione ad alios, ideo gratia secundum quam est caput, sequitur alias duas gratias. Et quia omnis gratia et perfectio humanitatis ex hoc sibi debetur, quia Deo unitus est homo ille in persona; ideo[5] gratia unionis præcedit, secundum ordinem naturæ et intellectus, gratiam singularem, quamvis simul in eodem tempore sint istæ tres gratiæ.

Ad primum ergo dicendum, quod anima complet rationem humanæ naturæ; et ideo præintelligitur unio animæ ad carnem, unioni humanæ naturæ ad Deitatem: quia prius est considerare aliquid in se quam alteri unitum: sed gratia nihil facit ad rationem humanæ naturæ, quia inquantum hujusmodi assumptibilis est; et ideo non est simile.

Secundum et tertium patet.

Ad quartum dicendum, quod etiam in antiquis patribus non operabatur gratia capitis, nisi secundum quod præsupponebatur in fide ipsorum gratia unionis, quia per fidem incarnationis justificabantur.

Quintum patet.

EXPOSITIO TEXTUS.

« In sanctis vero quasi solus tactus est. » Hoc videtur esse falsum: quia Origenes *Super Levit.*, *homil.* III, § 7, col. 432, t. 2, distinguit quinque sensus spirituales, dicens, quod visus spiritualis est, ut videamus Deum; auditus autem, ut audiamus qui loquitur; odoratus, per quem odoramus bonum odorem Christi; gustus, ut gustemus ejus dulcedinem; tactus, ut palpemus cum Joanne verbum vitæ. Hæc autem omnia sunt in omnibus sanctis. Ergo non solum habent tactum. — Dicendum, quod sensus spirituales possunt distingui per similitudinem ad actus sensuum corporalium; et sic sunt in omnibus sanctis, ut dicit Origenes; vel per similitudinem ad quasdam proprietates sensuum, secundum quod tactus est necessarius, alii autem non: et sic, quia in aliis sanctis sunt omnia quæ sunt de necessitate salutis, in Christo autem omnia simpliciter quæ pertinent ad perfectionem gratiæ; ideo in Christo dicuntur omnes sensus esse, in aliis autem solus tactus.

« Quibus datus est spiritus ad mensuram. » Contra: Jac., I, 5: *Qui dat omnibus affluenter*[6], dicit Glossa: « Omnia dat non in mensura: quia dona ejus non sunt ad mensuram. » — Et dicendum, quod cum mensura dari, potest accipi vel ex largitate dantis; et sic nulli dat cum mensura, quia omnibus dat ex largitate infinita: vel ex capacitate recipientis; et sic dat cuilibet cum mensura, quia nulli dat ultra quam capax sit, vel secundum rationem dati: et sic Christo non dat cum mensura: quia gratia ejus, quantum ad rationem gratiæ, non est limitata; sed aliis dat cum mensura, ut patet ex dictis.

« Non secundum essentiam, sed secundum similitudinem. » Contra. Ergo pari ratione Petrus potest dici caput, quia quilibet sanctus est alii similis in gratia. — Dicendum, quod sumitur ibi similitudo

[1] Parm. addit: « duo illa peccata. »
[2] Dist. XXXI, q. I, a. 1.
[3] Al.: « et utrumque. »
[4] Al.: « quilibet. »
[5] Al.: « ergo. »
[6] Addit Nicolai: « super quo.

active, inquantum scilicet Christus sibi alios assimilat in gratia, ut dictum est; quod alii non convenit.

« Ut quantum ad visum hominum et sui sensus ostensionem Christus profecisse dicatur. » Videtur quod hæc non fuit intentio Ambrosii : quia per hoc nihil probaret : sic enim etiam [1] Dei sapientia proficit, secundum quod se magis ostendit. — Dicendum, quod quamvis Dei sapientia magis se quam prius ostendit in aliquibus effectibus : tamen ipsa semper creditur esse æqualis : quod non fuit de sapientia Christi, qui videbatur quandoque sapientior quam prius fuisset. Et ideo dicit duo : « Ad visum hominum, et sensus ostensionem. » Tamen utrum aliquo alio modo profecerit in sapientia, in sequenti distinctione dicetur.

DISTINCTIO XIV.

Si anima Christi habuerit sapientiam parem cum Deo, et si omnia scit quæ Deus.

Hic quæri opus est, cum anima Christi esset sapiens sapientia gratuita, utrum habuerit sapientiam æqualem Deo; sive omnium rerum scientiam habuerit vel habeat; idest, utrum omnia sciat quæ Deus scit. Quibusdam placet quod nec cum Deo parem habeat scientiam [2], nec omnia sciat quæ Deus : quia in nullo creatura æquatur Creatori. Cum igitur anima illa creatura sit, in nullo æquatur Creatori : ergo nec in sapientia. Non ergo habet cum Deo æqualem sapientiam, nec scit omnia quæ Deus. Item. Si anima illa æqualem habet cum Deo sapientiam, non ergo Deus in omni bono majorem habet sufficientiam quam ejus creatura. Inducunt etiam auctoritates ad idem probandum. Ait enim Propheta ex persona nominis assumpti, psal., CXXXVIII : *Mirabilis facta est scientia tua ex me : confortata est, et non potero ad eam.* Quod exponens Cassiodorus, ait : « Veritas humanæ conditionis ostenditur, quia homo assumptus, divinæ substantiæ non potest coæquari in scientia, vel in alio. » Apostolus etiam, I Cor., II, 10, ait : *Nemo novit quæ Dei sunt, nisi Spiritus Dei, qui solus scrutatur omnia, etiam profunda Dei.* His aliisque pluribus rationibus et auctoritatibus nituntur, qui animam Christi asserunt nec parem cum Deo habere scientiam, nec omnia scire quæ Deus scit. Quia si omnia scit quæ Deus, scit ergo creare mundum, scit etiam creare seipsam.

Responsio quæstionum, definitivam continens sententiam.

Quibus respondentes dicimus, animam Christi per sapientiam gratis datam in Verbo Dei, cui unita est, quod et perfecte intelligit, omnia scire quæ Deus scit; sed non omnia posse quæ potest Deus; nec ita clare ac perspicue omnia capit ut Deus; et ideo non æquatur Creatori suo in scientia, etsi omnia sciat quæ et ipse. Nec est ejus sapientia æqualis sapientiæ Dei : quia illa multo est dignior, digniusque et perfectius omnia capit quam illius animæ sapientia. Ergo et in scientia majorem habet sufficientiam Deus quam illa anima, quæ dignior est omni creatura. Illud vero Apostoli quod inducunt : *Nemo novit quæ Dei sunt, nisi Spiritus Dei, qui solus scrutatur omnia*, pro nobis facit. Mox enim ait Apostolus : *Nos autem Spiritum Dei habemus;* ut per spiritum quem habebat, Dei profunda se scire ostenderet. Sed anima illa præ omnibus Spiritum Dei habuit cui Spiritus non est datus ad mensuram, ut ait Joannes Evangelista, cap. III. Dona igitur Spiritus sancti sine mensura habuit : igitur et sapientiam. Omnia ergo scivit anima illa. Si enim quædam scivit [3], et quædam non, non sine mensura scientiam habuit. Sed sine mensura scientiam habuit. Scit igitur omnia. Fulgentius etiam in sermone quodam [4] multa inducit, quibus asserit animam illam rerum omnium scientiam habere, utens auctoritatibus Apostoli dicentis, Coloss., II, 3 : *In quo sunt omnes thesauri sapientiæ et scientiæ absconditi* [5]. Quod etiam ratione

[1] Parm. : « nam sic etiam. »

[2] Al. : « nec cum Deo Patre habeat scientiam. » Nicolai : « nec parem cum Deo Patre, etc. »

[3] Nicolai : « Si enim quædam non. »

[4] Habetur in *Ep.* XIV *ad Ferrandum*, respons. ad quæstionem tertiam, col. 416, etc.

[5] Addit Nicolai : « Vel in libro *Responsionum ad Ferrandum, respons.* III, ubi ait : « Quod si animæ Christi non ad mensuram Deus dedit Spiritum, necesse est ut nihil minus habeat sapientiæ vel scientiæ. Spiritus enim ille Spiritus est sapientiæ, etc. Ac per hoc non solum ad Christi Divinitatem, sed ad ejus quoque animam illa perfectionis prærogativa pertinet, quam ipsi Christo beatus assignat Apostolus dicens ad Coloss., II : *In quo sunt omnes thesauri sapientiæ et scientiæ absconditi.* Si enim non ad mensuram accipit Spiritum sapientiæ et scientiæ, necesse est ut omnes thesauros sapientiæ et scientiæ habeat. Quod si ei aliquid ejus plenitudinis demitur, consequens est ut ad mensuram accepisse Spiritum prædicetur. Ubi autem Spiritus non est mensura, necesse est ut plena sit Divinitatis immensa notitia. » Quod etiam ratione, etc.

potest probari sic. Nihil scit aliquis quod ejus anima ignoret. Sed Christus, secundum omnium concessionem, omnia scit. Ergo anima ejus omnia scit. Ad id vero quod dicunt : Si scit omnia, igitur scit creare mundum vel seipsam : respondemus, quod scientiam habet creandi mundum, sed non potentiam ; et creandi animam ; et scit quomodo Deus ipsam creaverit. Habet scientiam ergo sui creatæ, non sui creandæ : quia non est creanda, sed creata.

Quare Deus non dedit illi potentiam, ut scientiam.

Si vero quæritur, quare Deus non ei dederit potentiam faciendi omnia, ut scientiam ; responderi potest, quia naturaliter capax est scientiæ ; et ideo ei id congrue datum est sine mensura, cujus ipsa naturaliter capax est. Non est autem ei datum posse facere omnia quæ Deus fecit, ne anima omnipotens, et per hoc Deus putaretur. Verumtamen forte nec potentiam faciendi omnia ei Deus præstare potuit, etsi potentiam faciendi aliqua quæ potest non facere [1]. Scit igitur et anima Christi omnia quæ scit, in Verbo Dei, quod liquidius et præsentius omni creatura contemplatur, ut ei unita : in quo etiam angeli et quæ Dei sunt, et quæ futura sunt, cognoscunt.

Quomodo intelligenda sunt verba Ambrosii super Lucam.

Sed si anima illa non habet tantam potentiam quantam et Deus, nec homo assumptus quantam et Deus, quomodo ergo intelligitur illud Ambrosii [2] *Super Luc.*, ubi Angelus de nascituro Filio Virginis ait, cap. I, 32 : *Hic erit magnus, et Filius Altissimi vocabitur?* : « Non ideo, inquit, erit magnus, quod ante partum virginis magnus non fuerit ; sed quia potentiam quam Dei Filius naturaliter habet, homo erat ex tempore accepturus, ut una sit persona homo et Deus. » Ecce aperte dicit, quod homo erat accepturus ex tempore potentiam quam habuit Dei Filius naturaliter. Sed si homo accepturus illam potentiam erat, ergo vel persona vel natura hominis. Sed persona non : quia semper habuit et habet. Ergo natura. Si natura, ergo anima. Nam de carne constat quod accipere non potest. Ad quod dicimus, illud esse accipiendum de persona, sed non inquantum est Dei, immo inquantum est hominis persona. Una est enim persona Dei et hominis, Filii Dei et Filii hominis : quæ inquantum est Dei persona, semper naturaliter omnipotentiam habuit; sed inquantum est hominis, non semper fuit. Illa ergo persona quæ semper fuerat Dei, futura erat hominis persona, acceptura erat ex tempore potentiam quam naturaliter et semper habuerat, inquantum Dei persona. Secundum hanc distinctionem, illud et similia sane accipi possunt. Quæ distinctio in pluribus quæstionum articulis est necessaria adversus quorumdam perplexam verbositatem. Sed cum de rebus constat, in verbis frustra habetur controversia.

DIVISIO TEXTUS.

Postquam determinavit Magister de plenitudine perfectionis Christi quantum ad gratiam et scientiam, hic comparat perfectionem Christi secundum quod est homo, ad perfectionem divinam ; et dividitur in duas partes : primo comparat perfectionem animæ Christi ad perfectionem divinam quantum ad scientiam; secundo quantum ad potentiam, ibi : « Si vero quæritur, quare Deus non dederit ei potentiam faciendi omnia, ut scientiam ; responderi potest, etc. » Prima dividitur in duas : primo movet quæstionem ; secundo determinat eam, ibi : « Quibusdam placet quod nec parem cum Deo habeat scientiam. » Et hæc pars dividitur in duas : primo ponit determinationem aliorum, secundo determinationem suam, ibi : « Quibus respondentes dicimus. » Et circa hoc tria facit : primo respondet ad quæstionem, et solvit rationes pro prima determinatione positas ; secundo confirmat suam determinationem tum per rationem ab aliis inductam, quæ est contra eos, ibi : « Illud vero Apostoli quod inducunt... pro nobis facit; » tum etiam per auctoritatem, ibi : « Fulgentius etiam in sermone quodam multa inducit ; » tum ex ratione, ibi : « Quod etiam ex ratione ostendi potest ; » tertio docet evitare quoddam inconveniens, ad quod illi inducebant, si anima Christi omnia sciret, ibi : « Ad id vero quod dicunt.... respondemus. »

« Si vero quæritur, quare Deus non dederit ei potentiam faciendi omnia, ut scientiam, responderi potest, etc. » Hic comparat animam Christi ad Deum secundum potentiam ; et tria facit : primo determinat veritatem ; secundo objicit in contrarium, ibi : « Sed si illa anima non habet tantam potentiam quantam et Deus, quomodo... ergo intelligitur illud Ambrosii ? » tertio solvit, ibi : « Ad quod dicimus. »

[1] Al. : « quæ non potest facere. »

[2] Legitur apud Bedam in I lib. *Homil.*, hom. I, col. 11, t. 5.

QUÆSTIO I.

Hic quæruntur quatuor : 1° quam scientiam habuit; et quia habuit divinam et humanam, de divina in primo libro dictum est; propter hoc 2° quæritur de perfectione humanæ scientiæ ipsius, qua videt Verbum; 3° de perfectione scientiæ ipsius, qua videt res in proprio genere; 4° de ipsius potentia.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum in Christo sit aliqua scientia creata [1].

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod in Christo non sit aliqua scientia creata. Ubi enim est cognitio perfecta, non est opus cognitione imperfecta; sicut qui scit aliquid per demonstrationem, non indiget scire illud per syllogismum dialecticum. Sed omnis cognitio creata, est imperfecta respectu scientiæ divinæ. Ergo cum in Christo sit scientia Dei increata, videtur quod non oportet ponere in ipso aliquam aliam scientiam.

2. Præterea, luminare minus offuscatur per luminare majus. Sed scientia non solum se habet ut lux, sed ut luminare illuminans. Ergo scientia minor offuscatur per scientiam majorem; et ita scientia creata non debet esse in eodem cum scientia increata Dei.

3. Præterea, omnis perfectio est nobilior perfectibili. Sed omnis scientia est perfectio scientis. Cum igitur nihil creatum sit nobilius anima Christi, nulla creata scientia est in eo.

Sed contra, plus convenit natura sensitiva et intellectiva in homine, quam natura divina et humana in Christo. Sed cognitio intellectiva in homine non excludit sensitivam, quæ est minus perfecta. Ergo nec divina cognitio in Christo excludit humanam.

Præterea, non est substantia sine sua operatione, ut dicit Damascenus, lib. II, cap. XXIII, col. 950, t. 1, et Philosophus, II *De cæl. et mund.*, text. 17. Sed in Christo est intellectus creatus, scilicet anima rationalis. Ergo et cognitio creata, quæ est ejus operatio.

QUÆSTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod si est in eo aliqua cognitio creata, illa non sit habitus, sed actus tantum. Ad Hebr., II, dicit Glossa [2] quod natura mentis humanæ [3] in Christo nihil est [4] excellentius. Sed quædam creaturæ propter sui perfectionem non indigent aliquo habitu ad cognoscendum, sicut angeli; ut dicit Maximus super *Cæl. hierar.* Dionysii. Ergo multo minus anima Christi.

2. Præterea, anima Christi est nobilior quam intellectus agens alicujus alterius hominis. Sed intellectus agens non facit operationem suam mediante habitu aliquo. Ergo nec anima Christi aliqua habituali scientia cognoscit.

3. Præterea, vires naturales non exeunt in actum mediante aliquo habitu, sicut patet in calore ignis; similiter nec Deus. Sed anima Christi magis accedit ad Dei similitudinem quam aliqua res creata. Ergo et ipsa non habet operationem cognitionis mediante aliquo habitu.

Sed contra, Christus assumpsit integre naturam nostram. Sed de integritate naturæ est intellectus possibilis. Ergo assumpsit intellectum possibilem. Sed possibilis intellectus non intelligit perfecte nisi perficiatur aliquo habitu. Ergo cum Christus perfecte intellexerit, in eo fuit habitualis scientia.

Præterea, Christus vere dormivit; nec tunc aliquid amisit eorum quæ scivit. Cum ergo scientia dormientis sit scientia in habitu, videtur quod Christus habuit habitualem scientiam.

QUÆSTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod anima Christi mediante aliquo habitu non cognoverit Verbum. Ad cognitionem enim non requiritur aliud nisi ut cognoscibile cognoscenti uniatur. Sed Verbum unitum est animæ Christi non mediante aliquo habitu. Ergo cognovit Verbum non per aliquem habitum.

2. Præterea, habitus scientiæ consistit ex speciebus, quæ sunt similitudines re-

[1] III p. *Summ. theol.*, q. IX, a. 1, 2, 3, et 4.
[2] Ex Aug., l. II *Contra Maxim.*, c. XXV, col. 803, t. 8.
[3] Al. additur : « naturæ. »
[4] Parm. addit : « altius vel. »

rum cognitarum. Sed anima Christi non videt Verbum per aliquam similitudinem, sed per seipsum. Ergo non cognoscit ipsum per aliquem habitum creatum.

3. Præterea, propter quod unumquodque, illud magis. Igitur si cognoscit anima Christi Verbum mediante aliquo[1] habitu, ille habitus magis cognoscit Verbum, et erit ei magis proximus quam anima Christi; quod est inconveniens.

Sed contra, gloria correspondet gratiæ. Sed in Christo fuit habitus gratiæ. Ergo et habitus gloriæ. Sed tota gloria consistit in visione Verbi, ut dicit Augustinus *Super psalm.* xc, § 13, col. 1169, t. 4. Ergo anima Christi aliquo habitu cognoscit Verbum.

Præterea, ejusdem naturæ est anima Christi et anima nostra. Sed anima nostra non potest pertingere per naturalia sua ad videndum Deum. Ergo nec anima Christi; et ita oportet quod sit aliquid superadditum naturæ, quo videt Deum; ergo videt mediante aliquo habitu.

QUÆSTIUNCULA IV.

Ulterius. 1. Videtur quod oporteat alium habitum scientiæ ponere, quo cognoscit Verbum, et quo cognoscit res in Verbo. Verbum enim repræsentat res quæ in eo cognoscuntur, sicut speculum species in eo resultantes. Sed qui videt speculum, non tantum imprimitur in eo similitudo speculi, sed etiam rerum similitudines in speculo resultantes. Ergo et in eo qui videt res in Verbo, oportet ponere alium habitum specierum rerum visarum in Verbo, et ipsius Verbi.

2. Præterea, omnis scientia est secundum assimilationem scientis ad rem scitam, ut dicunt philosophi. Si igitur aliquis videt res alias in Verbo, oportet quod intellectus assimiletur illis rebus; et sic cum habitus cognitivus consistat in prædicta assimilatione, quæ est per species intellectuales, sequitur idem quod prius.

3. Præterea, ponamus quod aliquis videns in Verbo, desinat videre Verbum, sicut Paulo contigit, ut dicitur: constat quod iste non obliviscitur eorum quæ vidit in Verbo. Ergo cognoscit ea non in Verbo, quia non vidit Verbum; ergo cognoscit ea in speciebus propriis; et sic idem quod prius.

Sed contra, ubi unum propter alterum, ibi tantum unum, ut dicit Philosophus, III *Topicor.*, cap. III. Sed qui videt res in Verbo, non cognoscit eas nisi per Verbum cognitum. Ergo non est ibi nisi unus habitus.

Præterea, ubi est unus actus, non sunt plures habitus. Sed eodem actu cognoscit anima Verbum, et ea quæ videt in Verbo. Ergo non est ibi quantum ad hoc diversus habitus.

QUÆSTIUNCULA V.

Ulterius. 1. Videtur quod præter hanc scientiam qua cognoscit res in Verbo, non habeat aliam scientiam de rebus[2]. Unius enim, et secundum idem, et respectu ejusdem, est tantum una perfectio. Sed Christus secundum humanam naturam habet cognitionem in Verbo de rebus creatis. Ergo ipse secundum humanam naturam non habet earumdem rerum aliam cognitionem vel scientiam.

2. Præterea, I Corinth., XIII, 10: *Cum venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est.* Sed cognitio qua cognoscuntur res in Verbo, est perfecta respectu alterius modi cognitionis rerum. Ergo cum ipsa non est alia in Christo cognitio.

3. Præterea, propter hoc quod Christus habet visionem comprehensoris, non ponitur in eo fides, quæ est viatoris cognitio divinorum. Sed scientia rerum in Verbo, est propria comprehensoris. Ergo cum ea non oportet ponere aliam cognitionem quæ competit viatoribus.

Sed contra, cognitio matutina in angelis, qua cognoscunt res in Verbo, non excludit vespertinam, qua cognoscunt res in propria natura. Sed anima Christi perfectior est in cognoscendo quam aliquis angelus. Ergo et ipsa habet duas cognitiones.

Præterea, plus distat a perfectione cognitionis in Verbo cognitio sensitiva quam cognitio intellectiva in proprio genere. Sed cognitio in Verbo non excludit in Christo sensitivam cognitionem. Ergo multo minus cognitionem rerum in proprio genere.

SOLUTIO I. — Respondeo dicendum, ad primam quæstionem, quod cum in Christo sit una persona et duæ naturæ, conside-

[1] Al.: « alio. » Nicolai: « mediante aliquo alio, ille alius magis, etc. »

[2] Al.: « in rebus. »

randum est, utrum ea quæ attribuuntur Christo, pertineant ad rationem personæ, vel ad rationem naturæ. Et si quidem ad rationem personæ, sic oportet in Christo illud tantum unum ponere, sicut unum tantum esse, unum suppositum, unam hypostasim, et sic de aliis. Si autem pertinet ad naturam; aut ad alteram tantum, aut ad utramque. Si ad alteram tantum, sic iterum est unum tantum, sicut una immensitas et una anima. Si autem ad utramque, sic quia naturæ in Christo sunt integræ, oportet ponere talia esse duo, sicut duas voluntates, duo libera arbitria. Unde cum scientia pertineat ad divinam naturam et humanam, oportet in Christo ponere duas scientias, unam creatam, et aliam increatam.

Ad primum ergo dicendum, quod scientia est de his quæ consequuntur humanam naturam secundum animam, quæ est pars ejus : unde licet in Christo sit scientia divina, quæ est perfectissima; tamen ea non formaliter perficitur humana natura; et ideo oportet creatam cognitionem vel scientiam in ea ponere.

Ad secundum dicendum, quod diversa luminaria per radios suos sunt nata informare easdem res, et sunt ejusdem rationis in illuminando; unde effectus minoris lucis non perficitur, quia sensus repletur luce majori. Sed scientia creata et increata non sunt unius rationis, nec idem informant; et ideo non est simile.

Ad tertium dicendum, quod nihil prohibet aliquid esse dignius alio secundum quid, quod est indignius simpliciter : sicut etiam color corporis Christi secundum quid est dignior ipso corpore, inquantum se habet ad ipsum sicut actus ad potentiam, cum sit forma accidentalis ipsius : tamen corpus Christi est dignius simpliciter : et similiter se habet scientia creata ad animam Christi.

Solutio II. — Ad secundam quæstionem dicendum, quod nulla potentia passiva potest in actum exire nisi completa per formam activi, per quam fit in actu : quia nihil operatur nisi secundum quod est in actu. Impressiones autem activorum possunt esse in passivis dupliciter. Uno modo per modum passionis, dum scilicet potentia passiva est in transmutari : alio modo per modum qualitatis et formæ, quando impressio activi jam facta est connaturalis ipsi passivo; sicut etiam Philosophus in *Prædicamentis*, cap. « De qualitate, » distinguit passionem, et passibilem qualitatem. Sensus autem potentia passiva est : quia non potest esse in actu omnium ad quæ se extendit sua operatio per naturam potentiæ : non enim potest esse aliquid quod actu habeat omnes colores : et sic patiendo a coloribus fit in actu, et eis assimilatur, et cognoscit eos. Similiter etiam intellectus est cognoscitivus omnium entium : quia ens et verum[1] convertuntur, quod est objectum intellectus. Nulla autem creatura potest esse in actu totius entitatis, cum sit ens finitum : hoc enim solius Dei est, qui est fons omnium entium, omnia quodammodo in se præhabens, ut dicit Dionysius, cap. v *De div. nom.*, col. 815, t. 1; et ideo nulla creatura potest intelligere sine aliquo intellectu, qui sit potentia passiva, idest receptiva : unde nec sensus nec intellectus possibilis operari possunt, nisi per sua activa perficiantur vel moveantur. Sed quia sensus non sentit nisi ad præsentiam sensibilis, ideo ad ejus operationem perfectam sufficit impressio sui activi per modum passionis tantum. In intellectu autem requiritur ad ejus perfectionem quod impressio sui activi sit in eo non solum per modum passionis, sed etiam per modum qualitatis et formæ connaturalis perfectæ : et hanc formam habitum dicimus. Et quia quod est naturale, firmiter manet; et in promptu est homini uti sua naturali virtute, et est eidem delectabile, quia est naturæ conveniens; ideo habitus est difficile mobilis, sicut scientia; et eo potest homo uti cum voluerit, et reddit operationem delectabilem. Sicut autem in sensu visus est duplex activum : unum quasi primum agens et movens, ut lux; aliud quasi movens motum, sicut color factus visibilis actu per lucem : ita in intellectu est quasi primum agens lumen intellectus agentis; et quasi movens motum, species per ipsum facta actu intelligibilis; et ideo habitus intellectivæ partis conficitur ex lumine et specie intelligibili eorum quæ per speciem cognoscuntur. Quia igitur intellectus Christi perfectissimus fuit in cognoscendo, oportebat quod in Christo habitus esset quo cognosceret; ut sic impressio activi non solum esset in ipso per modum passionis, sed etiam per modum formæ.

Ad primum ergo dicendum, quod homo

[1] Al. : « unum. »

indiget ad intelligendum lumine intellectuali et in naturali cognitione rerum naturalium, ut per ipsum fiant intelligibiles actu, cum sint intelligibiles in potentia; et in cognitione supernaturali, ut per lumen infusum ad ea quæ sunt supra se elevetur. Angelus autem non indiget habitu in cognitione naturali, quia non abstrahit a phantasmatibus species, sed habet eas innatas; indiget tamen eo in cognitione supernaturali : unde dicitur Job., xxv, 3 : *Numquid est numerus militum ejus, et su-*
get. *per quem non fulget * lumen illius?* Et ideo angeli in cognitione naturali non indigent habitu, secundum quod [1] ad habitum requiritur lumen; exigitur autem secundum quod requiritur species rerum, propter hoc quia habent esse limitatum : unde dicitur in libro *De causis*, prop. 10, quod omnis intelligentia est plena formis. Anima autem Christi, quod sit superior angelis, non habet ex natura animæ, quia sic quælibet anima esset superior angelo; sicut nec corpus ejus habet ex natura corporis quod sit nobilius nostris animabus; sed habet ex unione. Unde omnia quæ superadduntur a Deo in anima Christi et in angelis, sunt eminentius in anima Christi quam in angelis.

Ad secundum dicendum, quod anima intellectiva comparatur ad res intelligendas dupliciter. Uno modo ut faciens eas intelligibiles actu : quia non omnes res, prout sunt in sua natura, sunt actu intelligibiles; sed solum res immateriales; unde et res materiales intelligibiles efficiuntur per hoc quod abstrahuntur a materia particulari et a conditionibus ejus, ut sic quodammodo intellectui, qui immaterialis est, assimilentur. Alio modo comparatur ad res ut cognoscens eas: et secundum hoc oportet quod sit similis ipsis rebus, ut per propriam rationem cujuslibet rei de ea determinatam cognitionem habeat. Ad hoc autem quod aliquid assimilet sibi [2] multa, sufficit quod habeat in actu illam solam formam secundum quam dicitur esse similitudo; sicut per calorem, ignis multa sibi assimilat : sed ad hoc quod aliquid sit simile multis, oportet quod actu omnium illorum multorum formas habeat; sicut si in pariete sint diversarum rerum similitudines. Et ideo anima intellectiva potest facere omnia intelligibilia per unam naturam luminis quam actu habet, sine hoc quod aliquid aliud ab alio recipiat; et ideo potentia quæ hæc efficit, est simpliciter activa, et dicitur intellectus agens, qui non operatur aliquo habitu mediante. Sed cum essentia animæ sit limitata, non potest per eam assimilari omnibus quidditatibus rerum intellectarum : unde oportet quod ista assimilatio compleatur per hoc quod aliquid aliunde recipit : et ideo potentia qua perficitur, quasi passiva est, secundum quod omne recipere dicitur pati, et vocatur possibilis intellectus qui operatur aliquo habitu mediante. Quamvis autem possibilis intellectus in Christo sit nobilior simpliciter ex unione, quam intellectus agens in nobis, tamen non est nobilior ex ratione potentiæ; sicut nec sensus ejus nobilior est intellectu nostro ex ratione potentiæ. Unde non sequitur quod si intellectus agens in nobis non est subjectum alicujus habitus, nec possibilis intellectus in Christo.

Ad tertium dicendum, quod potentiæ naturales operantur circa aliqua determinata : unde possunt secundum naturam suam esse in actu simpliciter respectu illorum : et ideo non oportet quod eis aliquid addatur ad producendum suum effectum. Sed anima humana habet operationem circa ens simpliciter : et ideo, cum habeat possibilitatem in suo esse, oportet quod ejus possibilitas perficiatur per aliquid additum, ad hoc quod operetur.

Solutio III. — Ad tertiam quæstionem dicendum, quod habitus scientiæ ex duobus constat, ut dictum est; scilicet ex lumine intellectuali, et ex similitudine rei cognitæ. In cognitione autem qua anima Christi, vel quælibet anima, videt Verbum per essentiam, non potest esse habitus quantum ad speciem, quæ sit similitudo cogniti : cum enim omne quod recipitur in aliquo, sit in eo per modum recipientis, essentiæ divinæ similitudo non potest in aliqua creatura recipi, quæ perfecte repræsentet ipsam, propter infinitam distantiam creaturæ ad Deum : et inde est quod illud quod est in Deo unum et simplex, creaturæ diversis formis et perfectionibus repræsentant, unaquaque earum deficiente a perfecta repræsentatione divinæ essentiæ. Similitudo autem alicujus rei recepta in vidente non facit eum videre rem illam, nisi perfecte eam repræsentet;

[1] Al. : « secundum quod requiritur species rerum, etc. » intermediis omissis.

[2] Al. deest : « sibi. »

sicut similitudo coloris in oculo existens, non facit videre lucem perfectam, quia in colore non est nisi quædam obumbrata participatio lucis. Et ideo quicumque intellectus cognosceret Verbum per similitudinem aliquam, non diceretur videre essentiam Verbi. Et ita patet quod anima Christi et quælibet alia anima quæ videt Verbum per essentiam, non videt ipsum mediante aliqua similitudine. Similiter non potest ex parte luminis in illa visione esse habitus quantum ad effectum lucis intellectualis, cujus est intelligibilia facere in actu : quia res immateriales secundum se sunt intelligibiles in actu : sed oportet quod sit ibi quantum ad alium effectum, qui est perficere intellectum possibilem ad cognoscendum; quod in nobis faciunt species illuminatæ lumine intellectus agentis. Sed quia illa visio excedit omnem facultatem naturæ creatæ, ideo ad illam visionem non sufficit lumen naturæ, sed oportet ut superaddatur lumen gloriæ.

Ad primum ergo dicendum, quod non eadem est unio qua unitur Verbum animæ Christi in persona, et qua unitur ei ut visibile videnti : quia unitur corpori in persona, non tamen videtur a corpore. Et ideo licet in unione illa qua unitur anima Verbo in persona, non cadat aliquod medium ; non tamen oportet quod in visione non cadat aliquod medium : non quidem dico medium sicut in quo videtur, ut speculum vel species ; sed sicut sub quo videtur, sicut lumen.

Ad secundum dicendum, quod habitus scientiæ non tantum consistit in speciebus, sed etiam in lumine, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod illud lumen non est quid subsistens, ut possit uniri Verbo, quasi cognoscens Verbo; sed est illud quo assimilatur anima Verbo formaliter, ut possit in visionem Verbi; sicut in gratia est similitudo quædam animæ ad Deum ; et hæc est nobilior anima secundum quid, et non simpliciter, ut dictum est.

Solutio IV. — Ad quartam quæstionem dicendum, quod illud in quo aliquid videtur, est ratio cognoscendi illud quod in eo videtur. Ratio autem cognoscendi est forma rei inquantum est cognita, quia per eam fit cognitio in actu : unde sicut ex materia et forma est unum esse; ita ratio cognoscendi et res cognita sunt unum cognitum : et propter hoc utriusque, inquantum hujusmodi, est una cognitio secundum habitum et secundum actum : et ita non est alius habitus quo cognoscitur Verbum et ea quæ in Verbo videntur; sicut nec alius habitus quo cognoscitur medium demonstrationis et conclusio, secundum quod medium ad conclusionem ordinatur.

Ad primum ergo dicendum, quod quando videntur res in speculo, species istarum rerum non imprimuntur a rebus in sensum, sed a speculo : unde imprimuntur omnes istæ species in sensum, ut conclusæ in una specie speculi; non quia sit alia species speculi et alia species rei visæ in speculo. Sed in visione Verbi non imprimitur aliqua similitudo a Verbo in animam, per quam videatur, ut dictum est; sed ipsum per essentiam suam animæ unitur : et ideo in ipsa essentia Verbi videntur aliæ res, quia essentia Verbi habet rationem [1] speculi et rationem similitudinis speculi quæ fit in visu a speculo.

Ad secundum dicendum, quod anima assimilatur rebus quas cognoscit in Verbo, non per aliquas formas illarum rerum impressarum in anima, sed per hoc quod Verbum ipsum efficitur ut forma animæ videnti, inquantum videtur ab ea, et ipsum Verbum est similitudo omnium illarum rerum.

Ad tertium dicendum, quod sicut abeuntibus rebus sensibilibus remanent impressiones rerum, secundum quas est imaginatio; ita etiam abeunte Verbo, in ipso qui desinit videre Verbum, remanet impressio in anima ejus a Verbo, per quam cognoscuntur ea quæ in Verbo viderat per species illarum rerum; et hæc erit quasi reliquia præteritæ visionis.

Solutio V. — Ad quintam quæstionem dicendum, quod secundum Philosophum in III *De anima*, text. 14, intellectus possibilis est in potentia ad omnia intelligibilia; omne autem quod est in potentia ad formam aliquam, remanet imperfectum, nisi illa forma fiat in eo : unde cum intellectus Christi non sit imperfectus, oportet quod formæ rerum ad quas intellectus possibilis est in potentia, sint descriptæ in eo; sed secundum quod cognoscit Verbum, non depingitur in eo neque similitudo Verbi, neque res quæ videntur in Verbo, ut dictum est : unde oportet quod præter visionem qua videt res in Verbo, habeat aliam scientiam de rebus,

[1] Parm. : « rationem speciei ; » et omittit : « speculi et rationem similitudinis speculi. »

secundum quod cognoscit eas per proprias similitudines in propria natura. Et sic habemus tres scientias Christi. Una est divina, quæ est increata. Alia qua cognoscit res in Verbo, et Verbum ipsum, quæ est scientia comprehensoris. Tertia qua cognoscit res in propria natura, quæ competit ei secundum quod est homo in solis naturalibus consideratus.

Ad primum ergo dicendum, quod istæ duæ scientiæ ultimæ non sunt unius rationis, nec unius speciei ; et ideo non est inconveniens quod sint in eodem, non ratione ejusdem.

Ad secundum dicendum, quod verbum Apostoli intelligendum est de perfecto et imperfecto in eadem specie : non tamen est inconveniens quod in eodem sint perfectiones diversarum specierum, quarum una sit major altera. Vel dicendum, quod scientia rerum in proprio genere non habet aliquam imperfectionem ex parte cognoscentis : unde etiam in beatis est, quamvis sit inferior illa scientia qua videntur res in Verbo propter ignobilius medium cognoscendi. Unde non est simile de fide, quæ importat imperfectionem ex parte credentis.

Et per hoc patet responsio ad tertium.

ARTICULUS II.

Utrum anima Christi videndo Verbum comprehendat ipsum [1].

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod anima Christi Verbum videndo comprehenderit. Sicut enim dicit Isidorus, l. I *Sentent.*, c. III, col. 543, t. 6, Trinitas sibi soli nota est, et homini assumpto. Sed visio qua Deus videtur, soli Deo est conveniens, et nulli alii puræ creaturæ, quia est visio comprehensionis. Ergo homo assumptus comprehendit Trinitatem.

2. Præterea, majus est uniri Deo quantum ad esse personæ quam quantum ad visionem. Sed, sicut dicit Damascenus, lib. *De fide*, cap. VI, col. 1003, t. 1, tota divina natura unita est carni in persona Filii. Ergo multo fortius tota divina natura unita est animæ per modum visibilis ; et ita anima Christi comprehendit Deitatem Verbi.

3. Præterea, Verbum est simplex, non divisibile. Sed simplex non potest ab aliquo capi quin comprehendatur : quia non potest esse partim intra capientem et partim extra. Cum igitur anima Christi Verbum videndo capiat, videtur quod ipsum comprehendat.

Sed contra, secundum Augustinum, lib. *De videndo Deum* seu *Epist.* CXLVII *ad Paulinam*, cap. IX, col. 606, t. 2, illud proprie comprehenditur cujus fines conspiciuntur. Sed Verbi, cum sit infinitum, fines conspici non possunt. Ergo non potest comprehendi ab anima Christi.

Præterea, nulla potentia substantiæ finitæ est infinita. Sed anima Christi, cum sit creata, est substantia finita. Ergo omnis virtus ejus est finita ; ergo et capacitas ejus. Sed capacitas finita non comprehendit infinitum. Cum igitur Verbum sit infinitum, non potest comprehendi ab anima Christi.

QUÆSTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod in Verbo non cognoscat omnia quæ cognoscit Verbum. Marci, XIII, 32 : *De die illa* * *nemo scit, neque Filius, sed solus Pater.* Sed non loquitur de Filio secundum divinam naturam, secundum quam habet eamdem scientiam cum Patre. Ergo loquitur de Filio secundum humanam naturam ; ergo Christus secundum animam non scit omnia quæ scit Deus.

* *Die illo... Filius, nisi Pater.*

2. Præterea, Deus scit infinita. Sed anima Christi, cum sit finita, non potest comprehendere infinita. Ergo non omnia scit quæ Deus scit.

3. Præterea, ex infinitate divinæ potentiæ est quod potest infinita facere. Sed anima Christi non comprehendit infinitatem divinæ potentiæ. Ergo non comprehendit omnia quæ Deus potest facere. Sed Deus scit omnia quæ potest facere. Ergo anima Christi non habet scientiam omnium quæ scit Deus.

4. Præterea, quanto aliquis intellectus est altior, tanto potest ex uno plura cognoscere : et propter hoc dicitur scientia superiorum esse universalior quam inferiorum in lib. *De causis*, prop. 4, et a Dionysio, cap. XIII *Cœlest. hierarch.*, § 3, col. 299, t. 1. Sed intellectus divinus est altior in infinitum quam anima Christi. Ergo in infinitum plura potest ex seipso

[1] III p. *Summ. theol.*, q. X, a. 1, 2, 3 et 4.

cognoscere quam anima Christi ex visione unius divinæ essentiæ.

Sed contra, Apoc., v, 12 : *Dignus est agnus qui occisus est accipere Divinitatem et sapientiam*; Glossa *ord.*, col. 721, t. 2 : id est omnem cognitionem. Ergo cum agnus sit occisus secundum humanam naturam, videtur quod Christus secundum humanam naturam omnem cognitionem habeat.

Præterea, nullum bonum est quod anima Christi non amet, quia habet perfectam caritatem. Sed non amatur nisi cognitum. Ergo nullum bonum est quod non cognoscat. Sed omne quod est, inquantum est, bonum est. Ergo cognoscit omnia.

QUÆSTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod cognoscat omnia ita limpide ut Deus. Limpiditas enim visionis impeditur per obscuritatem potentiæ videntis, aut ipsius medii. Sed in potentia intellectiva Christi non est aliqua obscuritas, cum ejus anima sit speculum clarissimum et mundissimum; medium autem est idem in quo videt Deus et ipsa anima Christi, scilicet ipsa essentia divina. Ergo anima Christi non minus limpide videt quam Deus.

2. Præterea, si Deus magis limpide cognoscit[1] quam anima Christi, limpiditas in infinitum limpiditatem excedit. Sed inter infinite distantia possunt esse infinita media. Ergo possunt esse infinitæ creaturæ magis limpide cognoscentes quam anima Christi.

3. Præterea, limpiditatis defectus in intelligendo contingit ex hoc quod virtus intellectiva non potest sufficienter supra rem intelligendam, sive contingat ex excellentia rei intelligendæ, ad quam non pertingit intellectus; sive ex defectu ejus, quia intellectus agens non potest perfecte ei dare rationem intelligibilis; sicut sunt ea quæ non habent esse perfectum, sicut tempus et motus. Sed anima Christi sufficienter potest super omnem naturam creatam. Ergo omnia quæ in Verbo videt, videt in termino limpiditatis; ergo Deus non magis limpide videt quam anima Christi.

Sed contra, quanto magis[2] visus est acutior, tanto visio limpidior. Sed visus divinus est in infinitum acutior et potentior in intelligendo quam visus animæ Christi. Ergo in infinitum limpidius videt.

Præterea, major lux majorem visionis claritatem causat. Sed lux increata, qua videt Deus, in infinitum est major quam lux creata intellectus Christi. Ergo Deus in infinitum limpidius videt.

QUÆSTIUNCULA IV.

Ulterius. 1. Videtur quod anima Christi non uno intuitu omnia videat quæ in Verbo cognoscit. Quia, sicut dicit Philosophus, II *Topic.*, cap. IX, scimus plura, intelligimus vero unum. Sed non videt anima Christi aliqua in Verbo nisi intelligendo. Ergo non potest uno intuitu omnia videre.

2. Præterea, anima Christi in verbo videt omnia quæ videt Verbum. Sed Verbum videt infinita. Ergo et anima Christi videt infinita. Si igitur simul actu omnia videret quæ ibi videt, esset pertransire actu infinita; quod non contingit.

3. Præterea, quantitas virtutis commensuratur operationi. Sed anima Christi est finita. Ergo non potest in operationem infinitam, nec in infinitas operationes simul. Sed si omnia infinita videt simul anima Christi diversis operationibus secundum diversa objecta, habet infinitas operationes simul. Si autem una operatione, habet infinitam operationem, quod est impossibile. Ergo non videt actu omnia simul quæ videt in verbo.

4. Præterea, angeli beati non vident simul actu quidquid vident in Verbo : unde et unus alium illuminat. Sed visio qua anima Christi videt in Verbo, est similis illi visioni. Ergo non omnia simul videt in Verbo.

Sed contra, Philosophus dicit in I *Ethic.*, cap. XII, quod felicitas non consistit in habitu, sed in operatione. Sed Christus est perfecte felix et beatus. Ergo est in actu omnium eorum quæ cognoscit.

Præterea, quæcumque cognoscuntur, cognoscuntur vel habitu vel actu. Sed Christus non videt per aliquem habitum specierum ea quæ videt in Verbo. Si ergo non videt actu, nullo modo cognoscit nisi in potentia.

Præterea, quæcumque videntur in una specie simul videntur, sicut homo simul

[1] Parm. : « videt. »

[2] Parm. omittit : « magis. »

videt quantitatem et colorem. Sed omnia quæ videt anima Christi in Verbo, videt in una essentia Verbi quasi in una specie. Ergo anima Christi omnia simul videt.

Solutio I. — Respondeo dicendum ad primam quæstionem, quod illud proprie comprehenditur quod attingitur ab intellectu secundum totam rationem suæ cognoscibilitatis, et hoc est fines ejus conspici : non quidem rei, quia sic Deus seipsum non comprehenderet, quia fines non habet; sed quia secundum omnem rationem qua cognoscibilis est seipsum cognoscit, ideo comprehendere seipsum dicitur. Et quia unumquodque est cognoscibile secundum quod est ens, ideo dicta comprehensio contingit quando adæquatur ad essentiam rei efficacia intellectus in intelligendo. Cum autem intellectus duo habeat in intelligendo, scilicet lumen intellectuale, quo intelligere potest, et similitudinem rei intellectæ, qua sua intellectualis operatio determinatur ad hanc rem cognitam; quodcumque horum excedatur a re secundum quod est in suo esse, intellectus illam rem non comprehendet. Sed in hoc differt. Quia si excedat res similitudinem intellectus, qua rem ipsam intelligit; tunc intellectus non attingit ad videndum essentiam illius rei : quia, ut dictum est, per similitudinem illam intellectus determinatur ad rem cognitam; sicut si species intelligibilis repræsentet hominem inquantum est sensibilis, et non inquantum est rationalis : tunc enim non videtur essentia hominis : quocumque enim subtracto de essentialibus rei, manet essentia alterius speciei. Si autem res excedat lumen intellectus, et non speciem; tunc videbitur quidem essentia rei, sed non modo perfecto ut cognoscibilis est; eo quod, ut dictum est, ex lumine intellectuali est efficacia intelligendi. Sed quia esse quod recipitur in creatura, deficit ab eminentia esse Creatoris; ideo omnis intellectus creatus cognoscens Deum per similitudinem aliquam sive impressam, sive a rebus acceptam, non videt essentiam Dei; sed ad hoc quod videat Deum, oportet quod ipsa Dei essentia conjungatur intellectui ut forma qua cognoscit determinate : quod est in omnibus beatis. Sed quia lumen intellectuale facit intelligentem simpliciter, ideo oportet quod omnis intellectus intelligat per lumen quod sit in ipso. Unde per lumen intellectuale quod est in intellectu creato receptum, quo Deum videt, deficit ab esse divino; et ideo quamvis essentiam Dei videat, non tamen perfecto modo videt; et propter hoc intellectui creato communicari non potest quod Deum comprehendat.

Ad primum ergo dicendum, quod Isidorus loquitur de perfecta cognitione Trinitatis; quæ Trinitas de seipsa perfectam cognitionem habet simpliciter; sed anima Christi habet de ea cognitionem perfectam in genere creaturæ. Vel dicendum, quod non loquitur de comprehensione ipsius Trinitatis secundum se, sed quantum ad omnia quæ in seipsa Trinitas cognoscit : quia omnia illa cognoscit in ea anima Christi, non autem aliqua alia creatura. Vel si intelligatur de comprehensione Trinitatis in se; tunc homini assumpto convenit, non ratione naturæ humanæ, sed ratione divinæ.

Ad secundum dicendum, quod sicut nihil est de divina natura quod non sit humanæ naturæ unitum in persona Verbi, non tamen humana natura adæquatur divinæ naturæ, propter quod divina natura tota dicitur unita humanæ naturæ, non conclusa in humana natura; similiter quia nihil est de natura Verbi quod anima Christi non videat, nec tamen ei adæquatur, potest dici quod anima Christi totam naturam Verbi videt, non tamen eam comprehendit, quia eam non totaliter videt. Illud enim totaliter videtur cujus visibilitas non excedit modum videntis, ut scilicet videns ita perfecte videat sicut res perfecte visibilis est. Unde qui habet opinionem tantum de quo scientia haberi potest, non totaliter cognoscit illud. Et ideo nullus intellectus creatus potest essentiam Dei totaliter videre : quia ejus efficacia non est tanta in intelligendo, quanta est veritas sive claritas divinæ essentiæ, secundum quam visibilis est; quod solius divini est intellectus; et ideo ipse solus seipsum totaliter cognoscit.

Ad tertium dicendum, quod non negatur Verbum ab anima Christi comprehendi quia partem ejus videat et partem ejus non videat; sed quia non ita perfecte videt sicut visibile est; sicut etiam duorum qui unam conclusionem sciunt, unus perfecte scit, non quia alter conclusionis partem sciat et partem ignoret; sed quia unus scit per medium efficacius quam alter.

Solutio II. — Ad secundam quæstionem dicendum, quod quidam dixerunt,

omnem intellectum videntem Deum videre omnia quæ videt Deus. Sed hoc non est necessarium : quia cum res videntur in Deo, Deus est quasi medium cognoscendi illas res. Non est autem necessarium quod qui cognoscit aliquod medium, cognoscat omnia illa quæ per medium illud cognosci possunt, nisi plenarie medium illud, secundum totam virtutem suam, cognoscat : et ideo ipse Deus, qui seipsum comprehendit, omnia quæ in eo sunt qualitercumque, cognoscit, sed diversimode. Quia ea quæ sunt, erunt, vel fuerunt secundum quodcumque tempus, scit scientia visionis : quia illud proprie videtur quod habet esse extra videntem. Et quamvis essentia, per quam videt, sit una ; tamen quia per distinctas rationes ideales ea videt, ideo distinctam cognitionem de eis habet, dum unumquodque cognoscit secundum propriam ideam, sicut bonum ; vel per oppositi ideam, sicut malum. Distinctio autem harum rationum est ex diverso respectu exemplaris, scilicet divinæ essentiæ, ad res visas. Sed ea quæ nec sunt nec fuerunt nec erunt, et tamen potuissent esse vel fuisse vel futura esse, cum in seipsis non sint, nullam in seipsis distinctionem habent, nec sunt nisi in potentia ipsius Dei, in qua unum sunt : unde non possuut esse respectus diversi secundum quos distinguantur rationes horum possibilium ; et ideo hæc Deus non cognoscit per ideas distinctas, sed per cognitionem suæ potentiæ, in qua sunt : et ideo dicitur hæc cognoscere simplici intelligentia, quia intelligentiæ est concipere etiam ea quæ non sunt extra concipientem. Sed quia omne quod agit aliquid vel potest agere, agit illud secundum quod est ens actu ; ideo impossibile est quod aliquis sciat omnia quæ ex aliqua causa possunt produci, nisi comprehendat ejus entitatem. Et quia nullus intellectus creatus comprehendit essentiam divinam, ideo nullus creatus intellectus potest scire omnia quæ Deus potest facere : et hæc sunt illa quæ Deus scit simplici intelligentia. Sed ea quæ sunt, fuerunt, vel erunt, deficiunt ab infinitate divinæ potentiæ, quia plura facere posset ; unde non prohibetur aliquis creatus intellectus cognoscere ea omnia ; sed unusquisque tanto plura eorum in Verbo cognoscit, quanto perfectius Verbum intuetur. Et quia anima Christi perfectissime inter creaturas Verbum intuetur, ad terminum hujus cognitionis pervenit, scilicet quod scit omnia quæ fuerunt vel erunt, non solum facta, sed cogitata vel dicta. Et quia comprehendit quamlibet essentiam creatam, ideo scit omnia quæ sunt in potentia seminali creaturæ cujuscumque, eo modo quo Deus scit quæ sunt in potentia sua. Sic ergo dicendum est, quod videt in Verbo omnia quæ videt Verbum[1].

Ad primum ergo dicendum, quod dicitur Filius nescire, quia non facit nos scire, ex eo quod ad nos mittitur. Similiter nec Spiritus sanctus, sed solus Pater scire dicitur, quia ipse non mittitur. Unde scientia Patris intelligitur quantum ad hoc quod in se scit, a qua scientia non excluditur Filius et Spiritus sanctus ; ut sic intelligatur de Filio non solum inquantum homo, sed etiam inquantum Deus. Vel potest intelligi de Filio secundum humanam naturam secundum eumdem modum loquendi.

Ad secundum dicendum, quod Deus infinita non scit per visionis scientiam ; sciret tamen si generatio in futurum nunquam cessaret, quod Deo est possibile : et hac positione facta, anima Christi sciret infinita scientia visionis, ut quidam dicunt : nunc autem scit infinita simplici intelligentia, inquantum scit omnia quæ fieri possunt per potentiam creaturæ, quæ infinita sunt, ad minus secundum numerum. Nec hoc impeditur per hoc quod est ejus substantia finita, propter duo. Primo, quia ista infinita quæ sciret, si generatio semper duratura esset, non cognosceret per infinita, sed per unum, scilicet Verbum. Nec tamen comprehenderet illud Verbum : quia ex illo uno possent adhuc multo plura educi ; posset enim aliquas alias species facere. Ea autem infinita quæ sunt in potentia creaturarum, iterum cognoscit comprehendendo ipsas creaturas, quæ infinitæ non sunt. Virtus autem cognoscentis proportionatur medio cognoscendi magis quam ipsis cognitis. Secundo, quia contingit aliquam virtutem limitatam esse quantum ad esse, sed non quantum ad rationem illius virtutis ; sicut supra [2] de gratia dictum est. Et quia ratio virtutis determinatur ad objectum, ideo contingit aliquam virtutem finitam quantum ad essentiam, posse in infinita objecta ; sed

[1] Parm. addit : « scientia visionis. »

[2] Dist. XIII, q. I, a. 2, quæstiunc. 2.

non operari modo infinito : quia efficacia infinita in agendo non potest esse nisi ab essentia infinita; cum unumquodque agat secundum quod est ens actu : sicut virtus solis est ad producendum infinitas herbas, quia quantumcumque producat, nunquam virtus sua exhauritur; non tamen agit efficacia infinita. Ita etiam anima Christi, quamvis finita sit in essentia, non tamen prohibetur quin infinita cognoscere possit; sed quod non possit cognoscere ea limpiditate infinita.

Ad tertium dicendum, quod Deus potest facere multa quæ nunquam faciet : et illa scit Deus scientia simplicis notitiæ, non autem scientia visionis. Scientia autem animæ Christi non parificatur [1] etiam in numero scitorum scientiæ divinæ quæ est simplicis notitiæ, sed solum scientiæ visionis, ut dictum est.

Ad quartum dicendum, quod Deus scit ex ipsa sua essentia quæ potest Deus facere, quæ tamen anima Christi non scit : et ideo quantum ad hoc Deus plura scit. Præterea hoc habet locum in illis quæ minor intellectus non comprehendit. Si enim omnia comprehendit, tunc omnia scit inferior intellectus in illis quæ superior, non tamen ita bene : et ideo cum anima Christi comprehendit creaturas, scit omnia quæ sunt in creatura vel actu vel potentia ipsius, non tamen ita limpide sicut Deus.

Solutio III. — Ad tertiam quæstionem dicendum, quod claritas vel limpiditas visionis contingit ex tribus. Primo ex efficacia virtutis visivæ : quia qui sunt fortioris visus, magis limpide vident. Secundo ex claritate lucis sub qua claritate visibile videtur; sicut clarius videtur aliquid in lumine solis quam in lumine lunæ. Tertio ex comparatione visibilis, vel ejus in quo aliquid videtur, ad videntem : quia quod a remotiori videtur, minus clare videtur. Et propter hæc tria non potest anima Christi ita limpide videre ea quæ videt in Verbo, sicut ipsum Verbum. Primo, quia non habet tantam virtutem in intelligendo; secundo, quia lumen sub quo videt, deficit a lumine increato; tertio quia essentia divina, quæ est exemplar rerum, in quo res videntur, est magis conjuncta Deo quam alicui creaturæ, quia est idem secundum rem.

Ad primum ergo dicendum, quod anima Christi est speculum clarissimum respectu creaturarum; non tamen pertingit ad claritatem divinam. Nec ex hoc sequitur quod sit in eo aliqua obscuritas, sicut nec in minus albo est aliqua nigredo, sed albedo minus intensa.

Ad secundum dicendum, quod quamvis limpiditas cognitionis divinæ in infinitum excedat limpiditatem cognitionis animæ Christi; non tamen sequitur quod possit esse alia creatura limpidius cognoscens quam anima Christi : quia pervenit ad ultimum gradum creaturæ possibilem, sicut supra dictum est de gratia ejus.

Ad tertium dicendum, quod limpiditas intelligendi non est tantum ex parte intelligibilis; sed etiam ex parte intelligentis. Unde quamvis aliqua res ab anima Christi sciatur secundum omnem suam cognoscibilitatem, tamen melius cognoscitur ab ipso Deo quantum ad modum intelligentis; eo quod minimum intelligibile intelligit claritate infinita, sicut etiam rem parvam creat potentia infinita.

Solutio IV. — Ad quartam quæstionem dicendum, quod ratio quam assignant philosophi, quare intellectus noster non potest simul plura intelligere, est hæc, quia oportet quod intellectus figuretur specie rei intelligibilis. Impossibile est autem quod simul figuretur pluribus speciebus, sicut impossibile est quod corpus simul figuretur pluribus figuris. Et ideo si aliqua cognoscuntur per unam speciem, illa nihil prohibet simul cognosci; sicut homo intelligens quidditatem hominis, simul intelligit animal et rationale : et propter hoc etiam intelligens propositionem, simul intelligit prædicatum et subjectum, quia intelligit ea ut unum. Et ideo, cum anima Christi intelligit omnia quæ sunt in uno, scilicet Verbo, etiam simul et uno intuitu omnia cognoscit actu. Et similiter est de aliis beatis quantum ad omnia quæ in Verbo vident; secus autem est de illis quæ vident per species diversas, quæ simul videre non possunt.

Ad primum ergo dicendum, quod quando plura intelliguntur in uno, omnia illa sunt ut unum intelligibile : et per hoc servatur verbum Philosophi.

Ad secundum dicendum, quod Verbum non videt infinita per scientiam visionis, ut dictum est : et de hoc verum est quod anima Christi videt quæcumque videt Verbum. Si tamen infinita videret, prædicta

[1] Al : « perficitur. »

positione facta quod generatio semper duraret, non sequeretur quod transiret in infinita : quia non videret ea pertranseundo de uno in aliud ; sed in uno simplici tam Deus quam anima Christi.

Ad tertium dicendum, quod omnia quæ anima Christi videt in Verbo, videt una operatione ; non tamen illa operatio est infinita in se, sed materialiter, quia transit super infinita, prædicta positione stante de duratione mundi, sicut etiam dictum est de virtute intelligendi.

Ad quartum dicendum, quod unus angelus non illuminatur ab alio de his quæ illuminatus videt in Verbo, sed de his quæ non videt, quæ superior videt vel in Verbo, vel in lumine alterius angeli magis sibi proportionato, in quo sunt formæ magis particulatæ [1]; sicut inferiores angeli illuminantur a mediis de his quæ ipsi in Verbo non vident ; medii autem vident vel in Verbo, vel per illuminationem supremorum [2] angelorum.

ARTICULUS III.

Utrum anima Christi, secundum illam scientiam qua cognoscit res in propria natura, cognoscat omnia [3].

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod secundum illam scientiam qua anima Christi scit res in propria natura, sciat omnia. Omnis enim potentia quæ non est reducta ad actum, est imperfecta. Sed intellectus possibilis animæ Christi est in potentia ad omnia intelligibilia : quia est quodammodo omnia fieri, ut dicit in III *De anima*, text. 18. Ergo si non omnia sciret per proprias similitudines, remaneret imperfectus.

2. Præterea, hæc est natura intellectus, per quam differt a sensu, ut dicitur in III *De anima*, text. 7, quod quanto intellectus plura et difficiliora intelligit, tanto magis potest alia leviora intelligere. Sed quod est hujusmodi, nihil prohibet quin omnia capere posset. Ergo anima Christi etiam in propria natura omnia cognoscit.

3. Præterea, magis impediunt se opposita, ut non possint esse simul, quam quælibet alia. Sed species oppositorum non impediunt se quin sint simul in anima : quia simul homo habet scientiam albi et nigri. Ergo multo minus aliquæ species impediunt se invicem ut non possint esse simul; et sic idem quod prius.

Sed contra, non possunt omnia cognosci in quo non sunt omnia. Sed omnia non possunt esse in uno habitu creato. Ergo cum scientia quam habet Christus de rebus in propria natura, sit per aliquem habitum creatum, non potest per illam scientiam omnia cognoscere.

Præterea, per illam scientiam Christus conformatur nobis. Sed nos non possumus scire omnia. Ergo nec Christus secundum hanc scientiam scivit omnia.

QUÆSTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod hanc scientiam Christus habuit minorem angelis. Quia quanto intellectus est simplicior, tanto ejus naturalis scientia est major. Sed intellectus angelicus est simplicior quam anima Christi : quia intellectus Christi non excedit terminos humanæ naturæ, ultra quos est simplicitas intellectus angelici. Ergo intellectus angelicus [4] habet majorem scientiam quam est scientia naturalis animæ Christi.

2. Præterea, quanto intellectus est magis propinquus materiæ, tanto est debilior in cognoscendo. Sed intellectus Christi, cum sit forma materialis corporis Christi, est magis propinquus materiæ quam angelicus. Ergo debilius cognoscit ; et sic idem quod prius.

3. Præterea, sicut dicit Isaac, ratio oritur in umbra intelligentiæ. Intelligentiam autem vocat angelum. Cum ergo Christus habeat intellectum rationalem, videtur quod ejus scientia sit minor quam angelorum.

Sed contra, Hebr., II, dicitur, quod Christus minoratus est ab angelis solum propter passionem. Ergo scientiam habet eis potiorem.

Præterea, sicut dicit Dionysius, cap. VII *Cœl.* [5] *hier.*, § 3, col. 210, t. 1, ipse Christus secundum quod homo, docet angelos. Ergo majorem scientiam habet quam illi.

[1] Parm. : « particulares. »
[2] Parm. : « superiorum. »
[3] III p. *Summ. theol.*, q. XI et XII.
[4] Al. deest : « angelicus. »
[5] Parm. : « *Eccles. hier.* »

QUÆSTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod Christus non habuit scientiam per modum collationis. Quia, sicut dicit Damascenus, lib. II *De fide orth.*, cap. XXII, col. 947, t. 1, in Christo non inquirimus consilium neque electionem. Sed hæc pertinent ad collationem practicam. Ergo eadem ratione non fuit in eo collatio quantum ad speculativam.

2. Præterea, discursus rationis opponitur deiformitati. Sed anima Christi tota fuit deiformis. Ergo non habet scientiam collativam.

3. Præterea, discursus rationis, ut dicit Isaac, contingit ex hoc quod habet lumen obumbratum. Sed in anima Christi nulla fuit obumbratio nec obscuritas. Ergo nec habuit scientiam per modum collationis.

Sed contra, Christus assumpsit omnia naturalia quæ consequuntur naturam humanam. Ergo assumpsit rationem. Sed rationis actus est inquirere et conferre. Ergo ipse habuit scientiam collativam.

Præterea, opponere et respondere pertinent ad scientiam collativam. Sed Christus exercuit officium opponentis et respondentis, ut dicitur Luc., II. Ergo ipse habuit scientiam collativam.

QUÆSTIUNCULA IV.

Ulterius. 1. Videtur quod per plures habitus hæc scientia divisa fuerit. Quia scientia sua fuit univoca scientiæ nostræ. Sed nostra scientia est de omnibus quæ Christus scivit, per plures habitus. Ergo et scientia Christi.

2. Præterea, sicut dicit Philosophus, III *De anima*, text. 38, scientiæ secantur sicut et res. Sed Christus habuit scientiam de diversis rebus. Ergo habuit diversos habitus scientiarum.

3. Præterea, scientiæ dividuntur secundum diversas rationes cognoscendi. Sed quantum ad hanc scientiam pertinet, ipse non eadem specie sive ratione omnia cognovit, sed pluribus. Ergo non habuit unum tantum habitum scientiæ, sed plures.

Sed contra, scientia Christi fuit perfectissima. Sed scientia quanto magis est una, tanto magis est perfecta, ut patet per Dionysium, *De cœl. hier.*, cap. XII, col. 291, t. 1, et per librum *De causis*, prop. 10. Ergo magis scivit omnia per unum habitum.

Præterea, scientia regitiva plurium artium non diversificatur per illas artes, sed est unus habitus; sicut patet de militari respectu omnium scientiarum quæ sub ea sunt. Sed scientia Christi fuit regitiva, et quasi architectonica, respectu omnium humanarum scientiarum. Ergo ipse per unum habitum omnia scivit quæ ad hanc scientiam pertinent.

QUÆSTIUNCULA V.

Ulterius. 1. Videtur quod in ista scientia profecerit. Hebr., V, 8 : *Didicit ex iis quæ passus est, obedientiam*. Sed discere est in scientia proficere. Ergo in scientia profecit.

2. Præterea, non proficere in his quæ quis proficere potest, est magnus defectus. Sed in omni scientia qua quis non omnia scit, potest proficere. Ergo cum Christus secundum hanc scientiam non omnia sciverit, videtur quod potuerit proficere, et ita profecerit in ea.

3. Præterea, intellectus agens in ipso abstrahebat species a phantasmatibus; et hic est actus ejus, alias frustra assumpsisset eum. Sed species abstracta a phantasmatibus recipitur in intellectu possibili. Ergo semper in Christo plures species recipiebantur in intellectu possibili ejus. Ergo proficiebat in scientia.

4. Præterea, hoc patet per auctoritatem Ambrosii superius inductam.

Sed contra, Damascenus dicit, lib. III *De fide*, cap. XXII, col. 1087, t. 1 : « Qui dicunt Christum proficere sapientia et ætate [1] ut additamentum suscipientem, non eam quæ secundum hypostasim est, unionem venerantur. » Sed illa unio omnino veneranda est. Ergo non debemus dicere, quod in scientia profecerit.

QUÆSTIUNCULA VI.

Ulterius. 1. Videtur quod ab angelis quantum ad hanc scientiam accepit. Dionysius enim, IV cap. *Cœl. hierar.*, § 4, col. 182, t. 1, dicit : « Per angelos videmus eum sub paternis legibus ordinatum. » Sed quod ordinatur, aliquid ab

[1] Al. : « scientia, sapientia et ætate. » Parm. : « et gratia. »

ordinante accipit. Ergo Christus aliquid ab angelis accepit.

2. Præterea, Luc., XXII, 43, dicitur, quod *apparuit angelus Domini* * *confortans eum*. Sed confortatus accipit aliquid a confortante. Ergo et Christus ab angelo.

Angelus cælo.

3. Præterea, Christus, dum fuit in terra, voluit subdi legalibus ordinationibus, factus sub lege, Galat., IV. Sed legalis observantia est minoris dignitatis quam cælestis hierarchia. Ergo et ordini cælestis hierarchiæ subdi debuit. Hæc autem est lex cælestis hierarchiæ ut homines ab angelis suscipiant, ut dicit Dionysius, IV cap. *Cælest. hierar.*, col. 178, t. 1. Ergo ipse ab angelis suscepit.

4. Præterea, corpus ejus impressionem suscepit a corporibus cælestibus. Ergo pari ratione anima a spiritibus cælestibus.

Sed contra, superioris non est ab inferiori recipere. Sed Christus etiam secundum humanam naturam angelis superior fuit, et caput, ut supra [1] dictum est. Ergo ab eis non recepit.

Præterea, quod immediate accipit a Verbo non habet necesse ab angelis accipere. Sed anima Christi immediate accipit a Verbo sibi unito. Ergo non recipit ab angelis.

SOLUTIO I. — Respondeo ad primam quæstionem dicendo, quod cognitio rerum in proprio genere et cognitio rerum in Verbo differunt, non quantum ad res cognitas, sed quantum ad medium cognoscendi, quod est id in quo res cognoscitur : quia cognitio quæ est rerum in Verbo, habet medium cognoscendi ipsum Verbum; cognitio autem rerum in proprio genere, habet medium cognoscendi rerum similitudines, quæ sunt in intellectu. Medium autem cognoscendi, quod est lumen sub quo res videtur, utrobique creatum est : hoc enim vel est lumen naturale, sicut in his quæ cognoscuntur per rationem naturalem : vel lumen gratiæ, sicut in his quæ cognoscuntur per fidem et revelationem. Christus autem perfectus fuit secundum animam, et secundum naturam, et secundum gratiam. Non autem perfectio animæ quantum ad naturam esset in ipso, nisi omnia cognosceret hoc genere cognitionis quæ per rationem naturalem cognosci possunt; nec etiam esset perfectus in gratia, nisi omnia quæ ad revelationem gratiæ pertinent in hominibus, sive in angelis, cognovisset; et ideo anima ejus hoc genere cognitionis omnia cognovit. Sed quia similitudo creata deficit a repræsentatione substantiæ increatæ, ideo hoc genere cognitionis non cognovit ipsam essentiam increatam; nec alia omnia quæ ad perfectionem intellectivæ partis non pertinent, neque secundum naturam neque secundum gratiam, sicut sunt gesta particularium hominum, et hujusmodi; quæ tamen omnia cognovit in Verbo. Et ideo dicendum, quod hoc genere cognitionis non cognovit omnia simpliciter.

Ad primum ergo dicendum, quod ex hac ratione non concluditur nisi quod cognoverit omnia quæ per rationem naturalem cognosci possunt : quia sicut materia prima est in naturali potentia tantum ad illas formas quæ per agens naturale produci possunt, quamvis Deus alia ex materia illa facere possit; ita etiam intellectus possibilis est in potentia naturali eorum tantum quæ per lumen intellectus agentis cognosci possunt : et [2] si hæc tantum cognosceret, imperfectus non esset; sed Deus ex liberalitate sua infundit amplius lumen gratiæ, per quod etiam plura intellectus possibilis cognoscit.

Ad secundum dicendum, quod per ea quæ intellectus intelligit, non ampliatur capacitas, nisi respectu eorum intelligibilium quæ sunt ejusdem generis; sicut quantumcumque homo sit instructus in scientiis physicis, nunquam pervenit ad cognitionem eorum quæ sunt fidei, vel prophetiæ, nisi lumen amplius addatur; et ita quantumcumque amplietur capacitas ejus ad intelligendum res in proprio genere, nunquam perveniet ad videndum divinam essentiam, et [3] res aliquas in ea.

Ad tertium dicendum, quod non negatur omnia cognoscere hujusmodi cognitionis genere anima Christi, quia species se invicem in intellectu impediant; sed quia quædam cognoscibilia excedunt omnem speciem creatam, sicut essentia divina; quorumdam vero similitudines et cognitiones non sunt de perfectione intellectus humani.

SOLUTIO II. — Ad secundam quæstionem dicendum, quod ad cognitionem intellectivam tria requiruntur; scilicet

[1] Dist. XIII, q. II, a. 2, quæstiunc. 2.

[2] Al. : « sed. »

[3] Parm. : « vel res; » in uno Cod. : « res alias. »

potentia intellectus, lumen quo intelligit, et similitudo rei per quam cognitio rei determinatur; et secundum hæc tria potest aliqua cognitio esse altera potior tripliciter. Primo quantum ad efficaciam cognoscendi, sive certitudinem cognitionis, sive limpiditatem, quod idem est, quæ ex ipso lumine consequitur; et sic cum Christus abundanter lumen gratiæ habuerit magis quam angeli, habuit limpidiorem cognitionem quam angeli. Secundo potest esse aliqua cognitio potior alia quantum ad similitudinem cognitorum, quæ attenditur secundum species; et secundum hoc etiam Christus perfectiorem cognitionem habuit quam angeli: quia plurium species sibi infusæ fuerunt quam angelis concreatæ et infusæ; unde etiam de his quæ ad illuminationes hierarchicas pertinent, Christus angelos illuminavit, ut dicit Dionysius *De cæl. hierar.*, cap. VII. Tertio potest esse aliqua cognitio altera nobilior quantum ad genus cognitionis, quod consequitur naturam potentiæ intellectivæ; et quia Christus cognovit intellectu possibili, cujus est objectum phantasma, ideo cognovit ea cum continuo et tempore, utens phantasmatibus quasi objectis intellectus, non quidem sicut ab eis speciem accipiens, sed sicut species circa ea ponens, sicut contingit in eo qui habet habitum, et actu aliqua considerat. Hoc autem genere cognitionis angeli non cognoscunt; sed aliquo altiori secundum ordinem naturæ, scilicet sine continuo et tempore.

Ad primum ergo dicendum, quod ista cognitio non fuit solum in Christo secundum proportionem virtutis quæ debetur humanæ naturæ; sed secundum quod humana natura perfecta est per gratiam, quæ fuit potior in Christo quam in angelis; unde et perfectiorem scientiam habuit simpliciter.

Ad secundum dicendum, quod ex hoc quod intellectus possibilis est propinquius materiæ, non habet defectum in cognoscendo, nisi quantum ad genus cognitionis; quia enim talis est natura ejus ut corpori uniatur ut forma, ideo tali genere cognitionis cognoscit, utendo scilicet corporis instrumentis. Sed multitudo cognitorum non est ex natura intellectus possibilis, sed ex speciebus intelligibilibus; limpiditas vero ex lumine intellectus agentis, vel ex aliquo superiori lumine.

Ad tertium dicendum, quod obumbratio illa intelligitur quantum ad hoc quod intelligit cum continuo et tempore.

SOLUTIO III. — Ad tertiam quæstionem dicendum, quod ex hoc ipso quod intellectus noster accipit a phantasmatibus, sequitur in ipso quod scientiam habeat collativam, inquantum ex multis sensibus fit una memoria, et ex multis memoriis unum experimentum, et ex multis experimentis unum universale principium, ex quo alia concludit; et sic acquirit scientiam, ut dicitur in I *Metaph.* in proœm., et in fine *Posteriorum*, lib. II, text. 37; unde secundum quod se habet intellectus ad phantasmata, secundum hoc se habet ad collationem. Habet autem se ad phantasmata dupliciter. Uno modo sicut accipiens a phantasmatibus scientiam, quod est in illis qui nondum scientiam habent, secundum motum qui est a rebus ad animam. Alio modo secundum motum qui est ab anima ad res, inquantum phantasmatibus utitur quasi exemplis, in quibus inspicit quod considerat, cujus tamen scientiam prius habebat in habitu. Similiter etiam est duplex collatio: una qua homo procedit ex notis ad inquisitionem ignoti; et talis collatio non fuit in Christo; alia secundum quam homo ea quæ habitu tenet, in actum ducens, ex principiis considerat conclusiones sicut ex causis effectus; et talis collativa scientia fuit in Christo.

Ad primum ergo dicendum, quod Damascenus loquitur quantum ad primum modum collationis; unde subdit: « Non enim habuit ignorantiam. »

Ad secundum dicendum, quod discursus rationis non opponitur deiformitati quæ est per gratiam, sed quæ est per ordinem naturæ. Deus enim non accipit cognitionem a phantasmatibus; unde anima recedit a Dei similitudine quantum ad hoc magis quam angeli, inquantum est forma corporis.

Ad tertium dicendum, quod umbra illa, ut dictum est, refertur ad genus cognitionis, non ad limpiditatem in cognoscendo.

SOLUTIO IV. — Ad quartam quæstionem dicendum, quod ex limpiditate cognitionis contingit quod scientia est magis unita et simplex: quia quanto limpidius videt intellectus, tanto ex paucioribus potest cognoscere plura. Unde cum anima Christi habuerit limpidissimam cognitionem inter omnes creaturas, scientia ejus fuit magis unita, et per

formas magis universales quam aliqua scientia creaturæ. Divisio autem habituum in diversis rebus cognoscendis contingit in nobis ex hoc quod formæ intelligibiles in nobis sunt minime universales; unde oportet quod diversas res per diversas species cognoscamus; et diversæ species secundum genus faciunt diversos habitus scientiarum; et propter hoc angeli qui habent scientiam magis universalem, utpote non acceptam a rebus, non habent cognitionem de rebus per diversos habitus. Quia ergo anima Christi habuit scientiam magis universalem quam aliquis angelus, ideo non habuit diversos habitus quibus cognosceret, sed uno habitu omnia cognovit quæ ad hanc scientiam pertinent, quamvis diversis speciebus.

Ad primum ergo dicendum, quod scientia Christi, etiam rerum in proprio genere, fuit multo altior quam scientia nostra.

Ad secundum dicendum, quod non omnis diversitas rerum facit diversas scientias, sed diversitas quæ requirit diversam rationem cognoscendi, sicut naturalia distinguuntur a mathematicis. Sed ratio cognoscendi in Christo fuit magis unibilis quam in nobis; et ideo per unam rationem potuit plura cognoscere.

Ad tertium dicendum, quod non quælibet specierum diversitas facit habitum diversum, alias oporteret quod quot sunt res, tot essent scientiæ; sed diversitates specierum quæ non reducuntur ad eumdem modum cognitionis secundum genus; quæ quidem diversitas contingit ex hoc quod lumen intellectus nostri est particulatum et debile; et ideo in Christo non fuit talis divisio habituum, propter luminis claritatem.

Solutio V. — Ad quintam quæstionem dicendum, quod cum eminentia scientiæ, ut dictum est, consistat in tribus, scientia Christi nunquam crevit quantum ad genus cognitionis; quia illud genus cognitionis sequitur naturam humanam, quæ in ipso semper permansit; nec iterum quantum ad numerum scitorum, quia omnia scivit a primo instanti suæ conceptionis quæ ad hanc scientiam pertinent: crevit autem quantum ad aliquem modum certitudinis. Cum enim anima nostra secundum naturam sit media inter intellectum purum, qualis est in angelis, et sensus; dupliciter certificatur[1] de aliquibus. Uno modo ex lumine intellectus, qualis est certitudo in demonstrationibus illorum quæ nunquam visa sunt: alio modo ex sensu, sicut cum aliquis est certus de his quæ videt sensibiliter; et talis certitudo acquiritur alicui, etiam quantumcumque per certissimam demonstrationem aliquid sciat, quando videt sensibiliter quod prius non viderat; unde anima delectatur in visis etiam quæ scivit; et hæc vocatur certitudo experimentalis: et quantum ad hanc crevit scientia Christi inquantum quotidie aliqua videbat sensibiliter quæ prius non viderat; non autem crevit quantum ad essentiam.

Ad primum ergo dicendum, quod illud discere est referendum ad experientiam.

Ad secundum dicendum, quod anima Christi quamvis hoc genere cognitionis non omnia scivisset, tamen non poterat quantum ad ea proficere: tum quia quædam sunt quæ hoc genere cognitionis cognosci non possunt, sicut essentia Dei: tum quia quædam contingentia singularia non sunt de perfectione scientiæ, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod per lumen intellectus agentis in Christo, non fuit aliqua species de novo recepta in intellectu possibili ejus; sed fuit facta conversio nova ad species quæ erant in phantasia[2], sicut est in eo qui habet habitum sciendi eorum quæ imaginatur vel videt.

Ad quartum dicendum, quod Ambrosius intelligit profectum scientiæ Christi quantum ad experientiam secundum novam conversionem ad sensibile præsens, vel sicut supra Magister determinavit.

Solutio VI. — Ad sextam quæstionem dicendum, quod secundum doctrinam Dionysii, in *Cæl. hier.*, cap. VII, etc., § 3, col. 210, t. 1, angeli a quibus alii cognitionem accipiunt, abundantiori lumine pleni sunt, quasi propinquius divinam claritatem contemplantes. Oportet enim

[1] Al.: « testificatur. »

[2] In *Summa theologiæ*: « quia inconveniens videtur quod aliqua actio intelligibilis naturalis Christo deesset, cum extrahere species intelligibiles a phantasmatibus sit quædam naturalis actio hominis, conveniens videtur hanc etiam actionem in Christo ponere. » III p., q. XII, a. 2. — O.

recipiens esse in [1] potentia respectu ejus a quo recipit, et ita minus in actu ejus quod recipere debet. Unde cum anima Christi abundantius intellectuale lumen habuerit quam angeli, ut patet ex prædictis, constat etiam quod Christus mortale corpus gerens, nihil cognitionis accepit ab angelis ; sed ipse non solum secundum Deitatem, sed etiam secundum animam omnes angelos illuminavit sicut etiam nunc illuminat. Non enim minoris gloriæ erat illa anima aut minoris cognitionis in statu illo quam modo sit, cum a principio suæ conceptionis perfectus comprehensor fuerit.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut ipsemet Dionysius se ibidem exponit, dicitur Christus per angelos ordinatus, non quia ipse ab eis illuminationem accipit, sed quia de his quæ ad ipsum pertinebant circa ipsum gerenda, per angelos alii instruebantur, sicut Joseph de fuga in Ægyptum, et de reditu de Ægypto, ut dicitur Matth., II : ipse enim per se in his eos instruere non volebat, ut [2] ab aliis pueris non differret, et exterius ut veritas assumptæ naturæ probaretur.

Ad secundum dicendum, quod quamvis angeli Christum non illuminarent, tamen ei ministraverunt, ut patet Matth., IV, et ad hoc ministerium illa confortatio pertinebat ; non enim confortabatur instruendo, sed eo modo quo ex colloquio et præsentia amicorum et familiarium homo naturaliter confortatur in tristitiis, ut in hoc quoque veritas assumptæ naturæ appareret.

Ad tertium dicendum, quod Deus venerat nos liberare, sicut a morte, ita et a legis onere ; et ideo sicut mortem pro nobis subiit, ut nos a morte liberaret, ita et legalia in seipso recepit *ut eos qui sub lege erant, redimeret ;* ad Gal., IV, 5. Non autem venit ut nos ab ordine cælestis hierarchiæ educeret ; et ideo non est similis ratio. Et præterea Christus a legalibus nihil accepit secundum animam ; sed tantum in corpore ejus gerebantur exterius, sicut circumcisio, et hujusmodi ; sed leges cælestis hierarchiæ ad animam pertinent : Christi autem anima non subjacebat alicui imperfectioni, sicut corpus subjacebat passibilitati.

Et per hoc patet solutio ad quartum : quia enim corpus ejus nondum erat glorificatum, poterat aliquam impressionem a corporibus cælestibus accipere ; anima autem quæ glorificata erat et super angelos exaltata, nihil poterat ab eis accipere.

ARTICULUS IV[3].

Utrum anima Christi habuit omnipotentiam, sicut et omnium scientiam.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod anima Christi habuit omnipotentiam, sicut et omnium scientiam. Primo per hoc quod dicitur Matth., ult., 18 : *Data est mihi omnis potestas in cælo et in terra;* et loquitur secundum humanam naturam. Ergo secundum humanam naturam habuit omnipotentiam.

2. Præterea, Christus habuit omnium scientiam. Sed scientia est practica et speculativa. Ergo et ipse habuit de omnibus rebus scientiam practicam. Sed scientia practica est secundum quam aliquis scit facere aliquid, et potest facere : quia scientia practica est causa rerum. Ergo anima Christi habuit omnipotentiam.

3. Præterea, anima humana est imago Trinitatis per potentiam, voluntatem, et scientiam. Sed anima Christi, inquantum fuit imago Dei, capax fuit omnis scientiæ. Ergo pari ratione omnipotentiæ.

4. Præterea, sicut potentia Dei est infinita, ita et scientia. Sed infinitas scientiæ non prohibet quin omnium scientia Christo communicata sit. Ergo nec infinitas potentiæ prohibet quin sibi omnipotentia communicata sit.

5. Præterea, sicut in anima humana est possibilitas ad recipiendum omnia per intellectum possibilem, quo est omnia fieri ; ita est in ea possibilitas ad faciendum omnia per intellectum agentem, quo est omnia facere. Sed Christo est communicata omnium scientia, inquantum anima ejus est receptiva omnium. Ergo similiter debuit sibi communicari omnipotentia.

Sed contra, potentia habet rationem principii, ut dicitur in V *Metaph.*, text. 17. Sed non potuit communicari animæ

[1] Al. deest : « in. »
[2] Ed. Parm. omittit : « exterius, » et infra addit : « ulterius. »
[3] III p. *Summ. theol.*, q. XIII, a. 1.

Christi quod esset principium omnium: quia sic esset primum principium, quod est solius Dei. Ergo non potuit communicari omnipotentia.

Præterea, per potentiam Dei, anima Christi conservatur in esse. Sed non potuit sibi communicari ut ipsa seipsam conservaret in esse: quia sic non esset creatura. Ergo non potuit sibi omnipotentia communicari.

Præterea, nullius substantiæ finitæ est virtus activa infinita. Sed anima Christi est substantia finita. Ergo non potuit sibi communicari infinita potentia, quæ est omnipotentia.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod unumquodque est activum, secundum quod est ens actu; unde quanto aliqua habent deficientius esse, tanto minus sunt activa; sicut patet de materia prima in qua non est activa potentia, quia tenet ultimum gradum in entibus: et ideo potentia activa commensuratur essentiæ. Et propter hoc, sicut animæ Christi non potuit communicari quod haberet infinitatem essentiæ, ita nec omnipotentia sibi communicari potuit nec alicui creaturæ communicari potest. Credo tamen quod omnis potentia quæ alicui creaturæ communicari potest, sibi communicata fuit multo abundantius, ut scilicet materia elementaris magis obediret sibi ad nutum quam activis qualitatibus, vel etiam virtuti cælesti: et quod magis potuisset movere cælum quam aliquis angelus; si tamen angeli movent orbes.

Ad primum ergo dicendum, quod omnis potentia data est Christo quantum ad personam ab æterno, sed quantum ad naturam humanam in ipsa conceptione: non quod natura humana, vel aliqua pars ejus, omnipotentia informaretur, ut omnipotens dici possit: sed secundum modum quo et alias proprietates communicant sibi naturæ propter unitatem hypostasis: tamen in resurrectione manifestata est; et ideo tunc data dicitur, secundum illum modum loquendi quo res dicitur fieri, quando innotescit.

Ad secundum dicendum, quod Christus habuit omnium rerum scientiam, non tantum speculativam, sed etiam practicam, non quidem qua ipsas res faceret, sed scivit qualiter a Deo sunt factæ. Scientia autem practica, quamvis sit quodammodo causa operationis, inquantum dirigit in opere, non tamen est sufficienter causa: quia ab ipsa non producitur res, nisi adsit potentia activa rei: unde Christus habuit omnem scientiam practicam quidem, sed non practice, quia non ordinavit ad opus.

Ad tertium dicendum, quod universalitas possibilium Deo, commensuratur divinæ essentiæ: quia secundum hoc infinita potest, quia habet esse non limitatum. Sed universalitas eorum quæ scit scientia visionis, non commensuratur essentiæ ejus, etiam si mundus duraret semper, per hunc modum quo modo est: quia semper posset plura facere secundum unumquodque tempus quam quæ fecit, et plures species, et plura rerum genera, et plures mundos. Et ideo quamvis omnium scientia qua Deus scit scientia visionis, sit communicata animæ Christi: non tamen omnipotentia qua Deus potest facere, sibi communicari potuit, sicut nec essentia infinita.

Ad quartum dicendum, quod in omnipotentia includuntur omnia ad quæ divina potentia se extendit ex infinitate suæ essentiæ, secundum quam est activa infinitorum secundum quemlibet modum; sed in scientia omnium, quæ dicitur Christo communicata, non includuntur omnia quæ Deus potest facere, ut dictum est; et ideo omnipotentia communicari non potuit nisi habenti essentiam infinitam, sicut nec scientia omnium simpliciter quæ Deus potest facere, nisi comprehendenti essentiam infinitam, ut prius dictum est.

Ad quintum dicendum, quod potentia intellectus agentis non est ut faciat omnia simpliciter, sed ut faciat omnia esse intelligibilia; et ideo ratio non est ad propositum.

EXPOSITIO TEXTUS.

« In nullo creatura creatori æquatur. » Intelligendum est quantum ad rationem rei habitæ, et quantum ad modum habendi: quia etsi aliquid idem conveniat Deo et creaturæ; non tamen secundum eumdem modum, vel eamdem rationem.

« Nemo novit quæ sunt Dei nisi Spiritus Dei. » Non excluduntur per hoc Pater et Filius, qui habent eamdem cognitionem quam et Spiritus sanctus.

« Naturaliter capax est scientiæ. » Est enim facta anima ad cognoscendum omnia, non autem ad faciendum omnia.

DISTINCTIO XV.

De hominis defectibus, quos assumpsit Christus in humana natura.

Illud quoque prætermittendum non est, quod Dei Filius naturam hominis accepit passibilem, animam passibilem, carnem passibilem, et mortalem. Ut enim probaretur verum corpus habere, suscepit defectus corporis, scilicet famem et sitim, et hujusmodi; et ut veram animam probaretur habere, suscepit defectus animæ, scilicet tristitiam, timorem, dolorem, et hujusmodi. Omnis autem sensus animæ est : non enim caro sentit, sed anima utens corpore velut instrumento. Unde Augustinus *Super Genes.*, lib. XII, cap. XXIV, col. 475, t. 3 : « Non corpus sentit, sed anima per corpus, quo velut nuntio utitur ad formandum in seipsa quod extrinsecus nuntiatur. » Si ergo anima quod foris est, per corpus tanquam per instrumentum videt vel audit; ita etiam per corpus quædam sentit mala quæ sine corpore non sentiret, ut famem et sitim et hujusmodi : unde non immerito defectus corporis dicuntur. Quædam autem non per corpus, immo etiam sine corpore sentit, ut est timor, et hujusmodi. Sentit igitur anima dolores; sed quosdam per instrumentum corporis, quosdam vero non. Suscepit autem Christus sicut veram naturam hominis, ita et veros defectus hominis, sed non omnes. Assumpsit enim defectus pœnæ, sed non culpæ : nec tamen omnes defectus pœnæ, sed eos omnes quos eum assumere homini expediebat, et suæ dignitati non derogabat. Sicut enim per [1] hominem homo factus est, ita per eum hominis defectus suscepit. Suscepit enim de nostro, ut de suo nobis tribueret, et ut nostrum tolleret deffectum. Suscepit enim nostram vetustatem, ut suam nobis infunderet novitatem. Simplam accepit ille vetustatem, id est pœnæ, ut nostram duplam consumeret, id est pœnæ et culpæ.

Qualiter accipiendum sit illud quod ait Leo Papa [2].

Tradit auctoritas Heb., IV, quod Dominus noster in se suscepit omnia infirmitatis nostræ præter peccatum. Quod nisi accipiatur de illis tantum quæ eum sumere pro nobis oportuit et decuit, falsum esse probabitur. Non enim assumpsit ignorantiam aliquam, cum sit ignorantia quædam quæ defectus est, neque peccatum est, scilicet ignorantia invincibilis. Nam vincibilis peccatum est; si tamen de his est quæ nobis expedit scire. Sunt enim quædam quorum scientia non affert, vel ignorantia non impedit salutem : et forte talium rerum ignorantia defectus non est. Constat autem in nobis esse ignorantiam, atque difficultatem volendi vel faciendi bonum, quæ ad miseriam nostram pertinent. Unde Augustinus in lib. III *De lib. arb.*, cap. XVIII, § 52, col. 1296, t. 1 : « Approbare, inquit, falsa pro veris, ut erret invitus, et resistente atque torquente dolore carnalis vinculi, non posse a libidinosis operibus temperare : non est natura instituti hominis, sed pœna damnati : ex qua miseria [3] peccantibus justissime inflicta, liberat Dei gratia : quia sponte homo libero arbitrio cadere potuit, non autem surgere : ad quam miseriam pertinet ignorantia, et difficultas quam patitur omnis homo ab exordio nativitatis suæ; nec ab isto malo quisquam nisi gratia Dei liberatur. » Ecce evidenter dicit hic Augustinus, ignorantiam qua quisque invitus falsa pro veris approbat, et difficultatem qua non potest temperare se a malo, ad miseriam nostram pertinere, et pœnam esse hominis. Hæc autem Christus non habuit. Non igitur accepit omnes defectus nostræ infirmitatis præter peccatum.

Quod ignorantia talis et difficultas non sit peccatum.

Sed forte aliquis dicet, illa esse peccatum. Cui obviat illud qnod Augustinus tradere videtur, hoc scilicet Deum inculpabiliter ante peccatum in exordio conditionis homini potuisse tradere, ut essent ei naturalia, ita in lib. I *Retract.*, cap. IX, § 6, col. 598, t. 1, inquiens : « Ignorantia et difficultas etiamsi essent hominis primordia naturalia, nec sic culpandus Deus, sed laudandus esset. Sed si hæc [4] homo in primordio naturaliter habuisset, numquid in eo essent defectus et pœnæ? Si defectus et pœna ei indita fuisset ante peccatum; injuste cum eo agi videretur, si ante culpam sentiret pœnam. Ob hoc sane dicimus, illa non fuisse defectus vel pœnas si homini naturaliter infuissent; sicut non fuit homini ante peccatum nondum gratiam adepto defectus sive pœna, non posse proficere. Sed postquam gratiam recepit, per quam proficere potuit et ad tempus etiam profecit, eamque culpa sua post amisit, simulque proficiendi facultatem perdidit; defectus fuit ei et pœna, non posse proficere, scilicet malum declinare et bonum facere. » Omnes igitur defectus nostros suscepit Christus, præter peccatum, quos ei conveniebat suscipere, et nobis expediebat. Sunt enim plura ægritudinum genera et corporis vitia, a quibus omnino immunis extitit : quos enim defectus habuit, vel ad ostensionem veræ humanitatis, ut timorem et tristitiam; vel ad impletionem operis ad quod venerat, ut passibilitatem et mortalitatem, vel ab immortalitatis desperatione spem nostram erigendam, ut mortem, suscepit.

Quod sola voluntate illos defectus suscepit, non necessitate conditionis suæ.

Hos autem defectus, non conditionis suæ necessitate, sed miserationis voluntate suscepit. Veros quidem habuit defectus, sicut et nos, sed

[1] Forte hic et infra legendum : « propter. »
[2] *Ep.* XXVIII *ad Flavianum*, c. III, col. 763, t. 1.
[3] Lib. I *Retract.*, c. IX, § 6, col. 598, t. 1.
[4] L. III *De lib. arbit.*, c. XX, XXI, XXII, col. 1297, t. 1.

non ex eadem causa : nos enim ex peccato originali hos defectus contrahimus, sicut Apostolus insinuat dicens, Rom., VIII, 10 : *Corpus quidem propter peccatum mortuum est*; idest, necessitatem moriendi habet in se : Christus autem non ex peccato hujusmodi habuit defectus, quia sine peccato est conceptus et natus et in terris conversatus; sed ex sola miserationis voluntate de nostro in se transtulit veram infirmitatem, sicut veram carnem accepit; quam sine omni infirmitate assumere potuit, sicut eamdem absque culpa accepit.

Auctoritatibus probat, Christum secundum hominem vere dolores sensisse et timuisse.

Sed quia nonnulli de sensu in passione humanitatis Christi male sensisse inveniuntur, asserentes similitudinem atque imaginem passionis et doloris Christum hominem pertulisse, sed nullum omnino dolorem vel passionem sensisse; auctoritatum testimoniis eos convincentes, indubitabile faciamus quod supra diximus. Propheta Isaias dicit, cap. LV, 4 : *Vere languores nostros ipse tulit, et dolores nostros ipse portavit*; et Veritas ipsa in Evangelio ait, Marc., XIV, 34 : *Tristis est anima mea usque ad mortem* : ubi etiam legitur : *Cœpit Jesus pavere et tædere*. Propheta etiam ex persona Christi ait, psalm. LXXXVII, 4 : *Repleta est malis anima mea*; quod exponens Augustinus col. 1110, t. 4, ait : « Non vitiis[1], et peccatis, sed humanis malis, id est doloribus, fuit repleta anima Christi; quibus ipsa compatitur carni. Non enim dolor corporis potest esse sine anima; dolere autem anima, etiam non dolente corpore potest. Hos autem humanæ infirmitatis defectus, sicut ipsam carnem, ac mortem, non conditionis necessitate, sed miserationis voluntate suscepit. » Ambrosius etiam in lib. II *De fide*[2], cap. V, col. 590, t. 3, sic ait : « Scriptum est, Math., XXVI, 39 : *Pater, si possibile est, transeat a me calix iste.* Timet ergo Christus : et dum Petrus non timet, Christus timet. Petrus dixit, Joan., XIII, 37 : *Animam meam pono pro te* : Christus dicit ibid., XII, 27 : *Anima mea turbatur*. Utrumque verum est et rationis plenum, quod et ille qui est inferior, non timet, et ille qui superior est, gerit timentis affectum. » Idem in eodem, c. VII, § 56, col. 594 : « Ut homo turbatur, ut homo flet, ut homo crucifigitur; per naturam hominis et tædiavit, et resurrexit Christus. Non turbatur ejus virtus, non turbatur ejus Divinitas; sed turbatur anima, secundum humanæ fragilitatis assumptionem turbatur : nam qui suscepit animam, suscepit etiam animæ passiones : non enim eo quo Deus erat, aut turbari, aut mori posset. » Idem in eodem, c. VII, § 53 et 54, col. 594 : « Suscepit tristitiam meam. Confidenter tristitiam nomino, qui crucem prædico. Ut homo habuit tristitiam quam meo suscepit affectu[3] : mihi compatitur, mihi tristis est, mihi dolet. Ergo pro me dolet. Ergo pro me et in me doluit, qui pro se nihil habuit quod doleret. Doles igitur, Domine Jesu, mea vulnera, non tua : quia tu non pro te, sed pro me doles. » Hieronymus[4] quoque in explanatione fidei *Ad Dam.*, circ. med., ait : « Nos ita dicimus hominem passibilem a Dei Filio susceptum, ut Deitas impassibilis permaneret. Passus est enim Dei Filius non putative, sed vere, omnia quæ de illo Scriptura testatur; sed secundum illud quod pati poterat; scilicet secundum substantiam assumptam. Licet ergo persona Filii susceperit passibilem hominem, ita tamen ejus habitatione secundum suam substantiam nihil passa est ut tota Trinitas, quam impassibilem necesse est confiteri. » His aliisque auctoritatibus perspicuum fit Christum vere passibilem assumpsisse hominem, atque in eo defectus et affectus nostræ infirmitatis suscepisse; sed voluntate, non necessitatis conditione.

Hic ponit quæ prædictis adversari videntur.

Quædam tamen reperiuntur in sanctorum tractatibus quæ præmissis adversari videntur. Nam super illum locum psalm. XXI : *Clamabo, et non exaudies*, § 3 et 4, col. 172, t, 4, Augustinus tradere videtur, Christum nec vere timuisse, nec vere tristatum esse; sic dicens : « Quomodo hoc dicit, *qui peccatum non fecit, nec inventus est dolus in ore ejus*? I Petr., II, 22. Sed nobis de corpore suo hoc dicit : corporis enim sui, id est Ecclesiæ gerebat personam; sicut et alibi cum dixit, Matth., XXVI, 39 : *Transeat a me calix iste* : pro nobis loquitur : nisi forte putetur timuisse mori. Sed non vere timebat Dominus pati, tertia die resurrecturus, cum arderet Paulus *dissolvi, et esse cum Christo*, Phil., I. Non enim fortior est miles quam imperator. Miles ergo coronandus gaudet mori, et Dominus coronaturus timet mortem? Sed infirmitatem nostram repræsentans, pro suis infirmis qui timent mori, hoc dixit. Vox illorum erat. » Hieronymus[6] etiam *In* c. XXVI, *Matt.*, v. 37, col. 197, t. 7, ait : Erubescant qui putant salvatorem timuisse mortem, et passionis pavore dixisse : Transeat a me calix iste[7].

Determinatio auctoritatum.

Ne autem in sacris litteris aliqua adversa diversitas esse putetur, harum auctoritatum verba

[1] Plenius et ordine paululum inverso in Aug. textu.

[2] § 41, 43 et 44.

[3] Nicolai : « Ut homo habuit tristitiam meam : mea est quam meo suscepit affectu. »

[4] Non Hieronymus, sed Pelagius hæreticus.

[5] Plenius et quibusdam ex alio loco, scilicet *Enarrat. in ps.* XCIII, interpositis, in Aug. textu.

[6] Æquivalenter ex dicto loco colligitur.

[7] Addit Nicolai : « Vel sic *Super Matth.*, XXVI, ad illa verba, *Tristis est, etc.* « Contristabatur non timore patiendi, quia ad hoc venerat ut pateretur, et Petrum timiditatis arguerat : sed propter infelicissimum Judam, et scandalum omnium apostolorum, et rejectionem populi Judæorum, et eversionem miseræ Hierusalem. Si autem tristitiam animi, non affectum Salvatoris erga perituros, sed passionem hæretici interpretantur, respondeant quomodo exponunt illud quod ex persona Dei per Ezechielem dicitur, cap. XVI, vers. 43, secundum interpretes : *Et in omnibus istis contristabat me.* » Ut et infra in illa verba : *Transeat a me calix, etc.* « Postulat non timore patiendi, sed misericordia prioris populi, ne ab illis bibat calicem propinatum. Unde et signanter non dixit, *Transeat a me calix*, sed *calix iste*, idest populi Judæorum, qui excusationem ignorantiæ habere non potest, etc. »

in hunc modum accipienda dicimus ut non veritatem timoris et tristitiæ, vel propassionem [1], sed timoris et tristitiæ necessitatem et passionem a Christo removisse intelligatur. Habuit enis Christum verum timorem et tristitiam in natura hominis, at non [2] sicut nos, qui membra ejus sumus. Nos enim [5] causa peccati nostri his defectibus necessario subjacemus, et in nobis sunt isti defectus secundum propassionem et passionem; sed in Christo non nisi secundum propassionem. Sicut enim in peccatis gradus quidam notatur, passio et propassio; ita et in his affectibus pœnalibus. Afficitur enim quis interdum timore et tristitia, ita ut mentis intellectus moveatur non inde a rectitudine, vel a Dei contemplatione; et tunc propassio est. Aliquando vero movetur et turbatur; et tunc passio est. Christus vero non ita fuit turbatus in anima timore vel tristitia, ut a rectitudine vel a Dei contemplatione aliquatenus declinaret. Secundum quem modum intelligitur cum dicitur vel timuisse [4], vel tristis fuisse : unde Hieronymus *Super Matth.*, cap. XXVI, col. 197, t. 7, ubi legitur : *Cœpit contristari et mœstus esse* : Ut veritatem, inquit, probaret hominis assumpti, vere contristatus est. Sed non passio ejus dominatur animo; verum propassio est; unde ait : Cœpit contristari. Aliud est enim contristari, aliud incipere contristari; quod est, aliter contristatur quis per propassionem, aliter per passionem. » Ideoque secundum hanc distinctionem aliquando dicitur Christus non vere timuisse, aliquando vere timuisse : quia verum timorem habuit, et tristitiam; sed non secundum passionem, neque ex necessitate conditionis. Unde Augustinus *In psalm.* XCIII, § 19, col. 1207, t. 4, ex his causis volens assumi dictorum intelligentiam, dicit, Christum non vere timuisse vel tristatum esse; et subjungit in continenti [5], veram tristitiam habuisse, his verbis : « Infirmos [6] in se præfigurans Dominus ait, Matth., XXVI, 39 : *Pater, si fieri potest, transfer a me calicem istum.* Non enim vere timebat Dominus pati, tertia die resurrecturus, cum arderet Paulus *dissolvi, et esse cum Christo,* Phil., I. Iste gaudet coronandus; et tristis est Dominus conoraturus? » Ecce hic videtur Augustinus tristitiam et timorem a Christo removere. Continuo autem subjunxit : « Sed tristitiam sic assumpsit, quomodo carnem : fuit enim tristis, ut Evangelium dicit. Si enim non tristis fuit, cum Evangelium dicat, Matth., XXVI, 38 : *Tristis est anima mea usque ad mortem* : ergo et quando dicit, dormivit Jesus, non dormivit; vel quando dicit manducasse, non manducavit; et ita nihil sanum relinquetur, ut dicatur etiam quia corpus ejus non erat verum. Quidquid ergo de illo scriptum est, verum est, et factum est. Ergo et tristis fuit. Sed voluntate tristitiam suscepit veram, quomodo voluntate carnem veram. » Ecce aperte noscis eumdem sibi in his verbis contradicere, nisi varias dictorum discerneret causas, ex quibus intelligentia verborum assumenda est. Si enim discernatur intelligentiæ causa prædictorum verborum, nihil occurrit contradictionis.

De quibusdam Hilarii capitulis valde obscuris, quæ videntur communi sententiæ obviare.

Verumtamen magis movent ac difficiliorem afferunt quæstionem verba Hilarii, quibus videtur tradere, ictus et vulnera et hujusmodi, sic in Christum incidisse, ut passionis dolorem non incuterent : sicut telum tractum per aquam vel ignem vel aera, ea facit quæ et cum trahitur per corpora animata, quia perforat et compungit, non tamen dolorem ingerit, quia non sunt illæ res doloris capaces : ita et corpus Christi sine sensu pœnæ, vim pœnæ excepisse dicit : quia sicut corpus nostrum non habet talem naturam ut valeat calcare undas, ita corpus Christi dicit non habuisse naturam nostri doloris, quia non habuit naturam ad dolendum. Ait enim Hilarius in X lib. *De Trin.*, § 23, col. 361, t. 2 : « Unigenitus Deus hominem verum secundum similitudinem nostri hominis, non deficiens a se Deo, sumpsit; in quem quamvis ictus incideret, aut vulnus descenderet, aut nodi concurrerent, aut suspensio elevaret; afferrent quidem hæc impetum passionis, non tamen dolorem passionis inferrent : ut telum aliquod aquam perforans, vel ignem compungens, vel aera vulnerans, omnes quidem has passiones naturæ suæ infert, ut perforet, ut compungat, ut vulneret; sed naturam suam in hoc passio illata non retinet, dum in natura non est vel aquam forari, vel compungi ignem, vel aera vulnerari, quamvis naturæ sit teli vulnerare, et compungere, et forare. Passus invenitur quidem Christus dum cæditur, dum suspenditur, dum moritur; sed in corpus irruens passio, nec non fuit passio, non tamen naturam passionis exercuit, dum et pœnali ministerio pœna desævit, et virtus corporis sine sensu pœnæ vim pœnæ in se desævientis excepit. Habuit sane illud Domini corpus doloris nostri naturam; si corpus nostrum id naturæ habet ut calcet undas, et desuper eat fluctus, nec clausæ domus obstaculis arceatur. At vero si Domini corporis solum ista natura sit, ut sua virtute feratur in humidis, et sistat in liquidis, et extructa transcurrat; quid per naturam humani corporis carnem ex Spiritu sancto conceptam judicamus? Caro illa de cælis est, et homo ille de Deo est, habens ad patiendum corpus, et passus est; sed naturam non habens ad dolendum. » Item in eodem, § 26, col. 366 : « Videamus an ille passionis ordo infirmitatem in Domino doloris permittat intelligi. Dilatis enim causis, ex quibus metum Domino hæresis ascribit, res ipsas ut gestæ sunt conferamus. Nec enim fieri potest ut timor ejus significetur in verbis, cujus fiducia contineatur in factis. Timuisse [8] igitur hæretico passionem videtur. Sed ob ignorantiæ hujus errorem Petrus et satanas et scandalum est. An ne timuit, qui armatis obvius prodiit? Et in corpore ejus infirmitas fuit ad cujus occursum consternata persequentium agmina supinatis corporibus conciderunt? Quam igitur infirmitatem dominatam hujus corpori credis, cujus tantam habuit natura virtutem? Sed forte [9] dolorem vulnerum timuit? Quem

[1] Al. : « passionem. »
[2] Al. : « et non. »
[3] Al. : « autem. »
[4] Al. : « non timuisse. »
[5] Al. : « et incontinenti. »

[6] Plenius in Aug. textu.
[7] Quædam mutantur in Hilarii textu apud Migne.
[8] § 27.
[9] § 28.

rogo, o tu dominicæ infirmitatis assertor, penetrantis carnem clavi habuit terrorem qui excisam aurem solo restituit attactu? Producens autem hæc manus clavum dolet, et sentit vulnus qui alteri dolorem vulneris non reliquit? Pungendæ carnis metu tristis cujus tactu caro post cædem sanatur? » Idem: « Collatis igitur dictorum gestorumque virtutibus, demonstrari non est ambiguum, in natura corporis ejus infirmitatem corporeæ naturæ non fuisse, et passionem illam, licet illata corpori sit, non tamen naturam dolendi corpori intulisse. Quia licet forma corporis nostri esset in Domino, non tamen vitiosæ infirmitatis nostræ forma erat in corpore, quod ex conceptu Spiritus sancti Virgo progenuit. » Audisti, lector, verba Hilarii, quibus dolorem excludere videtur. Sed si, excussa sensus et impietatis hebetudine, præmissa diligenter intendas atque ipsius scripturæ circumstantiam inspicias; dictorum rationem atque virtutem percipere utcumque poteris, et intelligentiam arguere non attentabis. Intelligitur enim ea ratione dixisse dolorem passionis in Christum non incidisse, et virtutem corporis Christi excepisse vim pœnæ sine sensu pœnæ, quia causam et meritum doloris in se non habuit : quod videtur notasse ubi sit : « Non habens naturam ad dolendum; » et ideo non judicanda est caro illius secundum naturam nostri corporis, nec in eo etiam dominium habuit passio. Ita etiam non habuit naturam ad timendum vel tristandum : quia non habuit talem naturam in qua esset causa timoris vel tristitiæ. Itaque necessitas timendi non fuit in eo, sicut est in nobis ; nec natura doloris fuit in eo sicut in nobis [1]. Tristitiam tamen in eo fuisse consequenter asserit; sed causam ejus extitisse non suam mortem, sed defectum Petri, et aliorum Apostolorum. Dicit enim, Christum non propter mortem, sed usque ad mortem tristem fuisse. His verbis interrogo quid sit tristem esse usque ad mortem. Non enim ejusdem significationis est, tristem esse propter mortem, et usque ad mortem. Quia ubi propter mortem tristitia est, illic mors causa tristitiæ est; ubi vero tristitia usque ad mortem est, mors non tristitiæ causa est, sed finis. Adeo [2] autem non propter mortem suscepta est, tristitia, ut sit destituta per mortem. Non ergo sibi tristis est, sed illis qui in scandalo per infirmitatem carnis erant futuri ; quos monet orare, ne inducantur in tentationem, qui ante polliciti erant se non scandalizari.

DIVISIO TEXTUS.

Postquam Magister determinavit de his quæ Christus cum natura humana assumpsit ad dignitatem pertinentia, hic determinat de his assumptis quæ pertinent ad defectum; et dividitur in duas partes : primo determinat de defectibus quos Christus cum humana natura assumpsit; secundo determinat modum quo hujusmodi defectus in Christo fuerunt, dist. XVI, ibi : « Hic oritur quæstio ex prædictis ducens originem. » Prima in duas : primo determinat veritatem, secundo excludit errorem, ibi : « Sed quia nonnulli de sensu in passione humanitatis Christi male sensisse inveniuntur......... indubitabile faciamus quod supra diximus. » Prima in duas : primo ostendit quos defectus cum humana natura assumpsit Christus : secundo ostendit quæ fuit causa assumptionis, ibi : « Hos autem defectus non conditionis suæ necessitate, sed miserationis voluntate suscepit. » Prima iterum in duas partes : primo ostendit quod Christus in natura nostra accepit defectus pœnales, et non culpæ; secundo ostendit quos de pœnalibus defectibus non assumpsit, ibi : « Tradit auctoritas quod Dominus noster in se suscepit omnia infirmitatis nostræ præter peccatum. » Circa quod duo facit : primo ostendit quos defectus corporales non suscepit ex parte animæ, secundo quos defectus corporales non suscepit, ibi : « Sunt enim plura ægritudinum genera, et corporis vitia, a quibus omnino immunis extitit. » Circa primum duo facit : primo ostendit quod Christus non suscepit ignorantiam, aut difficultatem ad bonum faciendum; secundo ostendit quod hæc non sunt culpa, sed pœna, ibi : « Sed forte dicet aliquis illa esse peccatum. »

« Sed quia nonnulli de sensu in passione humanitatis Christi male sensisse inveniuntur............... indubitabile faciamus quod supra diximus. » Hic excludit errorem, et duo facit : primo objicit contra errantes; secundo solvit illa quæ pro se illi inducebant, ibi : « Quædam tamen reperiuntur in sanctorum tractatibus quæ præmissis adversari videntur. » Et hæc dividitur in duas : primo solvit objectiones de passionibus, quas dixerant esse animæ

[1] Hilarius *in lib. De synodis* : « cum hæc passionum genera infirmitatem carnis afficiant, Deus tamen verbum caro factum non potuit ad se demutabilis esse patiendo ; Verbum enim quia caro factum est, licet se passioni subdiderit non tamen demutatum est passibilitate patiendi. Nam pati potuit, et passibilitas naturæ infirmæ significatio est; passio autem eorum est quæ sunt illata, perpessio. »

[2] Al. : « a Deo. »

tantum, sicut tristitia, et hujusmodi; secundo solvit de illis quæ sunt animæ per corpus, sicut est dolor sensibilis, ibi: « Verumtamen magis movent ac difficiliorem afferunt quæstionem verba Hilarii. » Circa primum tria facit : primo ponit objectionem ; secundo solvit, ibi : « Ne autem in sacris litteris aliqua adversa diversitas esse putetur, harum auctoritatum verba in hunc modum accipienda dicimus ; » tertio solutionem confirmat, ibi : « Unde Augustinus ex his causis volens assumi dictorum intelligentiam, dicit. »

« Verumtamen magis movent ac difficiliorem afferunt quæstionem verba Hilarii. » Hæc pars etiam dividitur in duas : primo ponit objectionem ; secundo solvit, ibi : « Sed si excussa sensus et impietatis hebetudine, præmissis diligenter intendas .... dictorum rationem, atque virtutem percipere utcumque poteris. »

QUÆSTIO I.

Hic est duplex quæstio. Primo de his defectibus in generali. Secundo specialiter de passionibus animæ.

Circa primum quæruntur tria : 1° utrum Christus debuerit assumere naturam humanam cum hujusmodi infirmitatibus ; 2° utrum omnes nostros defectus suscipere debuerit ; 3° utrum hos defectus quos assumpsit, contraxerit.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum Christus naturam humanam cum defectibus et infirmitatibus accipere debuit [1].

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Christus humanam naturam cum infirmitatibus hujusmodi defectuum suscipere non debuit. Christus enim per suam incarnationem votis antiquorum patrum satisfecit. Isaiæ, LI, 9, dicitur ad exprimendum desiderium sanctorum patrum : *Consurge, consurge: induere fortitudinem brachium Domini*. Ergo non debuit venire indutus infirmitate carnis.

2. Præterea, hujusmodi defectus pœnæ sunt. Sed pœna non est justa nisi ubi culpa est. Cum igitur absque omni culpa fuerit, videtur quod pœnales defectus suscipere non debuit.

3. Præterea, contraria contrariis curantur. Sed Christus venerat curare nostras infirmitates. Ergo debuit contraria assumere, scilicet robur et fortitudinem.

4. Præterea, ipse venerat ad vincendum diabolum. Sed vincere est opus fortitudinis. Ergo non debuit assumere infirmitatem.

5. Præterea, sicut culpa derogat justitiæ, ita infirmitas derogat virtuti. Sed Christus non debuit assumere defectus culpæ, ne derogaretur divinæ justitiæ. Ergo similiter nec debuit suscipere infirmitates pœnales, ne derogaretur divinæ virtuti.

6. Præterea, ipse venerat ad hoc quod homines in divinam cognitionem adduceret. Sed per infirmitates magis a sui cognitione abducebat, ut dicitur Isai., LIII, 2 : *Vidimus eum . . . . despectum ;* et sequitur : *unde nec reputavimus eum*. Ergo non debuit hujusmodi infirmitates assumere.

Sed contra, Hebr., II, 18 : *In eo in quo passus est, et tentatus, potens est et his qui tentantur, auxiliari*. Sed Christus ad auxiliandum hominibus venerat. Ergo debuit eorum defectus suscipere.

Præterea, Christus venerat ad redimendum genus humanum. Sed opus redemptionis congrue compleri non poterat nisi per passionem, ut infra dicetur. Ergo debuit defectus assumere, secundum quos passibilis fuit.

Præterea, Christus ad hoc venerat ut esset mediator inter nos et Deum. Ergo debuit communicare cum utroque. Cum Deo communicavit in justitia. Ergo nobiscum debuit communicare in pœna.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod Christus ad hoc venit, ut humanum genus in Deum reduceret, a quo per peccatum abductum erat. Et ideo sicut mediator, ea quæ Dei sunt, in nos transfundit, scilicet gratiam et justitiam ; et ea quæ nostra sunt, quodammodo in Deum : non autem nostra quæ a nobis tantum sunt, non a Deo, scilicet peccata, quia per hæc ad Deum non ordinamur, sed magis deordinamur ab eo ; sed ea quæ a Deo in nobis sunt, quæ omnia in se ordinata sunt, et ad ipsum nos ordinantia. Et ideo ea quæ fecit in nobis Deus, transtulit in Deum, non quidem in naturam divinam, sed in personam ea assumendo. Fecit autem Deus in nobis naturam, et perfectiones

[1] III p. *Summ. theol.*, q. XIV, a. 1.

naturæ, et defectus pœnales, et etiam quosdam naturales, sicut indigentiam cibi, quam etiam homo in statu innocentiæ habuisset : et ideo hos defectus simul cum natura in sua persona suscepit : hæc enim in sua persona suscipere, est ipsa Deo repræsentare ad placandum ipsum nobis.

Ad primum ergo dicendum, quod desiderium sanctorum patrum fuit ut veniret in fortitudine spirituali, scilicet gratiæ et scientiæ et virtutis, quæ per hos defectus quos Christus assumpsit non impeditur.

Ad secundum dicendum, quod quamvis culpa non præcesserit in ipso, tamen præcessit in natura humana, quam Deo reconciliare venerat ; et ideo inquantum consideratur ut gerens vicem totius naturæ in satisfaciendo pro ipsa, quidquid in natura humana ad defectum pertinens, rationem justæ pœnæ habet, etiam in ipso habuit.

Ad tertium dicendum, quod infirmitas curatur optime per curationem suæ causæ, et per consequens per contraria causæ. Causa autem horum defectuum in nobis est culpa ; et ideo per contraria culpæ hos defectus curare debuit, scilicet per gratiam et virtutes.

Ad quartum dicendum, quod venerat vincere fortem per justitiam, satisfaciendo ; et ideo oportuit quod haberet defectus, secundum quod satisfaceret. Et præterea per fortitudinem oppositam istis defectibus non vincitur diabolus, sed per fortitudinem virtutis et gratiæ.

Ad quintum dicendum, quod culpa non solum repugnat Deo, quia in ipsum non cadit, sed etiam quia ab ipso separat : quia est perversitas voluntatis, secundum quam anima nata est[1] Deo conjungi : sed infirmitas quamvis in Deum non cadat, tamen a Deo non separat ; et ideo non est similis ratio.

Ad sextum dicendum, quod Christus non venerat manifestare se secundum humanam naturam, sed secundum divinam ; unde dixit : Joan., v, 30 : *Ego non quæro gloriam* (a) *meam, sed ejus qui misit me.* Gloriam autem Dei magis clarificavit per assumptam infirmitatem inquantum inventum est quod id quod est infirmius Dei, est potentius hominibus ; I Corinth., I, 25.

ARTICULUS II.

Utrum omnes defectus præter peccatum accipere debuit [2].

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Christus debuit omnes defectus præter peccatum assumere. Heb., II, 17, dicitur, quod *debuit per omnia fratribus assimilari** *ut misericors fieret.* Sed misericordia respicit omnem miseriam. Ergo debuit omnes nostros defectus assumere. * *Similari*

2. Præterea, sicut dicit Damascenus, lib. III *De fide orth.*, cap. VI[3], col. 1006, t. 1, quod est inassumptibile, est incurabile. Sed ipse venerat omnes nostros defectus curare. Ergo debuit omnes suscipere.

3. Præterea, in susceptione nostrorum defectuum manifestatur Christi humilitas. Sed ipse humiliatus est quantumcumque humiliari potuit, ut dicit Bernardus, *Serm.* LX *de diversis*, col. 19, t. 4. Ergo ipse debuit omnes nostros defectus suscipere.

4. Præterea, omnes defectus æqualiter dedecent Dei majestatem. Si ergo aliquos suscepit, eadem ratione omnes suscipere debuit.

5. Præterea, ipse curavit naturam nostram per gratiam et infirmitatem quam accepit. Sed ipse accepit omnen gratiam. Ergo omnem defectum suscipere debuit.

Sed contra, Christus, qui totam humanam naturam curare venerat, debuit integram habere. Sed quidam defectus sunt qui integritati naturæ repugnant, sicut cæcitas, et defectus membrorum. Ergo non omnes defectus debuit habere.

Præterea, Christus debuit esse perfectus in gratia. Sed quidam defectus sunt qui perfectioni gratiæ repugnant, sicut ignorantia, et difficultas ad bonum. Ergo non omnes defectus habere debuit.

Præterea, contraria nata non sunt fieri in eodem. Sed quædam infirmitates sunt sibi contrariæ ex contrariis causis causatæ. Ergo non potuit omnes nostras infirmitates habere.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod, sicut dicit Damascenus, lib. III *De fide*, cap. XX, col. 1082, t. 1, Christus habuit in se omnes naturales et indetractibiles

[1] Al. : « non est. »
[2] III p. *Summ. theol.*, q. XIV, a. 4.
[3] Parm. « c. XVIII. »

(a) *Voluntatem* ; sed Joan., VIII, 50 : *non quæro gloriam meam ; est qui quærat et judicet.*

passiones. Dicuntur autem passiones naturales quæcumque universaliter humanam naturam consequuntur, sive ex conditione naturæ, sicut indigentia cibi et potus, sive quæ pro peccato primi parentis in totam naturam devenerunt ex principiis naturæ sibi relictæ causata, sicut fames, sitis, labor, dolor, et hujusmodi. Indetractibiles autem passiones sunt quæ defectum gratiæ non important, sicut importat pronitas ad malum, et difficultas ad bonum, et hujusmodi, quæ ex carentia gratiæ vel perfectionis contingunt. Ex hoc enim laus Christi minueretur, si perfectus in virtutibus non fuisset, secundum quas est laus, et vituperium sive detrectatio secundum earum opposita. Unde duo genera defectuum non assumpsit, illa scilicet quæ non universaliter humanam naturam consequuntur, sicut lepra, cæcitas, febris, et hujusmodi : contingunt enim ex particularibus corruptionibus [1] in singulis personis; et hos defectus assumere non debuit, quia ad curandum naturæ morbum venit. Item illa non assumpsit quæ ad imperfectionem gratiæ pertinent, sicut ignorantiam, difficultatem ad bonum, et hujusmodi : quia ipse venerat ad hoc ut de plenitudine suæ gratiæ omnes acciperemus.

Ad primum ergo dicendum, quod debuit fratribus assimilari quantum ad illa in quæ omnes fratres conveniunt, quæ ad defectum gratiæ non pertinent : non enim fuit fratribus similis nisi in natura speciei; et ideo quantum ad actus et defectus qui consequuntur totam speciem, debuit fratribus assimilari.

Ad secundum dicendum, quod sicut Deus curavit omnes in hoc quod assumpsit naturam, in qua omnes conveniunt; ita curavit omnes defectus in hoc quod assumpsit illos defectus in quibus omnes conveniunt, ex quibus quasi causis primordialibus alii oriuntur : ex passibilitate enim naturæ quam assumpsit, sequitur febris, et omnia hujusmodi.

Ad tertium dicendum, quod humiliari debuit inquantum potuit decenter. Non autem fuit decens ut qui venerat alios in gratiam adducere, defectum vel imperfectionem gratiæ pateretur; neque qui naturam in aliis integrare venerat, ipse in his in quibus alii integri sunt, defectum pateretur.

Ad quartum dicendum, quod quamvis omnes defectus æqualiter sint indecentes divinæ majestati quantum ad suam naturam, non tamen quantum ad naturam assumptam, ut patet ex dictis.

Ad quintum dicendum, quod aliqui defectus sunt qui plenitudini gratiæ repugnant : et ideo ex hoc quod habuit omnem gratiam, magis debet concludi quod non habuit omnes defectus quam quod habuit. Vel dicendum, quod quia alios reintegrare venerat, debuit in perfectionibus potentior esse, non in defectibus, quia plus indiguisset ipse reformari quam reformare; et ideo habuit omnem gratiam, non tamen omnem defectum.

ARTICULUS III.

Utrum hujusmodi defectus susceperit, vel contraxerit [2].

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod hujusmodi defectus contraxerit. Illud enim proprie contrahitur quod cum alio trahitur. Sed ipse hos defectus cum natura traxit. Ergo eos contraxit.

2. Præterea, id quod ex ratione originis habetur, proprie contrahitur. Sed ex ratione suæ originis Christus habuit hos defectus ; quia ex ratione suæ originis matri similis est natus, quæ his defectibus subjacuit. Ergo ipse istos defectus contraxit.

3. Præterea, illud cum natura contrahitur quod ex principiis naturæ causatur. Sed hujusmodi defectus, ut fames, sitis, et hujusmodi, ex principiis naturæ causantur : quia ex actibus contrariorum invicem, ex quibus homo naturaliter constat. Ergo hos defectus contraxit.

4. Præterea, verbum « contrahendi, » secundum quod hic loquimur, videtur traductionem importare. Sed Christus habuit hujusmodi defectus per traductionem corporis ex corpore, non ex conditione animæ. Ergo Christus hos defectus contraxit.

5 Præterea, sicut culpa originalis contrahitur a patre, ita istæ pœnalitates contrahuntur ex matre, sicut dictum est in II lib. Sed Christus ex matre passibilis natus est, quamvis non ex patre peccatore. Ergo hujusmodi pœnalitates contraxit.

[1] Al. : « corruptibilibus. »

[2] III p. *Summ. theol.*, q. XIV, a. 3.

Sed contra, quod voluntarie assumitur, non contrahitur. Sed Christus voluntarie assumpsit hos defectus, sicut et ipsam naturam. Ergo non contraxit eos.

Præterea, nos dicimur contrahere hos defectus quia nobis debentur propter culpam originalem. Sed in Christo culpa originalis non fuit. Ergo Christus hos defectus non contraxit.

Solutio.—Respondeo dicendum, quod illud proprie contrahitur quod ex necessitate alio tracto trahitur; et quia ex hoc ipso quod humanam naturam trahimus ex parentibus per vitiatam originem, sequitur de necessitate quod hos defectus habeamus; ideo dicimur hos defectus contrahere. Christus autem potuit humanam naturam sine his defectibus assumere, sicut cum defectibus assumpsit; et ideo non fuerunt in eo ex hoc ipso quod humanam naturam a parentibus traxit; sed sicut voluntarie assumpsit naturam humanam, ita et hos defectus : et propter hoc dicitur assumpsisse hos defectus, non contraxisse.

Ad primum ergo dicendum, quod hæc conjunctio « con » non solum notat simultatem temporis in hoc quod dicitur aliquid contrahi, sed ordinem necessariæ consecutionis unius ad alterum.

Ad secundum dicendum, quod generatum, inquantum hujusmodi, assimilatur ei quod generat ipsum active, quia agens similat sibi patiens: quod autem aliquando natus assimilatur matri, ex qua generatur materialiter, est ex defectu virtutis activæ, quæ non potest materiam contrahere ad sui similitudinem; unde vincunt motus materiæ, et assimilatur filius matri. Neutro istorum modorum fuit necessarium quod Christus matri as similaretur: tum quia mater non fuit agens in generatione, sed solum materiam ministravit: tum quia non fuit aliquis defectus ex parte virtutis agentis, scilicet Spiritus sancti; et ideo quod assimilatus est matri in his defectibus, hoc fuit ex sola ejus voluntate.

Ad tertium dicendum, quod ex principiis naturæ sibi relictæ, idest privatæ illo dono gratiæ quod naturæ primo conditæ datum fuerat, ut in II lib. dictum est, hujusmodi defectus causantur. Sed Christus poterat naturam humanam accipere cum illa perfectione quam gratis in sua conditione natura humana acceperat; et ideo non de necessitate contraxit, sed voluntarie assumpsit.

Ad quartum dicendum quod verbum « contrahendi » non solum importat traductionem, sed necessarium ordinem ad aliud tractum, ut dictum est.

Ad quintum dicendum, quod illud habet veritatem in illis qui secundum legem naturæ nascuntur; Christus autem non sic ex Virgine natus est, sed supra naturam; et ideo ratio non sequitur.

QUÆSTIO II.

Deinde quæritur de passionibus quas assumpsit ex parte animæ; et circa hoc quæruntur tria: 1° si anima Christi fuerit passibilis, et cujus proprie sit pati; 2° de passionibus animalibus quæ consequuntur ex interiori apprehensione, ut tristitia, et hujusmodi; 3° de passionibus quæ sunt secundum sensum corporalem, sicut est dolor.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum corpus pati possit.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur, quod omne corpus possit pati. Omne enim quod movetur, patitur : quia motus in eo quod movetur est passio, ut dicitur in III *Phys.*, text. 18. Sed omne corpus movetur. Ergo omne corpus patitur.

2. Præterea, omne quod recipit, patitur, cum pati dicatur a « patim, » quod est recipere. Sed corpora cælestia aliquid recipiunt, scilicet illuminationem. Ergo patiuntur : ergo et alia multo magis quæ sunt sub eis.

3. Præterea, omne quod est potentius, natum est agere in minus potens. Sed omni corpore est aliquid potentius, et omni substantia creata. Ergo omnis creaturæ est pati.

Sed contra, omne passibile est corruptibile, quia passio magis facta abjicit a substantia, ut dicitur *Topic.* lib. VI, cap. III. Sed non omne corpus est corruptibile. Ergo non omne corpus est passibile.

Præterea, sicut dicitur in I *De generatione*, text. 51, omne agens est contrarium patienti. Sed non omne corpus habet contrarium. Ergo non etiam omne patitur.

QUÆSTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Quæritur, utrum anima sit passibilis; et videtur quod non. Sicut etiam formæ est agere, ita materiæ est pati. Sed anima non est composita ex materia, ut in I lib., dist. VIII, dictum est. Ergo non potest pati.

2. Si dicatur, quod patitur per accidens ad passionem corporis; contra. Passionis terminus est corruptio. Sed anima non corrumpitur corrupto corpore. Ergo etiam non patitur corpore patiente.

3. Præterea, ex hoc anima movetur per accidens localiter ad motum corporis, quia est in loco corporis per accidens. Sed nullo modo habet qualitatem corpoream, neque per se neque per accidens. Ergo nullo modo alteratur, corpore per accidens alterato. Sed passio proprie dicitur in motu alterationis, ut dicitur in I *De generat.*, text. 23. Ergo anima non patitur per accidens passo corpore.

Sed contra, ad motum totius, per accidens movetur pars. Sed anima est pars totius compositi, quod patitur. Ergo et ipsa aliquo modo patitur.

QUÆSTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod anima Christi non possit pati. Quia nihil est dignius quam anima Christi. Sed agens est dignius patiente, secundum Augustinum, XII *Super Genes. ad litt.*, cap. XVI, § 33, col. 467, t. 3. Ergo anima Christi non fuit passibilis.

2. Præterea, virtus reddit animam quietam a passionum tumultibus; et quanto virtus est perfectior, tanto passiones in animam minus dominantur. Sed in Christo fuit perfectissima virtus. Ergo nullo modo fuit in anima ejus passio.

3. Præterea, impassibilitas est de ratione beatitudinis; unde ponitur inter dotes corporis. Sed anima Christi fuit beata. Ergo non fuit passibilis.

Sed contra, Joannes Damascenus dicit, *De fide orth.*, lib. III, cap. XXVI, col. 1094, t. 1, quod anima corpori inciso compatitur et dolet; et hoc est, quia unitur corpori passibili. Sed anima Christi conjuncta est corpori passibili. Ergo anima ejus fuit passibilis: quia nihil compatitur quod non est passibile.

Præterea, Christus assumpsit in natura nostra defectus qui totam naturam consequuntur, qui imperfectionem gratiæ non important. Sed passibilitas animæ est hujusmodi. Ergo Christus passibilem animam assumpsit.

Præterea, Christus venit magis curare defectus animæ in nobis quam defectus corporis. Sed ipse suscepit naturam passibilem ut impassibilitatem nobis acquireret. Ergo debuit assumere animam passibilem, ut per hoc impassibilitatem animæ acciperemus.

Solutio I. — Respondeo dicendum, ad primam quæstionem, quod cum dicit Damascenus, lib. II *De fide*, cap. XXII, col. 939, t. 1, quod passio est motus ab uno in aliud non quilibet motus est passio, sed solum alteratio, proprie loquendo, ut dicit Philosophus in I *De generat.*, text. 24, quia in hoc solo motu aliquid a re abjicitur et aliquid imprimitur, quod est de ratione passionis. Motus enim localis est secundum id quod est extra rem, quod est locus; motus autem augmenti est secundum hoc quod ex eo quod jam est, scilicet nutrimento, producitur augmentatum in majorem quantitatem. Ad hoc autem quod sit alteratio, requiritur ex parte alterati quod sit res per se subsistens, aliter enim subjectum motus esse non posset, et quod sit corpus, quia solum tale movetur, ut in V *Physic.*, text. 32, probatur, et ulterius quod habeat naturam contrarietati subjectam, quia alteratio est motus inter contrarias qualitates. Ex parte vero terminorum alterationis requiritur quod una qualitate expulsa, alia introducatur: sic enim de qualitate in qualitatem transitur. Sed ulterius ad rationem passionis requiritur quod qualitas introducta sit extranea, et qualitas abjecta sit connaturalis: quod contingit ex hoc quod passio importat quamdam victoriam agentis super patiens: omne autem quod vincitur, quasi trahitur extra terminos proprios ad terminos alienos; et ideo alterationes quæ contingunt præter naturam alterati, magis proprie dicuntur passiones, sicut ægrotationes quam sanationes, sicut patet per Damascenum, II lib.[1], cap. XXII, col. 939, t. 1, et per Philosophum, V *Metaph.*, text. 26. Unde patet quod illorum corporum

[1] Parm. : « lib. III ».

tantum est proprie pati quæ possunt extra naturam suam trahi; et hæc sunt corruptibilia.

Ad primum ergo dicendum, quod non omne moveri est pati, nisi communiter et large loquendo, sicut etiam omne moveri quoddam corrumpi est secundum Philosophum, VIII *Phys.*, text. 13.

Ad secundum dicendum, quod in illuminatione non abjicitur aliqua qualitas, sed tantum [1] recipitur; et ideo non est passio.

Ad tertium dicendum, quod Deus qui est superior omni substantia creata, influit rebus ad perfectionem naturæ ipsarum; ideo secundum quod ab ipso recipiunt, non dicuntur proprie pati; neque secundum quod corporalia a quibuscumque spiritualibus recipiunt.

Solutio II. — Ad secundam quæstionem dicendum, quod ex dictis de facili potest patere qualiter in anima possit esse passio. Quia cum anima sit quid incorporeum, sibi proprie non accidit pati, nisi secundum quod corpori applicatur. Applicatur autem corpori et secundum essentiam suam, secundum quod est forma corporea, et secundum operationem suarum potentiarum, prout est motor ejus. Secundum autem quod applicatur corpori ut forma, sic non consideratur ut quid subsistens, sed ut adveniens alteri: unde sic non patitur per se, sed per accidens, sicut aliæ formæ moventur motis subjectis compositis. In viribus autem animæ quantum ad operationem applicantur corpori solum vires partis sensitivæ et nutritivæ. Sed quia operatio virium nutritivæ partis est in movere, non in moveri; ideo secundum eas anima non patitur, sed magis agit. Relinquitur ergo quod pati sit proprie animæ secundum partem sensitivam, ut dicitur in VII *Phys.*, text. 20. Sed quia hujusmodi vires non sunt subsistentes, sed formæ organorum corporalium; ideo non dicuntur pati per se, nec anima secundum eas, sed per accidens, inquantum compositum patitur, ut dicitur in I *De anima*, text. 64. Sed quia potentiæ apprehensivæ sensitivæ sunt tantum in recipiendo speciem, quæ quidem non recipitur in sensu per modum rei, sed per modum intentionis; ideo in operatione harum virium est quidem aliquo modo pati, quantum ad hoc quod sunt vires materiales, et quantum ad hoc quod aliquid recipitur, et propter hoc dicitur in II *De anima*, text. 52, quod sentire est quoddam pati. Sed quia sensus non movetur a sensibili secundum conditionem moventis, cum forma sensibilis non recipiatur in sensu secundum esse materiale prout est in sensibili, sed secundum esse spirituale, quod est proprium sensui, unde non habet contrarietatem ad sensum, sed est perfectio ejus, nisi secundum quod excedit proportionem sensus; ideo non proprie dicitur pati, nisi secundum quod excellentia sensibilium corrumpit sensum, aut debilitat. Relinquitur ergo quod passio proprie dicatur secundum vires appetitivas sensitivas: quia hæ vires et materiales sunt, et moventur a rebus secundum proprietatem rei: quia non est appetitus intentionis, sed ipsius rei; et secundum hoc habet res convenientiam ad animam, vel contrarietatem: et ideo dicit Philosophus in II *Ethic.,* cap. IV, quod passio est quam sequitur delectatio vel tristitia: et Remigius dicit, quod passio est motus animæ per susceptionem boni vel mali. Sed quia accidit delectatio secundum conjunctionem convenientis et connaturalis; ideo adhuc magis proprie dicuntur passiones illæ affectiones sensitivæ ad quas sequitur tristitia, vel etiam quæ sunt cum vehementia sive delectationis sive tristitiæ, ut dicit Philosophus, V *Metaphysic.*, text. 26; quia sic trahitur anima extra modum suum naturalem. Et sic loquimur hic de passionibus. Sed in viribus intellectivæ partis, quamvis non sit proprie passio, quia immateriales sunt; tamen ibi est aliquid de ratione passionis: quia in apprehensione intellectus creati est receptio; et secundum hoc dicitur in III *De anima*, text. 2, quod intelligere est pati quoddam. In appetitu autem intellectivo adhuc est plus de ratione passionis: quia voluntas movetur a re secundum quod est bona vel mala, quæ sunt conditiones rei; intellectus autem movetur secundum apprehensionem veri vel falsi; quæ non sunt rei per se, sed secundum quod sunt in anima: quia bonum et malum sunt in rebus; verum et falsum sunt in anima, ut dicitur in VI *Metaph.*, text. 8; unde magis recipit anima a re secundum affectum, et vehementius movetur, quam secundum in-

[1] Al.: « inquantum. »

tellectum; sicut dicit Dionysius, II cap. *De div. nom.*, § 9, col. 647, t. I, quod Hierotheus patiendo didicit divina, idest ex affectu circa divina in intellectum devenit. Et quia movetur affectus a re secundum proprietatem rei quam res habet in se ipsa, ideo per hunc modum contingit quod res habet contrarietatem vel convenientiam ad animam; sed secundum quod apprehenditur ab intellectu, omnis res habet convenientiam, inquantum apprehenditur ut verum: et ideo in operatione apprehensivæ semper est delectatio; in operatione autem affectivæ est delectatio et tristitia: et sic etiam tristitia magis adhuc proprie dicitur passio, sicut in affectu sensibili dictum est; et similiter accipitur hic passio. De passione autem animæ secundum quod ab igne infernali patitur, dicendum est in quarto libro: sic enim anima per se patitur.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de passione proprie dicta; et concludit quod anima hoc modo passionis non patitur per se, sed per accidens.

Ad secundum dicendum, quod quamvis per corruptionem corporum, anima non corrumpatur simpliciter quantum ad substantiam; corrumpitur tamen compositio, secundum quam actu est forma corporis; et etiam vires affixæ organis, ut quidam dicunt.

Ad tertium dicendum, quod anima dicitur esse in loco per accidens, inquantum est pars compositi, quod est in loco per se; et sic movetur per accidens in loco: et sic etiam valetudo, quæ est compositi, est animæ per accidens, inquantum est pars ejus; et sic etiam per accidens patitur ad passionem corporis.

Solutio III. — Ad tertiam quæstionem dicendum, quod anima Christi media fuit inter Divinitatem et carnem. Et quia beatitudo inerat illi animæ ex Divinitate, corpus autem ejus erat passibile; ideo passibilitas inerat illi animæ ex parte illa qua conjungibilis erat corpori; beatitudo autem ex parte illa qua conjungebatur Divinitati. Conjungebatur autem corpori dupliciter: scilicet secundum essentiam, inquantum est forma; et secundum potentias, non tamen omnes, sed quasdam; unde anima Christi secundum essentiam tota patiebatur ex læsi corporis passione; sed quantum ad potentias patiebatur quidem passione imperfectionis, secundum operationes virium affixarum organis: secundum alias vero vires, quibus anima convertebatur in Deum, qualiter pateretur, dicetur infra tertio articulo.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis anima Christi nihil sit dignius, non tamen impedit quin per accidens possit pati alio patiente.

Ad secundum dicendum, quod perfecta virtus omnino non tollit animales passiones, quia etiam aliquando utitur eis, sicut fortitudo ira, ut dicit Philosophus in III *Ethic.*, cap. IV: sed facit ut nulla passio in eo surgat quæ rationem impediat. In Christo autem amplius fuit: quia enim fuit perfecta obedientia virium inferiorum ad superiores; ideo nulla passio surgebat in eo nisi ex ordine rationis.

Ad tertium dicendum, quod anima Christi habuit utrumque statum, scilicet viatoris, et comprehensoris; unde secundum aliquid fuit beata, et secundum aliquid non fuit beata. Ex illa enim parte qua nata est anima corpori conjungi, non erat beatificata; alias ex anima in corpus claritas gloriæ descendisset, sicut erat in aliis glorificatis; et ideo ex parte ista poterat pati, et habebat statum viatoris. Sed ex parte illa qua conjungebatur Verbo per fruitionem, erat glorificata, et habebat statum comprehensoris.

ARTICULUS II.

Utrum Christus tristitiam habuerit [1].

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Christus non habuerit tristitiam. Isa., XLII, 4, dicitur de eo [2]: *Non erit tristis, neque turbulentus.*

2. Præterea, omnis tristitia est perturbatio quædam. Sed in sapientem non cadit perturbatio. Ergo neque in Christo, qui fuit maxime sapiens, fuit tristitia. Secundam probat Seneca tripliciter, *Epist.* LXXXV. Primo sic. Fortius non perturbatur a debiliori. Sed virtus est fortior malitia. Ergo non pertubatur ab ea; nec a virtute, quia virtus non est

[1] III p. *Summ. theol.*, q. XV, a. 6, 7, 9.

[2] Al.: « de Deo. »

virtuti contraria: ergo nullo modo. Secundo sic. Nullus perturbatur nisi de eo quod bonum suum perdit vel diminuit. Sed sapiens non perdit bona sua, nec ei possunt auferri, quæ sunt bona animæ, quia bona corporis non reputat sua. Ergo non perturbatur. Tertio sic. Quia fortuna nihil eripit nisi quod dedit. Sed non dedit virtutem. Ergo ipsam auferre non potest; et sic idem quod prius.

3. Præterea, Philosophus in III *Topic.*, cap. III: « Idem sine tristitia quam cum tristitia magis eligendum est. » Sed Christus, cum fuerit sapientissimus, optime scivit eligere. Ergo non elegit aliquid pati cum tristitia.

Sed contra, Matth., XXVI, 38: *Tristis est anima mea usque ad mortem.*

Præterea, fletus est signum tristitiæ. Sed Christus flevit: Joan., XI. Ergo ipse fuit tristis.

QUÆSTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod in Christo non fuerit ira. Ira enim vitium est. Sed in Christo nullum fuit vitium, sed summa mansuetudo; Math., XI, 29: *Discite a me, quia mitis sum et humilis corde.* Ergo in Christo non fuit ira.

2. Præterea, sicut Gregorius dicit, lib. V *Moral.*, cap. XLV, § 82, col. 726, t. 1, ira per vitium excæcat oculum mentis, ira per zelum turbat. Sed in Christo oculus mentis neque excæcatus neque perturbatus fuit. Ergo in Christo non fuit ira.

3. Præterea, secundum Philosophum, II *Rhetor.*, cap. III et Damascenum, l. II *De fide*, c. XVI, col. 931, t. 1, ira est appetitus vindictæ. Sed Christus non fecit aliquid ad vindictam. Ergo in Christo non fuit ira.

Sed contra, in Christo fuit ira per zelum, ut patet Joan., II. Ergo in eo fuit ira.

Præterea, nulla virtus defuit Christo, nec aliqua virtutis perfectio. Sed de perfectione aliquarum virtutum est ira, sicut fortitudinis, ut dicitur in III *Eth.*, cap. X. Ergo in Christo fuit ira.

QUÆSTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod in Christo non fuerit timor. Timor enim maxime opponitur fortitudini. Sed in Christo fuit perfectissima fortitudo. Ergo in ipso non fuit aliquis timor.

2. Præterea, Augustinus dicit in lib. LXXXIII *Quæstionum*, qu. XXXVI, col. 25, t. 6, quod signum perfectionis est absque timore esse. Sed Christus fuit perfectissimus. Ergo in eo non fuit passio timoris.

3. Præterea, si dicatur, quod timor inerat ei secundum sensualitatem; contra. Timor est de futuro malo. Sed sensualitas in Christo non poterat futurum comprehendere. Ergo in Christo non poterat esse timor, sed tantum dolor de præsenti.

Sed contra, Marc., XIV: *Cœpit Jesus pavere et tædere.* Ergo, etc.

Præterea, ejusdem est dolor et timor. Sed in Christo fuit verus dolor. Ergo et verus timor.

Solutio I. — Respondeo dicendum, ad primam quæstionem, quod hic quæritur de tristitia secundum quod est passio animalis in parte sensitiva; et ideo dicendum, quod quia Christus voluntarie assumpsit naturam nostram, ut per eam nos redimeret, ideo talem assumpsit qualem oportuit esse ad finem redemptionis nostræ; unde quamvis in aliis beatis per quamdam redundantiam ex glorificatione superiorum virium glorificentur etiam inferiores, et ex gloria animæ descendat gloria corporis; tamen in Christo non fuit sic: quia gloria ejus quæ inerat ei secundum fruitionem Dei, non impediebat passibilitatem animæ ejus, secundum quod erat pars humanæ naturæ: et similiter lætitia quæ inerat in superiori parte per fruitionem, non redundabat in inferiores; et ideo cum accidebat aliquid contrarium delectationi inferiorum partium, erat de eo tristitia; sed tamen aliter in ipso et in nobis: quia in nobis inferiores vires non sunt perfecte subjectæ rationi; et ideo quandoque præter ordinem rationis insurgunt in nobis passiones tristitiæ, quas quidem virtus refrenat in virtuosis, sed in aliis etiam rationi prævalent: sed in Christo nunquam surgebat motus tristitiæ nisi secundum dictamen superioris rationis, quando scilicet dictabat ratio quod sensualitas tristaretur secundum convenientiam naturæ suæ; et ideo non fuit in eo tristitia rationem pervertens, nec fuit necessaria, sed voluntaria quodammodo.

Ad primum ergo dicendum, quod per illam auctoritatem Isaiæ excluditur a Christo tristitia rationem impediens.

Ad secundum dicendum, quod pertur-

bari dicitur ex toto turbari; et hoc est quando turbatio inferioris partis ad superiorem pervenit, ut ejus ordo turbetur: et hoc non est in aliquo sapiente, nec in Christo fuit; et sic concludunt rationes Senecæ.

Ad tertium dicendum, quod omnis tristitia, ut dicitur in VII *Ethic.*, cap. XIV, inquantum in se est, fugienda est, inquantum hujusmodi: potest tamen eligi tristitia inquantum ad aliquod bonum ordinat, sicut tristitia pœnitentis ad salutem; et ita etiam Christus elegit tristitiam, inquantum utilis erat ad redemptionem humani generis.

Solutio II. — Ad secundam quæstionem dicendum quod ira tripliciter dicitur. Quandoque enim ira ponitur pro habitu vel actu vitii, quod opponitur mansuetudini, quod in IV *Ethic.*, cap. XI, irascibilitas dicitur: quod contingit ex hoc quod virtus, ut in II *Ethic.*, cap. X et XI dicitur, quandoque magis opponitur uni extremorum, sicut mansuetudo superfluitati iræ, magis quam diminutioni; et ideo oppositum vitium nominatur ira: et sic ira non fuit in Christo. Alio modo dicitur ira voluntas vindicandi aliquod malefactum; et sic ira non est passio, proprie loquendo, nec est in irascibili, sed in voluntate: et sic ira est in Deo et beatis, et in Christo fuit. Tertio modo dicitur ira proprie quædam passio vis irascibilis, quæ contingit ex hoc quod vis irascibilis tendit ad destructionem alicujus quod apprehenditur contrarium volito vel desiderato: et si quidem sit ex ordine rationis insurgens, vel ordinata ratione, sic dicitur ira per zelum, et sic fuit in Christo; si autem sit inordinata, sic erit ira per vitium, quæ in Christo nullo modo fuit.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de ira secundum primum modum dicendi: sic enim opponitur mansuetudini: secundum autem quod est passio, non opponitur, sed est materia ejus circa quam, quia etiam mitis irascitur quando oportet.

Ad secundum dicendum, quod sicut in Christo delectatio superioris partis non tollebat tristitiam sensitivæ partis; ita etiam et ira sensitivæ partis non impediebat in aliquo usum rationis: quia quando Divinitas permittebat unicuique partium humanitatis Christi agere quæ sunt ei propria, ut dicit Damascenus, lib. III *De fide*, cap. XIX, col. 1078, t. 1, una pars aliam non impediebat, sicut in nobis accidit quod una pars impedit aliam.

Ad tertium dicendum, quod ira inordinata consistit in vindicta; sed ira ordinata vindictam ad justitiam ordinat, ut scilicet vindictam non quærat, sed justitiam; et tantum puniat, quantum justitiæ ordo permittit.

Solutio III. — Ad tertiam quæstionem dicendum, quod timor etiam multipliciter dicitur. Uno modo nominat habitum vel doni vel vitii quod opponitur fortitudini, et dicitur timiditas in III *Ethic.*, cap. XV: et sic habitus doni fuit in Christo, non autem habitus vitii. Alio modo sumitur pro actu vel vitii vel doni; et sic similiter dicendum ut prius. Alio modo dicitur quædam passio in irascibili, quæ consurgit ex hoc quod appetitus sensitivus refugit aliquod nocivum apprehensum; et sic loquimur hic de timore. Unde dicendum, quod hoc modo fuit timor in Christo per eumdem modum sicut et de tristitia et ira dictum est, inquantum scilicet ex dictamine rationis et Deitatis adjunctæ, appetitus sensibilis refugiebat ea quæ sunt sibi contraria.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de timore secundum quod est vitium, quia passio timoris est materia circa quam est fortitudo.

Ad secundum dicendum, quod omnis timor ex aliqua imperfectione est: quia ex imperfectione est quod aliquid ab aliquo lædi possit. Christus autem quamvis fuerit secundum animam perfectissimus, tamen lædi poterat ex parte corporis; et ideo ex parte ista patiebatur imperfectionem, et timere poterat.

Ad tertium dicendum, quod in homine appetitus sensibilis movetur ex imaginationis sive æstimationis apprehensione immediate; sed mediate etiam ex apprehensione rationis, inquantum ejus conceptio in imaginatione imprimitur; et ideo quando ratio in Christo prævidebat læsionem corporis, fiebat species læsivi in imaginatione, et appetitus sensibilis ad timorem movebatur.

ARTICULUS III.

Utrum in Christo fuerit verus dolor in sensu[1].

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod in Christo non fuerit verus dolor in sensu. Quantumcumque enim est vis resistens læsivo, tantum dolor diminuitur ex læsione proveniens. Sed in Christo fuit infinita vis ad resistendum læsivo, scilicet virtus Divinitatis. Ergo in eo dolor esse non poterat.

2. Præterea, dolor non est de re voluntaria. Sed Christus voluntarie passionem sustinuit. Ergo in eo dolor passionis non fuit.

3. Præterea, Christus magis perfecte videbat Deum quam Paulus. Sed Paulus in raptu propter visionem Dei non sentiebat ea quæ in corpore gerebantur. Ergo nec Christus dolorem habebat ex corporis læsione.

Languo-s. Sed contra, Isa., LIII, 4: *Vere dolores* * *nostros ipse tulit.*

Præterea, ad veritatem doloris non requiritur nisi læsio et sensus. Sed corpus Christi læsum fuit, et sensum læsionis habuit. Ergo fuit in eo verus dolor.

QUÆSTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod dolor usque ad superiorem rationem non pervenerit. Judicare enim de dolore non est pati dolorem. Sed in sanctis est tantum judicium de doloribus secundum rationem, ut patet per Dionysium in *Epistola ad Joannem Evangelistam*. Cum ergo Christus in sanctitate perfectus fuerit, ipse secundum superiorem partem rationis dolorem non habuit.

2. Præterea, secundum Philosophum, III *De anima*, text. 4, intellectus nullius partis corporis est actus. Sed dolor passionis non est in anima nisi ex conjunctione ad corpus. Ergo in parte intellectiva non fuit dolor passionis.

3. Præterea, secundum Philosophum, I *Topic.*, cap. XIII, delectationi quæ est secundum intellectum, non est aliquid contrarium. Sed dolor est contrarius delectationi. Ergo non est in parte intellectiva.

4. Præterea, tunc anima perturbatur, quando usque ad rationem pervenit passio. Sed in Christo nulla fuit perturbatio. Ergo dolor non pervenit usque ad rationem.

5. Præterea, impossibile est eidem secundum idem contraria inesse. Sed dolor est delectationi contrarius. Ergo impossibile est quod secundum superiorem partem, qua gaudebat de Dei visione, doleret.

Sed contra, major est colligatio potentiarum animæ ad invicem quam membrorum. Sed uno membro patiente alia compatiuntur; I Corinth., XII. Ergo una potentia animæ patiente, multo fortius aliæ compatiuntur.

Præterea, major est affinitas potentiarum animæ ad essentiam quam animæ ad corpus. Sed anima secundum essentiam suam compatitur patienti corpori. Ergo et omnes potentiæ patiuntur simul cum essentia.

Præterea, in psalm. LXXXVII, 4: *Repleta est malis anima mea*, dicit Glossa exponens de Christo: « Id est doloribus. » Ergo secundum omnes partes animæ dolor inerat.

QUÆSTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod dolor Christi non fuerit major omnibus doloribus. Quia quanto pœna est acerbior et diuturnior, tanto pœna ex dolore resultans est major. Sed aliqui sancti diuturniorem et acerbiorem pœnam perpessi sunt, sicut patet de Laurentio et Vincentio. Ergo Christi dolor non fuit maximus.

2. Præterea, in aliis sanctis dolor mitigabatur ex contemplatione divina et amore, sicut de Stephano[2] cantatur: Lapides torrentis illi dulces fuerunt. Sed in Christo fuit maxima caritas, et perfecta Dei contemplatio. Ergo dolor ejus maxime mitigabatur; et ita fuit minimus.

3. Præterea, innocentia patientis minuit dolorem pœnæ; unde pueri qui sunt in limbo, non affliguntur de carentia visionis divinæ, quia eis redditur non pro culpa quam ipsi commiserunt. Sed Christus sine culpa passus est. Ergo videtur quod dolor suus fuit mitissimus.

4. Præterea, quanto major est recompensatio de bono amisso, tanto levius

[1] III p. *Summ. theol.*, q. XV, a. 5, et q. XLVI, a. 5, 6, 7, 8.

[2] In ejus officio, antiph. II Laudum.

damnum amissionis portatur. Sed Christus habebat recompensationem maximam de amissione corporalis vitæ per passionem, scilicet salutem humani generis. Ergo dolor ille fuit minimus.

5. Præterea, quanto est pretiosius quod amittitur, tanto est major dolor de amissione. Sed Deus, quem homo per peccatum amittit, est dignior quam vita corporalis Christi. Ergo dolor qui est de amissione Dei, est major quam dolor Christi de amissione vitæ corporalis.

6. Præterea, quanto aliquid est magis dispositum ad patiendum, tanto minus dolet de passione. Sed Christi corpus magis fuit dispositum ad patiendum quam corpus Adæ. Ergo Adam magis doluisset, dato quod læsus fuisset.

7. Præterea, quanto natura est perceptibilior, tanto est major dolor. Sed natura animæ perceptibilior est quam natura cujuslibet corporis. Ergo dolor animæ de passione inferni, quam in seipsa patitur ab igne, est major quam dolor Christi.

Sed contra, Thren., I, 12: *O vos omnes qui transitis per viam, attendite et videte si est dolor sicut dolor meus*; quasi diceret, non. Ergo dolor suus fuit maximus omnium dolorum.

Præterea, Christus fuit optime complexionatus; quod patet ex hoc quia habuit nobilissimam animam, cui respondet æqualitas complexionis in corpore. Sed quanto homo habet meliorem complexionem in corpore, tanto magis sentit læsiones corporis, quia habet meliorem tactum. Cum igitur dolor sit sensus læsionis, videtur quod in Christo fuerit maximus dolor.

Præterea, virtuosi hominis est suam vitam diligere; unde et peccatores seipsos odiunt intantum quod seipsos interficiunt, ut probat Philosophus in IX *Ethic.*, cap IV. Sed Christus fuit virtuosissimus. Ergo maxime suam vitam dilexit: ergo dolor de amissione vitæ suæ fuit maximus.

Solutio. I. — Respondeo dicendum ad primam quæstionem, quod sicut delectatio sensibilis causatur ex conjunctione convenientis secundum sensum; ita dolor sensibilis causatur ex conjunctione ejus quod non est conveniens sensui. Sed inter omnes alios sensus solus tactus est discretivus eorum ex quibus consistit temperamentum corporis : unde quod est conveniens secundum tactum, est conveniens ipsi temperamento corporis; et propter hoc completa delectatio sensibilis est in sola perceptione tactus; et similiter illud quod est inconveniens tactui, est contrarium temperamento corporis : et ideo dicit Philosophus in III *De anima*, text. 67 et 68, quod corrumpentia tactum corrumpunt animal, non autem corrumpentia auditum, nisi simul contingat ex accidenti et tactum corrumpi; et ideo in solo tactu est dolor, qui accidit ex læsione temperamenti ipsius corporis. Unde cum in corpore Christi fuerit vera læsio, quia fuit divisio continui per clavos, et fuerit ibi verus tactus; de necessitate oportet dicere, quod fuerit ibi verus dolor. Qualiter autem exponenda sint verba Hilarii, in fine dicetur [1].

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis in corpore Christi esset vis Deitatis infinita [2] ad resistendum potestatem habens; non tamen resistebat, sed dimittebat carnem pati quidquid proprium, ut dicit Damascenus : et ideo fuit ibi læsio, et per consequens dolor.

Ad secundum dicendum, quod voluntas rationis non excludit dolorem sensus; sicut aliquis vult secundum rationem comburi, ut sanetur, sed tamen in combustione dolorem sensibilem experitur; ita et fuit in Christo.

Ad tertium dicendum, quod non potest esse tanta vis contemplationis quod dolorem sensibilem ex læsione corporis tollat, si corpus lædatur, nisi per eam abstrahantur vires inferiores omnino a suis actibus, per modum quo una potentia intense operans abstrahit aliam a suo actu : et hoc modo accidit in raptu Pauli. Sed in Christo una vis non tollebat aliam a suo actu, nisi secundum quod ratio et Deitas conjuncta ordinabat : et ideo perfectio contemplationis dolorem sensibilem non tollebat.

Solutio II. — Ad secundam quæstionem dicendum, quod in dolore et tristitia duo inveniuntur; scilicet contrarietas contristantis et dolorem inferentis ad contristatum et dolentem [3], et perceptio ejus : et quantum ad hæc duo tripliciter differunt. Primo quantum ad contrarietatem : quæ quidem in dolore attenditur quantum ad ipsam naturam dolentis, quæ

[1] Nicolai : « jam in expositione textus dictum est : » quia ipse, ut alibi notatum est, textui expositionem immediate subnectit.

[2] Al. : « vis Deitatis infinita, etc. »

[3] Al. : « et dolorem. »

per læsivum corrumpitur; sed in tristitia quantum ad repugnantiam appetitus ad aliquid quod quis odit. Secundo quantum ad perceptionem : quæ quidem in dolore semper est secundum sensum tactus, ut dictum est; in tristitia autem secundum apprehensionem interiorem. Tertio quantum ad ordinem istorum duorum : quia dolor incipit in læsione, et terminatur in perceptione sensus, ibi enim completur ratio doloris; sed ratio tristitiæ incipit in apprehensione, et terminatur in affectione; unde dolor est in sensu sicut in subjecto, sed tristitia in appetitu. Ex quo patet quod tristitia est passio animalis, sed dolor est magis passio corporalis. Quandoque tamen tristitia, large loquendo, dolor dicitur; unde Augustinus *Super psalm.* XLII, § 6, col. 480, t. 4, distinguit dolorem animæ secundum se, qui proprie dicitur tristitia, et dolorem animæ per corpus, qui proprie dicitur dolor. Loquendo igitur de dolore proprie dicto, sic quantum ad læsionem, quæ est materiale in ipso, se extendit in Christo ad omnes potentias animæ, secundum quod in essentia animæ radicantur, ad quam etiam læsio corporis pervenit, secundum quod est ejus forma; sed quantum ad perceptionem læsionis, quæ est formale in dolore, sic consistit in solo tactu, cujus est solum percipere læsivum inquantum lædit, scilicet inquantum corporaliter conjungitur. Loquendo autem de dolore secundum quod large etiam tristitia dolor dicitur, sicut ex dictis patet, tristitia non potest esse in ratione sicut in subjecto, sed solum sicut in ostendente id quod est voluntati repugnans; nisi ratio accipiatur prout comprehendit vim apprehensivam et affectivam, in qua est tristitia sicut in subjecto, quamvis non tristitia quæ est passio, quæ solum est in sensitiva parte, ut prius dictum est. Nulla autem virtus apprehensiva ostendit nisi suum objectum. Objectum autem superioris rationis sunt bona æterna, ex quibus nihil erat contrarium voluntati Christi; unde in ratione superiori, secundum quod ad objectum suum comparatur, non poterat esse tristitia in Christo; poterat autem esse quantum ad rationem inferiorem, cujus objectum sunt res temporales; in quibus aliquid contrarium voluntati ejus aliquo modo accidere poterat, ut infra, XVII dist., patebit. Sic ipsa læsio erat contra aliquam voluntatem Christi, qua naturaliter mortem refutabat, et similiter etiam mala humani generis ei displicebant; unde in ratione inferiori poterat esse tristitia etiam secundum quod ad objecta sua comparatur. Et quia unaquæque potentia ad naturam pertinet secundum quod in essentia animæ radicatur, quæ est essentialis pars naturæ totius, rationem autem potentiæ habet secundum comparationem[1] ad objecta; ideo dicitur a quibusdam, quod passio doloris perveniebat usque ad rationem superiorem, inquantum est natura, secundum quod læsio corporis ad essentiam animæ perveniebat; et ulterius ad omnes potentias, secundum quod in essentia animæ radicantur : non autem perveniebat ad eam inquantum est ratio : quia secundum quod ad objectum suum comparatur, nullum detrimentum ex passione corporis sentiebat, cum in contemplatione divinorum non impediretur. Et hoc etiam quidam aliis verbis dicunt, scilicet quod patiebatur ut est natura corporis, non autem ut est principium humanorum actuum; et sic etiam dicunt quod inferior ratio compatiebatur et ut est natura, et ut est ratio. Quamvis etiam aliter possit intelligi distinctio qua distinguitur ratio ut natura et ut ratio : quia ratio ut natura dicitur secundum quod judicat de eo quod est secundum se bonum vel malum, naturæ conveniens vel noxium : ratio autem ut ratio, secundum quod judicat de eo quod est bonum vel malum in ordine ad alterum. Contingit enim quandoque aliquid in se consideratum, esse naturæ noxium, quod tamen in ordine ad finem aliquem eligendum est, sicut ustionem quæ est propter sanitatem. Et sic etiam mors Christi erat quidem in se mala, inquantum erat nocumentum naturæ; in ordine autem ad finem redemptionis humani generis, erat optima : et sic etiam ratio inferior ut ratio non tristabatur de morte, sed solum ut natura : et sic dicta distinctio erit de ratione secundum quod comparatur ad objectum.

Ad primum ergo dicendum, quod intentio Dionysii fuit dicere, quod sancti nullo modo quantum ad rationem moventur a rectitudine rationis, quod omnium virtuosorum est; et etiam a tranquillitate mentis, quod perfectorum est;

[1] Al. : « habet operationem. »

et ideo dicit eos quantum ad rationem non pati, non quin experientia doloris aliquo modo usque ad rationem perveniat; et hanc experientiam judicium de passionibus nominat.

Ad secundum dicendum, quod intellectus dupliciter potest considerari. Vel ut est potentia quædam; et sic potentia determinatur ad actum : quia cum operatio intellectus non exerceatur mediante aliquo organo corporali, dicitur, quod intellectus non est actus alicujus partis corporis. Vel potest considerari inquantum hæc potentia radicatur in essentia animæ; et sic, cum anima secundum suam essentiam sit forma corporis; et intellectus et omnes aliæ vires sunt actus corporis, et per accidens ad passionem corporis patiuntur dupliciter, tum ex ordine rationis ad essentiam, tum ex ordine intellectus ad alias potentias quæ operantur per organum corporale, ex quarum impedimento accidit impedimentum in operatione intellectus, sicut in phreneticis patet.

Ad tertium dicendum, quod delectatio intellectus dicitur dupliciter. Uno modo ita quod sit [1] intellectus quantum ad subjectum et quantum ad objectum; et hæc est illa delectatio qua intellectus delectatur in hoc quod intelligit. Et quia utrumque contrariorum intelligitur secundum quod est intelligibile et perfectio intellectus, nec aliquam læsionem intellectui afferre potest, sicut in sensu accidit; ideo tali delectationi non est tristitia contraria. Alio modo delectatio intellectus dicitur quantum ad subjectum, sed non quantum ad objectum : quia non delectatur per hoc quod intelligit, sed de aliquo delectabili apprehenso, quando scilicet intellectiva pars delectatur de aliquo quod in ipsis rebus accidit consonum voluntati; et sic hæc delectatio non est de uno contrariorum secundum quod est in anima, secundum quod non habet contrarium, quia intentiones contrariorum in anima non sunt contrariæ, cum sint simul; sed secundum quod est in re, secundum quod habet contrarietatem; unde et tali delectationi rationis potest esse tristitia contraria in parte intellectiva existens, sicut est in dæmonibus, et animabus damnatorum.

Ad quartum dicendum quod homo dicitur perturbari, quando pervenit passio usque ad rationem, immutans ipsam a sui æquabilitate; non autem quando pervenit experientia doloris vel passionis ad rationem.

Ad quintum dicendum, quod fruitio Deitatis, et gaudium consequens, erat in superiori parte rationis in ordine ad suum objectum; dolor autem non perveniebat ad superiorem rationem, ut dictum est, nisi secundum quod fundatur in essentia animæ; sed in ratione inferiori et in sensualitate et in sensu erat tristitia et dolor, etiam secundum comparationem ad objecta, inquantum secundum has potentias dolebat de pœna corporis, et aliis hujusmodi : qui tamen dolor erat quodammodo materia gaudii fruitionis, inquantum gaudium illud se extendebat ad omnia illa quæ apprehenduntur ut Deo placita. Et sic patet quod dolor qui erat in anima Christi, nullo modo gaudium fruitionis impediebat, neque per modum redundantiæ. Tristitia enim contrarium [2] gaudium impedit, sicut quodlibet contrarium impeditur a suo contrario : tristitia autem quæ erat in anima Christi, nullo modo gaudio fruitionis contraria erat : quod patet ex tribus. Primo, quia non inerat eidem secundum idem, sed vel in diversis potentiis erat, vel in eadem secundum diversam operationem; secundo, quia non erat de eodem; tertio, quia unum erat materia alterius, sicut accidit in pœnitente qui dolet, et de dolore gaudet. Sed ulterius omnis tristitia, secundum Philosophum in VII *Ethic.*, impedit omnem delectationem per quamdam redundantiam, secundum quod nocumentum unius potentiæ redundat in aliam. Talis autem redundantia, ut dictum est, non fuit in Christo, nisi quando ipse volebat; unde gaudium quod erat in superiori ratione per comparationem ad objectum; non redundabat in vires inferiores, ut ab eis dolor et tristitia tollerentur; neque ulterius in corpus, ut læsione immune esset, nec per consequens in animam nec in potentias secundum quod in essentia animæ radicantur, prout læsio corporis ad essentiam animæ et ad potentias in ea radicatas pertingit.

Solutio III. — Ad tertiam quæstionem dicendum, quod magnitudo doloris sensibilis Christi potest considerari ex tribus. Primo ex ipsa natura passionis; et sic habuit magnam acerbitatem : tum ex

[1] Al. : « est. »

[2] Al. : « contrariorum. »

complexione patientis, quæ erat temperatissima: unde habebat optimum tactum, et per consequens erat in eo vehemens sensus læsionis, bonitas enim tactus attestatur etiam bonitati complexionis et bonitati mentis, ut dicitur in II *De anima*, text. 94; tum ex genere pœnæ, quia in locis maxime sensibilibus fuit læsus, scilicet in manibus et pedibus : tum etiam ex multitudine passionum, quia per totum corpus læsionem sustinuit. Secundo ex puritate doloris : quia in aliis patientibus mitigatur dolor sensibilis ex influxu superiorum virium in inferiores, propter contemplationem quæ abstrahit inferiores vires aliqualiter a suis actibus, vel etiam propter complacentiam voluntatis ex amore ejus propter quod patitur. In Christo autem non fuit talis habitudo potentiarum ad invicem, ut dictum est; immo unicuique permittebatur agere quæ propria sibi erant, ut dicit Damascenus; et ideo dolor suus fuit absque omni admixtione alicujus mitigantis. Tertio ex voluntate patientis : quia enim voluntarie patiebatur, ut satisfaceret pro peccato totius humani generis, ideo dolorem excedentem omnes alios dolores assumpsit. Similiter etiam dolor animalis, qui tristitia dicitur, qui erat in appetitu sensitivo, vel in ratione ut natura, ex his duobus ultimis habebat magnitudinem; et tertio ex turpitudine mortis, et ex dilectione vitæ corporalis quæ optima erat; et ex magnitudine eorum qui eum lædebant; et ex defectibus humani generis, quibus ex maxima caritate compatiebatur.

Ad primum ergo dicendum, quod potest inveniri passio alicujus sancti quæ fuerit magis dolorosa quantum ad aliquid, vel quantum ad diuturnitatem, vel aliquid hujusmodi ; sed non simpliciter, omnibus pensatis.

Ad secundum dicendum, quod in Christo non refundebatur gaudium contemplationis in sensum, sicut in aliis accidit, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod innocentia patientis minuit quidem dolorem secundum numerum, quia non dolet de tot, sicut peccator, qui dolet de pœna et de læsa conscientia; sed addit dolorem quantum ad intensionem pœnæ, per se loquendo, et inquantum apprehendit eam ut magis indebitam. Sed pueri non affliguntur de carentia divinæ visionis, quia non est carentia alicujus eis proportionati, ut in II lib. [1] dictum est, cum gratiam non habeant, nec ex eis fuit quod non habuerunt.

Ad quartum dicendum, quod recompensatio facit gaudium in ratione ut ratio considerata, quæ apprehendit hoc malum in ordine ad aliud bonum ; et inquantum gaudium ejus refunditur in alias vires, secundum hoc mitigatur dolor aliarum virium. In Christo autem hoc non fuit; et ideo non sequitur.

Ad quintum dicendum, quod sicut gaudium comprehensoris superat omne gaudium viatoris; ita dolor vel tristitia damnati superat omnem dolorem viatoris ; unde cum Christus non assumpserit nisi dolorem viatoris, dolor damnati, sive quem habet quantum ad pœnam damni, sive quem habet quantum ad pœnam sensus, est major quam fuerit dolor Christi : quia ille dolor facit damnatum miserum, quod absit ut de Christo dicatur. Sed dolor quem habet aliquis viator de peccato, non est tantus, quantus est dolor Christi : tum quia mitigatur ex spe veniæ, tum quia non est tanta perceptibilitas dolentis, quamvis sit majus bonum amissum.

Ad sextum dicendum, quod quamvis in Christo fuerit major dispositio ad patiendum quam in Adam fuisset, tamen in eo etiam fuit major sensus læsionis quam in Adam fuisset, et ideo major dolor.

Ad septimum dicendum sicut ad quintum.

EXPOSITIO TEXTUS.

« Non sentit corpus, sed anima. » Contra. Sentire est conjuncti, secundum Philosophum, lib. I *De anima*, text. 64 et 65. Ergo neque corporis neque animæ, sed hominis [2]. — Dicendum, quod eorum quæ sunt conjuncti, quædam insunt toti ratione animæ, ut sentire, et hujusmodi ; et hæc attribuuntur animæ eo modo loquendi quo dicitur calor calefacere, quia est principium calefaciendi : quædam autem insunt toti ratione corporis, ut dormire, et hujusmodi ; et hæc attribuuntur corpori, et non animæ.

« Quædam autem non per corpus, immo etiam sine corpore sentit. » Contra. In

[1] Dist. XXXIII, q. II, a. 2.

[2] Nicolai : « sed communis, idest totius. » Parm. : « omnis. »

I *De anima*, text. 66, dicitur : « Destructo corpore, anima non reminiscitur neque amat ; » et est similis ratio de illis quæ hic inducuntur. —Dicendum, quod amor, timor, et hujusmodi, omnia æquivoce sumuntur : quandoque enim nominant passionem proprie dictam ; et ideo non possunt esse sine corpore : quandoque autem sumuntur pro actu voluntatis aliquid eligentis vel repudiantis ; et sic possunt esse sine corpore sicut et voluntas.

« Suscepit nostram vetustatem. » Contra. Simile non consumit suum simile. Ergo vetustas vetustatem consumere non potuit. — Dicendum, quod duplex vetustas est ; scilicet culpæ, et pœnæ, quæ ad veterem hominem pertinent. Vetustas ergo pœnæ non opponitur novitati gratiæ, immo materialiter se habet ad ipsam, inquantum meritum consistit in pœna decenter tolerata ; et ita vetustas pœnæ cum novitate gratiæ, opponitur vetustati culpæ, et delet eam, et per consequens vetustatem pœnæ quæ ex vetustate culpæ causatur consumet in statu gloriæ ; propter hoc simplex vetustas potuit delere duplam, quod dupla vetustas non potuisset, quia non habuisset novitatem adjunctam.

« Non enim assumpsit ignorantiam. » Contra. Damascenus, lib. III *De fid.* cap. XXI, col. 1083, t. 1 : Naturam ignorantem et servilem accepit.

Præterea, Leo Papa in *Serm* IV *Epiphan.*, c. III, col. 247, t. 1 : « Adoraverunt infantem in nullo ab aliis pueris segregatum. » Ergo ignorantem sicut alii.

Dicendum ad primum, quod ipsemet Damascenus seipsum exponit : dicit enim naturam assumptam ignorantem, si secundum intellectum separetur assumptum ab assumente ; idest, si consideretur illa natura assumpta quasi non fuisset assumpta : et tunc ignorans fuisset, sicut est in aliis hominibus.

Ad secundum dicendum, quod intelligitur quantum ad corporalia, vel secundum apparentiam.

« Numquid in eo essent defectus ? » scilicet culpæ : alias auctoritas non probaret intentionem Magistri.

« Quos enim defectus habuit, vel ostensionem veræ humanitatis.... vel ad impletionem operis ad quod venerat.... vel ab immortalitatis desperatione erigendam spem nostram.... suscepit. » Et videtur quod prima causa non valeat : quia vera humanitas potuit esse sine his defectibus, sicut fuit in primo statu, et erit in ultimo.

Item videtur quod nec secunda : quia opus redemptionis, ad quod venerat, per mortem implevit. Ergo non oportebat quod famem, sitim, et alia hujusmodi assumeret.

Item videtur quod nec tertia : quia magis videtur desperationem salutis inducere [1] infirmitas ejus qui salvare venerat.

Ad primum ergo dicendum, quod veritas humanitatis necessarium erat quod ostenderetur : quia exigebatur ad redemptionem quod esset Deus et homo : nec humanitas secundum statum primum et ultimum erat nobis [2] nota, sed secundum statum secundum : et ideo oportuit quod assumeret defectus qui nobis insunt secundum istum statum.

Ad secundum dicendum, quod alii defectus quos assumpsit, fundantur super eamdem causam, scilicet supra passibilitatem naturæ : et ideo simul cum defectibus quibus opus redemptionis completum est illi assumpti fuerunt.

Ad tertium dicendum, quod infirmitas carnis desperationem non inducit, propter Divinitatis virtutem adjunctam ; sed magis spem erigit : quia sicut in ipso, ita et in nobis infirmitas tolletur.

« Doles ergo, Domine Jesu, non tua, sed mea vulnera. » Contra. Etiam sua vulnera doluit ; ut dictum est.

Item quæritur, si sua et nostra vulnera doluit, quis fuerit major dolor.

Dicendum ad primum, quod ratio ut ratio, non dolebat de suis vulneribus propter bonum quod sequebatur : dolebat autem sensualitas, et ratio considerata ut natura.

Ad secundum dicendum, quod non sunt unius rationis dolor corporalis passionis Christi, et dolor animalis, qui tristitia dicitur, secundum quem nostris defectibus compatiebatur ; et ideo non sunt comparabiles. Si autem sumatur dolor passionis animalis, tunc dicendum, quod fuit major dolor compassionis quam pas

[1] Nicolai : « includere : » item al. : « desperationem inducere infirmitas salutis ejus. »

[2] Al. : « in nobis. »

sionis : quia caritas qua de nostris malis dolebat, præponderat æqualitati complexionis suæ, qua dolebat de passione sua : et iterum pretiosior ei erat honor divinus, qui lædebatur culpis nostris, quantum ex nobis erat, quam sua vita corporalis : et etiam in hujus signum illum dolorem sustinuit, ut istum tolleret.

« Aut contristatur quis per passionem. » Videtur quod in Christo non fuit propassio. Matth. v [1], v. 28, dicit Glossa *ord.*, col. 94, t. 2, quod propassio est subitus motus cui non consentitur. Hoc autem est veniale peccatum.

Item tristitia semper videtur esse passio, quia est in genere passionis.

Item videtur quod nunquam sit passio, ut dicit Damascenus, lib. II *De fide*, cap. XXII, col. 939, t. 1, sed passionis sensus.

Dicendum, quod passio importat immutationem patientis. Non autem dicitur aliquis immutari simpliciter, quando id quod est principale in ipso, permanet immutatum : et ideo simpliciter loquendo, quando ratio non immutatur a sui æqualitate, vel æquitate, non dicitur passio, sed propassio, quasi imperfecta passio : et hoc modo fuit in Christo.

Et ideo dicendum ad primum, quod proprie loquendo, est immutatio inferioris partis tantum ; et quando talis immutatio in nobis accidit, non præordinatur a ratione : ideo Glossa secundum statum potentiarum in nobis loquens, dicit propassionem subitum motum. In Christo autem aliter fuit, ut ex dictis patet. Nec tamen est verum quod omnis subitus motus sensualitatis sit peccatum veniale ; sed tunc tantum quando est tendens in illicitum, quod in Christo nullatenus fuit.

Ad secundum dicendum, quod dicitur non esse passio, quia non est perfecta passio, quamvis sit de genere passionis ; sicut ea quæ parva sunt, quasi pro nihilo reputantur ; sicut dicit Damascenus, loc. cit., quod proprie passio est, quando habet aliquam magnitudinem perceptibilem.

Ad tertium dicendum, quod Damascenus loquitur de passionibus corporalibus, non animalibus.

« Unigenitus Deus hominem verum secundum similitudinem nostri hominis non deficiens a se Deo assumpsit : in quo quamvis aut ictus incideret, aut vulnus descenderet, aut nodi concurrerent, aut suspensio elevaret, afferrent quidem hæc impetum passionis, non tamen passionis dolorem inferrent. » Verba hæc Hilarii videntur a Christo dolorem passionis et timorem excludere : quæ tripliciter solvuntur. Quidam enim dicunt Hilarium hoc retractasse : et hoc dicebat Willelmus episcopus Parisiensis, quod viderat epistolam retractationis, et fuerat sibi scriptum a quodam qui eam legerat. Et hoc videtur probabile ex his auctoritatibus quas in *Littera* Magister inducit : quarum una incipit, ibi : « Interroga quid sit : » alia est notula quæ incipit ibi : « Cum hæc passionum genera ; » quibus expresse dicit, humanitatem Christi his infirmitatibus subjacuisse ; quod tamen *Littera* negat, ut videtur. Alii dicunt, quod loquitur de Christo quantum ad Deitatem : quia disputat contra illos in his verbis qui Dei Filium creaturam dicebant. Sed huic non consonant verba auctoritatis, quæ faciunt mentionem de Christi carne. Solutio autem Magistri consistit in hoc quod simpliciter noluit removere a Christo dolorem, sed tria quæ sunt circa dolorem. Primo dominium doloris ; quod patet ex hoc quod dicit : « Quam igitur infirmitatem dominatam hujus corporis credis, cujus tantam habuit natura virtutem ? » Secundo meritum doloris, quod patet ex hoc quod dicit : « Non tamen vitiosa infirmitatis nostræ forma erat in corpore. » Tertio necessitatem doloris ; quod patet ex hoc quod dicit : « Videamus an ille ordo passionis infirmitatem in Domino doloris permittat intelligi. » Et secundum hoc solvuntur tria difficilia quæ in verbis ejus videntur esse. Primum est quod dicit : « Pœna in eo desævit sine sensu pœnæ ; » et hoc nominat supra naturam passionis, quæ scilicet sensum pœnæ infert, qui est dolor : quod non potest intelligi de sensu exteriori, quia sic poneretur corpus illud insensibile [2] esse ; sed oportet quod intelligatur quantum ad sensum rationis, qui non fuit immutatus per hujusmodi passiones a sua æqualitate : et propter hoc dicitur, quod pœna in ipso dominium non habuit ; vel etiam quod ipsum Verbum non est affectum hujusmodi passionibus secundum secundam solutionem, ut videtur dicere in notula affixa. Aliud difficile est quod dicit : « Non ha-

[1] Parm. : « Matt., VII. »

[2] Al : « sensibile. »

bens naturam ad dolendum ; » et hoc dicitur, quia non erat in natura illa ordo ad dolorem ex aliquo merito peccati, sicut est in nobis : et per hunc modum dixit supra, quod « dominici corporis ista est natura, ut feratur in undis ;» hoc enim non est de natura corporis in se considerati, sed ex virtute adjunctæ Divinitatis. Tertium difficile est quod dicit : « Neque enim fieri potest ut timor ejus significetur in verbis cujus fiducia contineatur in factis ; « ubi videtur ab ipso excludere timorem, et tristitiam consequenter. Sed vel hoc solvendum est sicut in supra dicta auctoritate, scilicet quod loquitur de timore prout est passio, et non prout est propassio. Vel dicendum, quod excludit necessitatem timoris. Habebat enim in ratione, unde timorem et tristitiam a sensualitate excluderet, si voluisset : quia, ut supra dictum est, sensualitas nata est moveri ad tristitiam et timorem, et ad opposita, non solum ex apprehensione imaginationis, sed etiam ex apprehensione rationis.

« Pati potuit, et passibilis esse non potuit. » Contra. Philosophus in lib. *De somn. et vigil.*, cap. I : « Cujus est potentia, ejus est actus. » Ergo quod patitur, est passibile. — Dicendum, quod pati significat passionem per modum actus : unde ad suppositum refertur, secundum quod suppositum est cujuscumque naturæ : et quia passio inest sibi ratione humanæ naturæ, ideo dicitur quod pati potuit. Passibile autem potentiam significat ad patiendum ut informantem id de quo dicitur : et quia Verbum secundum se non informatur potentia patiendi, ideo dicitur, quod passibile esse non potuit, scilicet secundum se, quamvis passibile fuerit ratione naturæ assumptæ.

DISTINCTIO XVI.

An in Christo necessitas fuerit patiendi et moriendi, quæ est defectus generalis.

Hic oritur quæstio, ex prædictis ducens originem. Dictum est enim [1] supra quod Christus in se nostros defectus suscepit præter peccatum. Est autem hominis quidam generalis defectus, qui peccatum non est, scilicet necessitas patiendi vel moriendi ; unde nostrum corpus non tantum mortale, sed etiam mortuum dicitur : quia non tantum aptitudinem moriendi, sed etiam necessitatem habet. Ideo quæritur, utrum necessitas talis in Christi corpore fuerit : de aptitudine enim moriendi, quod in eo fuerit, ambiguum non est, quæ etiam ante peccatum in homine fuit, quando aliquis in eo defectus non fuit. Nec igitur mortalitas illa tunc in eo fuit defectus, quia naturæ ejus erat. Unde etiam quidam talem mortalitatem in nobis non esse defectum non improbe tradunt, sed necessitatem moriendi, vel patiendi, quæ etiam mortalitas dicitur, vel passibilitas. Dicitur enim homo nunc passibilis vel mortalis non modo propter aptitudinem, sed propter necessitatem. Sed numquid hic defectus fuit in Christi carne ? Anima quoque ejus, cum passibilis exstiterit ante mortem, numquid necessitatem patiendi habuit ? Si enim necessitas patiendi vel moriendi fuit in Christo, non videtur sola voluntate miserationis defectus nostros accepisse. Ad quod dici potest, Christum voluntate, non necessitate suæ naturæ, hos defectus sicut alios suscepisse, scilicet necessitatem patiendi in anima ; simul autem patiendi et moriendi in carne. Verum hanc necessitatem non habuit ex necessitate suæ conditionis, quia a peccato immunis fuit ; sed ex sola voluntate accepit de nostra infirmitate, ponens tabernaculum suum in sole, scilicet sub temporali mutabilitate et labore. Unde *Super epistolam ad Hebræos* auctoritas [2] dicit, quod sicut omnibus aliis jure et lege naturæ statutum est semel mori ; ita Christus eadem necessitate et jure naturæ semel oblatus est, et non sæpe. Nec ideo dicit jure naturæ quod ex natura suæ conditionis hunc defectum contraxerit, qui etiam non provenit nobis ex natura, secundum quod prius est nobis instituta, sed ex eo peccato vitiata. Et ideo dicitur hic defectus naturalis, quia quasi pro natura inolevit, in omnibus diffusus.

De statibus hominis, et quid de singulis Christus accepit.

Est hic notandum, Christum de omni statu hominis aliquid accepisse, quod omnes venit

[1] Dist. XV.

[2] Id est Glossa *ord.* in c. IX, v. 27, col. 659, t. 2.

salvare. Sunt enim quatuor status hominis. Primus ante peccatum; secundus post peccatum et ante gratiam; tertius sub gratia; quartus in gloria. De primo statu accepit immunitatem peccati. Unde Augustinus[1] illud Joannis Evangelistæ exponens, cap. III, 31: *Qui desursum venit, super omnes est;* dicit, Christum venisse desursum, id est de altitudine humanæ naturæ ante peccatum: quia de illa altitudine assumpsit Dei Verbum humanam naturam, dum non assumpsit culpam, cujus assumpsit pœnam; sed pœnam assumpsit de statu secundo, et alios defectus; de tertio vero, gratiæ plenitudinem; de quarto, non posse peccare, et Dei perfectam contemplationem: habuit enim simul bona viæ quædam, et bona patriæ, sicut et quædam viæ mala.

DIVISIO TEXTUS.

Postquam determinavit Magister de defectibus quos Christus cum natura assumpsit, hic inquirit per quem modum illi defectus fuerunt in Christo, utrum scilicet in Christo fuerit necessitas patiendi vel moriendi; et dividitur in duas partes: primo determinat quæstionem, ostendens quod Christus necessitatem moriendi assumpsit. Et quia necessitas moriendi ad secundum statum pertinet, ideo gratia hujus, secundo ostendit quod Christus de singulis statibus aliquid accepit, ibi: Et est hic notandum. Circa primum tria facit: primo ponit dubitationem; secundo solvit, ibi: Ad quod dici potest; tertio solutionem confirmat, ibi: Unde super *Epistolam ad Hebræos* auctoritas dicit, etc.

QUÆSTIO I.

Hic oritur duplex quæstio: Primo de necessitate moriendi, quam Christus ex secundo statu assumpsit. Secundo de his quæ Christus habuit de ultimo statu. De immunitate enim peccati, et de plenitudine gratiæ, quæ ad alios status pertinet, supra dictum est.

Circa primum quæruntur tria: 1° utrum necessitas moriendi sit tantum ex peccato, vel etiam ex natura; 2° utrum in Christo fuerit necessitas moriendi; 3° utrum illa necessitas fuerit sub voluntate humana.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum necessitas moriendi tantum sit homini ex peccato.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod necessitas moriendi sit tantum homini ex peccato. Rom., VIII, 10: *Corpus quidem mortuum est propter peccatum*, id est necessitati mortis addictum[2]. Ergo.

2. Præterea, in humana natura est mors consecuta culpam; Rom., V, 12: *Per peccatum mors.* Sed necessitas peccati inducta est homini per peccatum tantum. Ergo et necessitas moriendi.

3. Præterea, materia debet esse secundum naturam proportionata formæ. Sed forma corporis humani, anima scilicet rationalis, est incorruptibilis. Ergo et ipsum corpus humanum: ergo necessitas moriendi non est ex natura, sed ex peccato.

4. Præterea, corpus humanum maxime ad æqualitatem commixtionis pervenit, sicut philosophi tradunt. Sed ubi est æqualitas commixtionis, unum contrarium, cum non prædominetur alteri, non potest agere ad corruptionem mixti. Ergo corpus hominis per naturam est incorruptibile; et sic idem quod prius.

5. Præterea, pœna non est inducta nisi propter peccatum. Sed mors et necessitas moriendi quædam pœna est: quia omne terribile pœna[3] est, finis autem terribilium mors, ut dicitur in III *Ethic.*, cap. IX. Ergo sunt tantum ex peccato.

Sed contra, omne compositum ex contrariis est secundum naturam necessitatem habens ad corruptionem. Sed corpus humanum est hujusmodi. Ergo ex natura habet necessitatem moriendi.

Præterea, sicut probatur in I *Cæl. et mun.*, text. 12 et deinceps, generabile naturaliter est corruptibile, et corruptionis necessitatem habens. Sed corpus humanum est generatum per naturam. Ergo naturaliter est necessitatem corruptionis habens.

Præterea, elementa quæ sunt in corpore humano, sunt ejusdem speciei cum

[1] Cod.: « Augustinus. » sed Glossa *ord.*, col. 369, t. 2, sub nomine Alcuini optime refert.

[2] In codd. quibusdam: « adductum. »

[3] Parm.: « pœnale. »

aliis elementorum partibus. Sed elementa in commixtionem aliorum corporum venientia, sunt de necessitate corruptibilia secundum naturam. Ergo et elementa quæ sunt in corpore humano. Sed corruptis componentibus corrumpitur compositum. Ergo corpus hominis secundum naturam habet necessitatem moriendi.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod necessitas moriendi partim homini est ex natura, partim ex peccato. Ex natura quidem, quia corpus hominis compositum est ex contrariis, quæ nata sunt agere et pati ad invicem, ex quo accidit dissolutio compositi. Sed tamen in statu innocentiæ donum quoddam a Deo gratis datum animæ inerat, ut ipsa præter modum aliarum formarum, secundum modum suum vitam indeficientem corpori largiretur, sicut ipsa incorruptibilis est, et non secundum modum corporis corruptibilem, quamdiu ipsa manebat Deo subdita, et corpus ei omnino subdebatur, nec aliqua dispositio in corpore accidere poterat quæ vivificationem animæ impediret. Sed propter peccatum istud donum ablatum est; et ideo relicta est humana natura, ut dicit Dionysius in *Eccl. hier.*, cap. III, § 11, col. 439, t. 1, in statu qui debetur ei ex natura suorum principiorum, secundum quod dictum est ei, Gen., III,

vis es pul- re- is.

19 : *Terra* es, et in terram ibis*. Et ideo post peccatum, necessitas moriendi inest homini ex peccato, sicut ex removente prohibens, quod erat gratia innocentiæ; ex natura autem materiæ, sicut ex eo quod per se necessitatem mortis inducit.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc dicitur, inquantum per peccatum prohibens mortem remotum est.

Ad secundum dicendum, quod peccatum non inest homini ex aliquo principiorum naturalium, immo est contra naturam rationis; unde non est simile de peccato et morte, quæ ex principio materiali consequitur.

Ad tertium dicendum, quod materia debet esse proportionata formæ, non ut habeat conditiones formæ, sed ut sit disposita ad recipiendum formam secundum modum suum : unde non oportet si anima hominis est immortalis, quod etiam corpus secundum naturam sit immortale.

Ad quartum dicendum, quod impossibile est quod complexio perveniat ad tantam æqualitatem, quin alterum contrariorum prædominetur : quia alias non fieret mixtio, nisi unum in alterum ageret dominans ad medium reducendo, altero resistente; et præcipue hoc oportet in corpore humano quod calor dominetur propter operationes animæ, quæ indigent calore sicut instrumento, ut dicitur in II *De anima*, text. 41.

Ad quintum dicendum, quod mors, vel necessitas moriendi, dicitur esse pœna per comparationem ad statum innocentiæ, in quo inerat ei posse non mori. Si tamen in principio conditionis naturæ humanæ, dictum donum gratiæ humanæ naturæ non fuisset collatum, necessitas quidem moriendi fuisset, sed tamquam naturalis defectus, non pœna, ut supra probavit Magister ex verbis Augustini in præcedenti distinctione. Et ideo, quia philosophi illud donum non cognoverunt, dixit Seneca, quod mors est hominis natura, non pœna.

ARTICULUS II.

Utrum in Christo fuit necessitas moriendi.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod in Christo non fuerit necessitas moriendi. Necessitas enim coactionem importat. Sed quod est in potestate alicujus constitutum non est coactum. Cum igitur Christus de seipso dicat, Joan., X, 18 : *Potestatem habeo ponendi animam meam;* non fuit in eo, ut videtur, necessitas moriendi.

2. Præterea, Christus mortuus est quia voluit, ut dicitur Isai., LIII, 7. Sed non fuit in eo necessitas volendi. Ergo nec necessitas moriendi.

3. Præterea, necessitas moriendi venit ex peccato. Rom., VIII : *Corpus quidem mortuum est propter peccatum;* Glossa *ord.*, col. 495, t. 2 : « Idest, necessitati mortis addictum[1]. » Sed in Christo non fuit peccatum. Ergo nec necessitas moriendi.

4. Præterea, supra dixit Magister, in præcedenti dictinctione, quod Hilarius a Christo necessitatem dolendi removit. Sed dolorem passionis secuta est mors. Ergo nec in eo fuit necessitas moriendi.

5. Præterea, potentius non de necessitate ab aliquo minus potente patitur.

[1] Al. : « adductum »

Sed Christus fuit potentior quolibet alio passionem vel mortem inducente. Ergo ipse non habuit necessitatem moriendi, vel patiendi.

Sed contra, Rom., VIII, 3 : *Deus misit Filium suum in similitudinem carnis peccati.* Sed conditio carnis peccati est quod habeat necessitatem moriendi, quæ tamen peccatum non est. Ergo fuit in carne Christi.

Præterea, Hebr., II, dicitur, quod ipse in passione assimilatus est fratribus, idest aliis hominibus. Sed mater, de qua Christus carnem sumpsit, et alii homines habent necessitatem moriendi et patiendi. Ergo etiam in Christo talis necessitas fuit.

Præterea, necessitas moriendi vel patiendi est defectus totam humanam naturam consequens, nec est culpa diminutionem gratiæ importans, quia est tantum ex parte corporis. Sed omnes tales defectus assumpsit, ut supra [1] dictum est. Ergo assumpsit necessitatem moriendi.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod secundum Philosophum, II *Periher.*, cap. II, necessarium idem est quod impossibile non esse; unde necessitas excludit potentiam ad oppositum. Hæc autem potentia ad oppositum excluditur triplici ratione. Primo ex hoc quod talis potentia repugnat naturæ illius rei, sicut potentia deficiendi repugnat naturæ divinæ; et ideo dicimus Deum necessario æternum : et hæc est necessitas absoluta. Secundo excluditur [2] ex aliquo impediente; et sic est necessitas coactionis. Tertio quia hoc cujus dicitur esse potentia, repugnat fini intento, sicut non curari repugnat ei quod est sanari : unde dicimus, quod non potest non curari, si debeat sanari : et hæc est necessitas ex conditione finis.

Necessitas autem patiendi vel moriendi, dupliciter potest attribui Christo. Quia potest removere potentiam non moriendi a natura humana; et sic vere ei attribuitur : quia natura humana, quantum ad statum suæ passibilitatis, in quo statu Christus eam assumpsit, non habet potentiam non moriendi; unde in Christo quantum ad humanam naturam fuit necessitas moriendi. Item potest removere potentiam non moriendi a Christo ratione personæ; et sic ei falso attribuitur, quia virtus Divinitatis Christi repellere poterat omne inducens mortem vel passionem. Erat tamen in Christo necessitas patiendi, etiam ratione personæ, ex conditione finis, scilicet si humanum genus redimendo liberare vellet; et ideo [3] quidam dicunt Christum habuisse necessitatem patiendi, attendentes naturam humanam; quidam vero dicunt non habuisse aliam [4] necessitatem, nisi ex conditione finis, attendentes personam divinam. Sed quia mors inest Christo ratione humanæ naturæ, ideo sicut simpliciter concedimus quod Christus mortuus est, ita similiter concedere possumus simpliciter quod necessitatem moriendi habuit [5], non solum ex causa finali, sed etiam necessitatem absolutam, ut moreretur, etiam si non occideretur, ut quidam dicunt [6]. Et cum hoc necessitatem coactionis habuit quantum ad mortem violentam quam sustinuit.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut infra, XXI dist., dicit Magister, hoc Christus dixit de potestate in se manentis Divinitatis.

Ad secundum dicendum, quod cum dicitur : Christus mortuus est, quia voluit, ly « quia » potest dicere causam : et hoc vel respectu mortis absolute, et sic referendum est ad voluntatem Divinitatis; vel respectu mortis violenter illatæ, et sic potest referri ad voluntatem humanam, per quam voluntarie se obtulit persecutoribus. Potest etiam dicere concomitantiam; et sic refertur etiam ad voluntatem humanam, per quam mortem acceptavit : et hoc excludit necessitatem moriendi, quia hoc idem accidit in Petro, et in aliis sanctis.

Ad tertium dicendum, quod necessitas moriendi non solum venit in humanam naturam ex peccato, sed etiam alias potuisset esse in humana natura, ut supra dictum est : et ideo Christus potuit hunc defectum assumere sine peccato, et alios hujusmodi.

Ad quartum dicendum, quod Magister voluit supra excludere a Christo necessitatem patiendi ratione personæ.

[1] Dist. XV, q. I, a. 1.
[2] Al. : «impeditur. »
[3] Al. : « et sic ideo. »
[4] Sic codd. — Parm. : « talem. »
[5] Al. : deest « habuit. »
[6] Codd. non habent : « Unde Augustinus, l. II *De peccat. merit. et remis.*, c. XXIX, col. 180, t. 10 : « Si non occisus fuisset, naturali morte dissolutus fuisset; » et idem opus redemptionis fuisset, quod per passionem fecit. »

Ad quintum dicendum, quod corpore Christi fuit secundum quid potentior clavus et lancea : inquantum scilicet clavus fuit durus, quod pertinet ad potentiam naturalem, et caro Christi mollis, quod pertinet ad naturalem impotentiam, secundum Philosophum in prædicamentis, cap. « De qualitate. »

ARTICULUS III.

Utrum necessitas moriendi vel patiendi subsit in Christo voluntati humanæ.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod necessitas patiendi vel moriendi subfuerit in Christo voluntati humanæ. Nihil enim sequitur ad voluntatem præcedentem, nisi quod voluntati subest. Sed Damascenus dicit in III lib. *De fide*, cap. xx, col. 1083, t. 1, quod naturalia in Christo sequebantur ad voluntatem. Ergo si necessitas moriendi fuit in Christo aliquo modo naturalis, suberat voluntati Christi.

2. Præterea, sicut inferiores vires sunt sub ratione, ita corpus est sub anima. Sed inferiores vires in Christo obediebant et omnino subjiciebantur voluntati rationis. Ergo et corpus quantum ad omnia quæ in ipso accidere poterant, subdebatur voluntati animæ.

3. Præterea, Avicenna dicit in VI lib. *De naturalibus*, quod animæ alicujus spiritualis viri magis obedit materia quam contrariis agentibus in natura. Sed anima Christi maxime fuit spiritualis. Ergo cum mors in corpore ejus acciderit ex aliquo agente contrario, videtur quod voluntas ejus humana poterat repellere mortem in illis passionibus inductis [1].

4. Præterea, ex voluntate sua humana per gratiam sanitatis, quam abundantissime habuit, aliis sanitatem conferebat, sicut Matth., viii, 3, dicit leproso : *Volo; mundare*. Sed non minus poterat in corpus proprium quam in alienum. Ergo et poterat secundum humanam suam voluntatem præservare corpus a læsione et morte.

5. Præterea, major virtus fuit in anima Christi quam in qualibet alia creatura. Sed aliqua virtus creaturæ potest præservare corpus a morte, sicut lignum vitæ. Ergo multo fortius poterat hoc anima Christi.

6. Præterea, Moyses ex vi contemplationis divinæ jejunavit quadraginta diebus, quibus, ut videtur, conservabatur corpus a consumptione ex virtute animæ. Sed in Christo fuit anima multo potentior quam in Moyse : quia amplioris gloriæ præ Moyse habitus est, ut dicitur Heb., iii. Ergo ejus anima poterat conservare corpus immune ab omni corruptione.

Sed contra, corpus humanum non præservatur omnino a morte, nisi per gratiam innocentiæ, sicut in primo statu, vel per gloriam, sicut in ultimo statu. Sed utrumque istorum dare solius Dei est. Ergo anima Christi corpus suum non poterat a corruptione præservare ; et ita necessitas moriendi sibi non subdebatur.

Præterea, secundum naturam corruptibile non potest fieri incorruptibile. Sed anima Christi non poterat in ea quæ sunt supra naturam. Ergo cum corpus suum esset corruptibile, non poterat eam a corruptione præservare.

Præterea, facere miracula est signum omnipotentiæ. Sed anima Christi non habuit omnipotentiam. Ergo non potuit propria virtute aliquod miraculum facere. Sed quod corpus corruptibile non corrumpatur, est maximum miraculum. Ergo hoc non subjacebat voluntati animæ Christi.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod ejus solius est immutare legem et cursum naturæ impositum, qui naturam instituit et ordinavit ; quod solus Deus fecit : et ideo neque aliqua virtus corporalis, nec spiritualis, aut animæ aut angeli, nec etiam animæ Christi, potuit ad immutationem legis naturæ impositæ divinitus, nisi per modum orationis aut intercessionis ; et ideo hoc fuit signum Deitatis Christi, quod imperando signa perficiebat, et non orando, sicut alii sancti. Et ideo cum secundum legem et cursum naturæ mors Christi corpus consequeretur, ut dictum est, et ut dicit Magister in *Littera* ; dicendum, quod necessitas moriendi in Christo non subdebatur voluntati ejus humanæ, sed solum divinæ, ut una opinio dicit.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Damasceni est intelligendum de voluntate divina, quæ fuit illius personæ.

Ad secundum dicendum, quod sensibiles vires natæ sunt obedire rationi ; et

[1] Parm. : « inductam. »

quanto ratio magis fuerit [1] in virtute perfecta, tanto magis sibi obediet. Et quia Christus perfectissimam virtutem habuit; ideo hujusmodi vires omnino sibi subdebantur quantum ad rationem. Sed vires naturales vel animæ vegetabilis, vel etiam corporis, non sunt natæ obedire rationi; et ideo non est similis ratio.

Ad tertium dicendum, quod Avicenna ponit, quod mundus factus est a Deo mediantibus angelis; unde ponit quod spiritui angelico materia obedit ad nutum, et per consequens animæ inquantum angelis assimilatur. Hæc autem repugnant fidei, et dictis aliorum philosophorum, qui dicunt, quod angeli non possunt in hæc inferiora effectum aliquem nisi mediante motu cæli : quod etiam repugnant fidei quantum ad aliqua quæ possunt angeli facere utendo virtutibus rerum naturalium in movendo inferiora, ut patet ex II lib., VIII dist. Unde in hoc non est standum auctoritati Avicennæ.

Ad quartum dicendum, quod Christus etiam miracula sanitatis non poterat facere virtute humanitatis, sed Divinitatis sibi conjunctæ.

Ad quintum dicendum, quod lignum vitæ non poterat immortalitatem conferre principaliter; sed removebat quoddam ex quo sequitur corruptio, scilicet extraneitatem a cibo assumpto, ut in II lib., XIX dist., dictum est.

Ad sextum dicendum, quod quamvis Moyses non affligeretur ex jejunio quadraginta dierum, quia vires sensibiles suspensæ erant propter contemplationem Dei; tamen calor naturalis agebat, et fiebat deperditio, quamvis non tanta; quia quando vires intellectivæ vehementer contemplantur, etiam vires naturales in suis actibus impediuntur. Vel si nulla fiebat consumptio, hoc non fuit nisi virtute divina per miraculum.

QUÆSTIO II.

Deinde quæritur, utrum cum necessitate moriendi potuit habere ea quæ pertinent ad statum gloriæ. Et quia supra dictum est de his quæ pertinent ad gloriam animæ; ideo quæritur de his quæ pertinent ad statum gloriæ corporis, quam in transfiguratione ostendit Matth., XVII ; et circa hoc quæruntur duo : 1° utrum illa claritas fuerit vera vel imaginaria ; 2° utrum fuerit gloriosa.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum claritas quæ fuit in Christi corpore in transfiguratione, fuerit vera, et utrum fuerit imaginaria.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod illa claritas non fuerit vera. In illud enim dicitur aliquid transfigurari quod non secundum veritatem ei inest, sicut dicitur II Corinth., XI, quod angelus satanæ transfigurat se in angelum lucis. Sed Christus dicitur transfiguratus, secundum quod illam claritatem demonstravit, ut patet Matth., XVII. Ergo claritas illa non secundum veritatem ei inerat.

2. Præterea, Luc., IX, 27 : *Non gustabunt mortem nisi videant regnum Dei.* Glossa Bedæ [2] : Id est glorificationem corporis in imaginaria repræsentatione futuræ beatitudinis. Sed quod est imaginarium, non est verum. Ergo illa claritas non secundum veritatem ei inerat.

3. Præterea, impossibile est quod idem corpus sit simul opacum et lucidum. Sed secundum veritatem rei corpus Christi opacum erat. Ergo claritas non inerat ei secundum rei veritatem.

4. Præterea, claritas sensibilis maxime corrumpit visum. Sed claritas illa fuit maxima : quia *Super* illud *Matth.*, XVII : *Resplenduit facies ejus sicut sol*, dicit Glossa Hieronymi [3]: Deus non potest in hac vita tam clarum quid facere. Cum ergo oculi Apostolorum non fuerint læsi in visione illius claritatis, non fuit illa claritas sensibilis, sed solum imaginaria.

5. Præterea, testes transfigurationis transfigurationi conformantur. Sed *Super* illud *Lucæ*, IX : Apparuerunt *Moyses et Elias*, dicit Glossa *ord.*, col. 280, t. 2 : Sciendum est, non corpora vel

[1] Al. : « fuit, » et infra : « obedivit. » Parm. omittit : « in. »

[2] Prius : « Marci, VIII », sed ibi nil simile nec in Glossa, nec in textu Bedæ; legitur tantum modo in Glossa *interlin.* Lucæ, IX, sine Bedæ nomine, in cujus commentario non occurrit. Colligi vero potest ex l. I *Homiliar.*, *hom.* XVIII, col. 98, t. 5, op. Bedæ, ad hæc verba : *Et transfiguratus est.*

[3] Apud Hieronymum, in ejus commentario, non habetur; sed sic in *Ord.* Glossa, col. 143, t. 2 : « Deus in hac vita tam claras nequit facere, quia nullus sine peccato. »

animas Moysi et Eliæ ibi apparuisse; sed ex subjecta creatura illa corpora fuisse formata. Potest etiam credi ut angelico ministerio hoc factum esset, ut angeli eorum personas assumerent. Ergo nec ipsa claritas secundum quam fuit facta transfiguratio, fuit vera, sed imaginaria.

Sed contra, Augustinus dicit, et supra habitum est, dist. præc., quod si unum eorum quæ evangelium de Christo dicit, verum non fuit, nec alia oportet dicere vera fuisse. Si ergo non fuit vera claritas, cum evangelium hoc dicat, relinquitur quod non vere comederit, nec vere passus sit; quod est hæreticum.

Præterea, in operibus veritatis non est credendum aliquid false et præstigiose factum. Sed si illa claritas non fuisset quoddam præstigium illudens oculos, vera fuisset. Ergo nullo modo hoc dicendum est.

Præterea, *Super* illud *Luc.*, IX, 33 : *Faciamus* hic *tria tabernacula*, dicit Glossa, quod Moyses et Elias fuerunt testes de cælo. Sed non fuissent veri testes, nisi ibi vere fuissent. Ergo ibi vere fuerunt, et sic vere ibi claritas fuit.

SOLUTIO. — Respondeo dicendum, quod claritas illa fuit sensibilis, secundum veritatem in corpore Christi existens, ad ostensionem claritatis quam promiserat in sanctis post resurrectionem futuram, dicens : *Justi fulgebunt tamquam * sol in regno patris eorum;* Matth., XIII, 43.

Ad primum ergo dicendum, quod figura dupliciter dicitur. Uno modo dicitur qualitas resultans ex terminatione quantitatis ; et sic non dicitur Christus transfiguratus, quia eadem lineamenta corporis in ipso erant. Et quia figura alicujus rei signum ipsius ponitur, sicut patet de imaginibus, quæ præcipue fiunt secundum repræsentationem figuræ ; inde translatum est nomen figuræ ut ponatur pro quolibet signo, quod instituitur ad aliquid significandum, secundum assimilationem ad aliud. Hoc autem potest fieri et de eo quod est in rei veritate, sicut una res est imago vel figura alterius, et de eo quod est in imaginatione tantum. Dicitur autem Christus figuratus quia claritatem sibi veraciter inhærentem assumpsit ad tempus, in figuram futuræ claritatis quæ erit in sanctis.

Ad secundum dicendum, quod Beda dicit imaginarium non quod est tantum in imaginatione, sed quod est imago et figura alterius.

Ad tertium dicendum, quod non est inconveniens id quod est in se opacum in intrinsecis, habere claritatem in superficie, vel extensione, sicut æs politum ; vel ex aliquo extrinseco superinducto, sicut ex reverberatione solis, vel alicujus hujusmodi : et sic fuit claritas in Christo, non quidem superinducta ex aliquo corpore superlucenti, sed miraculose ab ipso Deo.

Ad quartum dicendum, quod claritas illa erat similis gloriosi corporis claritati, quæ visum non corrumpit, sed demulcet. Unde Apoc., XXI, comparatur claritati jaspidis, quæ visum demulcet, et delectat. Et hoc quidem contingit, quia est alterius generis quam ista claritas naturalis : provenit enim ex claritate spirituali animæ, quæ quidem non corrumpit proportionem oculi ad vim animæ, sed magis confortat. Unde hoc quod dicit Hieronymus, quod Deus non posset in hac vita tam clarum quid facere, intelligendum est ideo dictum esse, quia claritas hujus vitæ, scilicet naturalis, non est proportionabilis claritati patriæ, sed alterius generis existens.

Ad quintum dicendum, quod illa Glossa punctata est a Magistris ; unde dicendum, quod uterque illorum vere ibi apparuit ; sed Elias in anima et corpore, Moyses autem in anima tantum; quæ apparere potuit vel per aliquod corpus assumptum, sicut angeli apparent, vel quia est potens, maxime Deo ordinante, facere aliquam in oculis speciem, illum hominem cujus est anima, repræsentantem.

ARTICULUS II.

Utrum claritas illa fuerit gloriosa [1].

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod claritas illa non fuit gloriosa. Matth., XVII, super illud : *Transfiguratus est*, etc., Glossa Bedæ [2] dicit : In corpore mortali ostendit non immortalitatem, sed claritatem similem futuræ immortalitati. Sed claritas gloriosa est claritas immortalitatis. Ergo illa claritas non fuit gloriosa.

[1] III p. *Summ. theol.*, q. XLV, a. 2.

[2] Sic Glossa vetus, sine auctoris nomine; expresse legitur apud Bedam.

2. Præterea, idem non potest esse subjectum pœnalitatis et gloriæ. Sed corpus Christi erat subjectum pœnalitatibus. Ergo non poterat in eo esse claritas gloriosa.

3. Si dicatur, quod claritas illa redundabat ex gloria animæ ; contra, II Corinth., III, tanta erat claritas in facie Moysi, quod non poterat inspici nisi velaretur ; et Matth., I, 25, super illud : *Non cognoscebat eam donec peperit*, dicit Glossa *ord.*, col. 72, t. 2 : Joseph Mariam facie ad faciem videre non poterat, quam Spiritus sanctus repleverat. Sed Maria et Moyses non habebant animam glorificatam. Ergo non est verum quod illa claritas ex glorificatione animæ processit.

4. Præterea, proprietas corporis gloriosi non solum est claritas, sed etiam agilitas et impassibilitas et subtilitas. Si igitur claritatem assumpsisset, quæ est gloriosi corporis proprietas, debuisset etiam alias proprietates assumere.

5. Præterea, claritas gloriosa non videtur ab oculo non glorificato. Sed oculi apostolorum, qui viderunt Christi claritatem, non erant glorificati. Ergo illa claritas non fuit gloriosa.

6. Præterea, claritas gloriosa non est corpori naturalis. Sed claritas illa fuit corpori Christi naturalis ; quod patet per verba Hilarii superinducta, ubi dicit : « Si Domini corporis solum ista natura sit ut sua virtute feratur in humidis, et sistat in liquidis, et extructa transcurrat : quid per naturam humani corporis carnem ex Spiritu sancto conceptam judicamus? » et Glossa *ord.*, Matth., XVII, col. 143, t. 2, dicit : « Speciem quam habebat per naturam ostendit, non amittens carnem, quam assumpserat voluntate. » Ergo claritas illa non fuit gloriosa.

7. Præterea, claritas illa non solum fuit in corpore Christi, sed etiam in vestibus ejus, ut patet ex textu Evangelii. Sed in vestimentis non potest esse gloriosa claritas. Ergo nec in corpore Christi tunc fuit.

Sed contra, Philip., III, super illud : *Configuratum corpori claritatis*, dicit Glossa *interlinealis* : Assimilabimur claritati quam habuit in transfiguratione. Sed assimilabimur claritati gloriosæ. Ergo tunc habuit claritatem gloriosam.

Præterea, Matth., XVII, dicit Glossa [1] quod apparuit in ea claritate quam habebit, peracto judicio. Sed tunc habebit claritatem gloriæ. Ergo et in ea tunc apparuit.

Præterea, claritas non gloriosa non ostendit gloriam resurrectionis. Sed ad hoc Christus transfiguratus est ut gloriam resurrectionis ostenderet, ut dictum est. Ergo erat claritas gloriosa.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod Hugo de sancto Victore dicit, quod Christus assumpsit omnes proprietates seu dotes corporis glorificati adhuc corpus passibile gerens, quamvis in Christo non proprie habebant rationem dotis ; sicut subtilitatem in nativitate, quando egressus est de utero virginali, claustris pudoris manentibus clausis ; agilitatem autem, quando super undas maris ambulavit ; claritatem in transfiguratione ; impassibilitatem in cœna, quando corpus suum ad edendum discipulis sine hoc quod divideretur dedit. Et hoc quidem non potest intelligi quantum ad ipsas qualitates sive habitus gloriosi corporis, quia contrariantur conditionibus et proprietatibus corporis passibilis. Christus autem semper ante resurrectionem corpus passibile habuit. Nec hoc quod corpus ejus a discipulis edentibus non dividebatur, fuit propter impassibilitatem ; sed quia non in propria specie comedebatur, sed in specie panis in qua fiebat fractio. Unde cum contraria non sint simul in eodem, non poterat tunc habere qualitates corporis gloriosi ; sed actus illarum proprietatum fuerunt in eo non quidem procedentes ex aliquo inhærente, sed supernaturaliter divino miraculo, ut dicit Dionysius in *Epistola* IV *ad Cajum*, col. 1071, t. 1 : « Super hominem operatur ea quæ sunt hominis : et hoc monstrat Virgo supernaturaliter concipiens, et aqua instabilis materialium et terrenorum pedum sustinens gravitatem. » Dicendum ergo, quod ille fulgor non fuit proveniens ex aliqua proprietate corporis gloriosi existente in corpore Christi, sed fuit miraculose et divinitus inductus in corpore Christi. Fuit tamen ille fulgor ejusdem generis cum fulgore corporum glorificatorum, non tamen ita perfectus ; sicut caritas viæ assimilatur caritati patriæ [2]. In Moyse autem fuit claritas similis claritati [3] patriæ sicut fides

[1] Sic vetus *interlin.* In *ord.* Glossa apud Migne legitur : « In exemplum futuræ beatitudinis et claritatis, quam videbunt justi, prius sublatis impiis. »

[2] Al. : « Sic claritas viæ assimilatur claritati patriæ. »

[3] Nicolai omittit : « claritati. »

visioni, non ejusdem generis; et ideo aspectum intuentium offendebat; quod non fuit de claritate Christi. Et hujus ratio est, quia anima Christi glorificata erat, non autem anima Moysi; unde et corpori ejus poterat convenienter attribui claritas gloriosa; non autem corpori Moysi, ne prius esset gloria in corpore quam in anima.

Ad primum ergo dicendum, quod ex Glossa ista habetur, quod non fuerit habitus claritatis sicut in corporibus immortalibus, sed fuit actus splendoris similis ex divino miraculo.

Per quod patet etiam solutio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod non potest esse quod claritas fuerit in corpore ex gloria animæ: quia anima Christi adhuc erat passibilis ex illo respectu, quod est forma corporis: unde gloriam in corpus non transfundebat, ut dictum est.

Ad quartum dicendum, quod etiam actum aliarum dotium Christus ostendit, sed aliter, ut dictum est. Sed tamen secundum illa non dicitur transfiguratus: quia aliæ dotes non pertinent ad aspectum, secundum quem præcipue de figura alicujus judicamus, sicut claritas, per quam aliquid in seipso videtur.

Ad quintum dicendum, quod hoc intelligitur quando corpus gloriosum non vult se ostendere.

Ad sextum dicendum, quod illa claritas dicitur sibi fuisse naturalis, inquantum corpus illud ordinatum erat ad illam claritatem habendam, sicut virtutes dicuntur animæ naturales: vel inquantum erat conformis claritati animæ; vel ratione Divinitatis.

Ad septimum dicendum, quod in vestibus erat splendor ex claritate corporis procedens.

EXPOSITIO TEXTUS.

« Sicut aliis hominibus. » Similitudo attenditur inquantum aliis necessitas moriendi inest natura; non inquantum est ex peccato.

« Sunt enim quatuor status hominis. » Contra. Boetius in lib. *De duabus naturis et una persona Christi*, c. VIII, col. 1353, t. 2, assignat tres. — Dicendum, quod Boetius assignat status humanæ naturæ quantum ad conditiones corporis principaliter: quod quidem in primo statu erat animale, in secundo corruptibile, in tertio spirituale. Magister autem assignat principaliter quatuor status quantum ad conditiones animæ, ut patet.

« Immunitatem peccati. » Non quantum ad potentiam peccandi, sed quantum ad actum. Boetius vero dicit, quod de primo statu accepit ea quæ ad vitam animalem pertinent, scilicet, comedere, dormire, et hujusmodi.

DISTINCTIO XVII.

Si omnis Christi oratio vel voluntas impleta sit.

Post prædicta considerari oportet, utrum Christus aliquid voluerit vel oraverit quod factum non sit. Hoc enim existimari potest per hoc quod ipse ait, Matth., XXVI, 39: *Pater, si possibile est, transfer a me calicem istum; verumtamen non sicut ego volo, sed sicut tu vis.* Hic namque voluntatem suam a Patris voluntate discernere videtur. Quocirca ambigendum non est, diversas in Christo fuisse voluntates, juxta duas naturas; divinam scilicet voluntatem, et humanam. Et humana voluntas est affectus rationis, vel affectus sensualitatis: et alius est affectus animæ secundum rationem, alius secundum sensualitatem; uterque tamen dicitur humana voluntas. Affectu autem rationis id volebat quod voluntate divina, scilicet pati et mori; sed affectu sensualitatis non volebat, immo refugiebat. Nec tamen in eo caro contra spiritum vel contra Deum concupiscebat: quia, ut ait Augustinus, *De civ. Dei*, lib. XIX, cap. IV, § 3, col. 629, t. 7, nonnullum est vitium, cum caro concupiscit adversus spiritum. Et *Super Gen. ad lit.*, lib. X, cap. XII[1], col. 416, t. 3: « Caro autem dicta est concupiscere, quia hoc secundum ipsam agit anima, sicut anima per aurem audit, et per oculum videt: caro enim nihil nisi per animam concupiscit. » Sed concupiscere dicitur, cum anima carnali concupiscentia spiritui reluctatur, habens carnalem delectationem de carne et a carne adversus delectationem quam spiritus habet. Ipsius autem carnalis concupiscentiæ causa non est in anima sola: ex

[1] Parm. « cap. XI. »

utroque enim fit, quia sine utroque delectatio talis non sentitur. Talis igitur rixa talisque concertatio in anima Christi nullatenus esse potuit : quia carnalis concupiscentia ibi esse nequit. Dei enim [1] voluntas erat, et rationi placebat ut id secundum carnem vellet, quatenus veritas humanitatis in eo probaretur. Nam qui hominis naturam suscepit; quæ ipsius sunt, subire debuit. Ideoque sicut in nobis duplex est affectus, mentis scilicet et sensualitatis; ita et in eo debuit esse geminus affectus, ut mentis affectu vellet mori, et sensualitatis affectu nollet, sicut in viris sanctis fit. Petro enim ipsa Veritas dicit, Joan., XXI, 18 : *Cum senueris, extendes manus tuas, et alius te cinget, et ducet te quo tu non vis;* scilicet ad mortem; quod exponens Augustinus *Super Joan., tract.* CXXIII, § 5, col. 1969, t. 4, dicit, quod « Petrus ad illam molestiam nolens est ductus, nolens ad eam venit; sed volens eam vicit, et reliquit affectum infirmitatis, quo nemo vult mori : qui adeo est naturalis ut Petro nec senectus abstulerit : unde etiam Dominus [2] ait, Matth., XXVI, 39 : *Transeat a me calix iste :* sed vicit eum vis amoris.» Ergo et in Christo secundum humanitatem, et in membris ejus geminus est affectus : unus rationis caritate informatus, quo propter Deum quis mori vult; alter sensualitatis carnis infirmitati propinquus, et ideo conjunctus, quo mors refugitur : ut enim ait Augustinus, *Epist.* CXL, cap. VI, col. 544, t. 2, Paulus mentis ratione cupit dissolvi, et esse cum Christo; sensu autem carnis refugit et recusat. Hoc habet humanus affectus, quoniam diligit vitam, odit mortem. Secundum affectum istum Christus noluit mori, nec obtinuit quod secundum istum affectum petiit.

Auctoritatibus probat diversas in Christo voluntates.

Ex affectu igitur humano quem de Virgine traxit, volebat non mori, et calicem transire orabat. Unde Beda *Sup. Marc.*, XIV, col. 276, t. 3 : « Orat [3] transire calicem, quia homo est. Deus Pater, si fieri potest, transfer a me calicem istum. Ecce habes voluntatem humanam expressam. Vide jam rectum cor : Sed non ut ego volo, sed quod tu vis. Unde alibi, Joan., VI, 38, *Non veni facere voluntatem meam,* quam scilicet temporaliter sumpsi de Virgine, *sed voluntatem ejus qui misit me,* quam scilicet æternus habui cum Patre. » Hic aperte dicit, duas in Christo fuisse voluntates, secundum quas diversa voluit. Hieronymus quoque [4] *Super* illum locum *Matth.*, XXVI, 41 : *Spiritus promptus est, caro autem infirma,* dans intelligi hic duas voluntates exprimi, ita ait : « Hoc contra Eutychianos, qui dicunt in Christo unam tantum voluntatem. Hic ostendit humanam, quæ propter infirmitatem carnis recusat passionem: et divinam, quæ prompta est perficere dispensationem. » Augustinus etiam duas in Christo asserit voluntates, dicens *In Psal.* XXXII, conc. I super illud, *Rectos decet collaudatio,* col. 277, t. 4 : « Quantum distat Deus ab homine, tantum voluntas Dei a voluntate hominis. Unde hominem gerens Christus, ostendit privatam quamdam hominis voluntatem, in qua et suam et nostram figuravit : quia caput nostrum est, et ad eum sicut membra pertinemus. *Pater,* inquit Matth., XXVI, 39, *si fieri potest, transfer a me calicem istum.* Hæc humana voluntas erat proprium aliquid et tamquam privatum volens. Sed quia rectum vult esse hominem, et ad Deum dirigit, subdit : *Non quod ego volo, sed quod tu vis;* ac si diceret : Vide te in me, quia potes aliquid proprium velle, ut Deus aliud velit. Conceditur hoc humanæ fragilitati. » Idem alibi in psalm. XCIII, super illud : *Quoadusque justitia convertatur in judicium,* § 19, col. 1206, t. 4 : Christus etiam in passione sua duas expressit in se voluntates, secundum duas naturas. Ait enim, *Pater, si fieri potest, transfer a me calicem istum :* ecce habes hominis voluntatem; quam ad divinam continuo dirigens ait : *Verumtamen non sicut ego volo, sed sicut tu vis.* Ambrosius in lib. II [5] *De fide*, cap. V, § 41, etc., col. 590, t. 3 : « Scriptum est : Pater, si fieri potest, transfer a me calicem istum. Verba Christi sunt. Sed quomodo et in qua forma dicantur adverte. Hominis substantiam gerit, hominis assumpsit affectum. Non ergo quasi Deus, sed quasi homo loquitur. Suscepit [6] quidem voluntatem meam. Mea est voluntas, quam suam dixit cum ait : *Non sicut ego volo, sed sicut tu vis.* Cum autem dixit, Joan., XVI, 15 : *Omnia quæ habet Pater, mea sunt* : quia [7] nihil excipitur, sine dubio quam Pater habet, eamdem et Filius habet voluntatem : eadem enim Christi voluntas est quæ paterna. Una ergo voluntas Patris et Filii est, sed alia voluntas hominis, alia Dei; ut scias vitam in voluntate hominis esse, passionem autem Christi in voluntate divina, ut pateretur pro nobis. » His testimoniis evidenter docetur, in Christo duas fuisse voluntates : quod quia negavit Macarius Archiepiscopus, in metropolitana Synodo condemnatus est. Et ex affectu humano, sensualitatis quidem, non rationis, illud voluit et petiit quod non impetravit. Nec ideo petiit ut impetraret, quia sciebat Deum non esse facturum illud. Nec illud fieri volebat affectu rationis, vel voluntate Divinitatis.

Quare oravit illud.

Ad quid igitur petiit? Ut membris formam præberet, imminente perturbatione clamandi ad Dominum, et subjiciendi voluntatem suam divinæ voluntati, ut si pulsante molestia turbantur, pro ejusdem amotione orent. Sed si nequeunt vitare, dicant quod ipse Christus. Non ergo ad insipientiam fuit quod Christus clamans non auditur ad salutem corporalem. Bonum quidem petiit, scilicet ut non moreretur; sed melius erat ut moreretur : quod et factum est.

[1] Al. : « etiam. »
[2] Plenius in Aug. textu.
[3] Plenius in textu Bedæ.
[4] Seu potius Beda partim in dictum locum *Matth.*; integre vero in c. XIV Marci, v. 38, col. 277, t. 3, licet sub plenioribus verbis. Cod. « Hieronymus quoque, » apud quem nil simile : inde vero natus est error quod locus Bedæ verbis quibusdam ex Hieronymo sumptis in Glossa subnectatur, et ipse Beda super dicta Marci verba, ex Hieronymo quædam referat, scilicet : « Hoc adversum temerarios dictum est, qui quidquid crediderent, putant se posse consequi. »
[5] Parm. : « in lib. III. »
[6] Cap. VII, § 53.
[7] Cap. VI, § 51, et c. VII, § 52.

De eo quod Ambrosius dicit, Christum dubitasse affectu humano.

Ceterum non parum nos movent verba Ambrosii, quibus significare videtur, Christum secundum humanum affectum de potentia Patris dubitasse, sic dicens in III libro *De fide*, cap. V, § 43, col. 590, t. 3 : « De quo [1] dubitat? De se, an de Patre? De eo utique cui dicit, Transfer, dubitat hominis affectu. Nam Deus de Patre non dubitat, nec de morte formidat. Propheta etiam non dubitat, qui nihil Deo impossibile asserit, psalm. CXXXIV, 6 : *Omnia quæcumque voluit fecit.* Num infra homines constituens Deum [2]? Propheta non dubitat, et Filium dubitare tu credis? Ut ergo homo [3] dubitavit [4], ut homo locutus est. » His verbis innui videtur quod Christus, non inquantum Deus est, vel Dei Filius, sed inquantum homo, dubitaverit affectu humano. Quod ea ratione dictum accipi potest, non quia ipse dubitaverit, sed quia modum gessit dubitantis, et hominibus dubitari videbatur.

Verba Hilarii longe diversam exprimentia sententiam a præmissa.

Illud etiam ignorandum non est, quod Hilarius, lib. X *De Trin.*, § 29, col. 368, t. 2, asserere videtur Christum non sibi, sed suis orasse, cum dixit, Matth., XXVI, 39 : *Transeat a me calix iste*; sicut nec sibi, sed suis timuit : nec eum voluisse ut sibi non esset passio, sed ut a suis transiret calix passionis; ita inquiens : « Si passio honorificatura eum erat, sicut Juda exeunte, ait, Joan., XIII, 31, *Nunc glorificatus est filius hominis* : quomodo tristem eum metus passionis effecerat? Nisi forte tam irrationabilis fuerit ut mortem timuerit, quæ patientem se glorificatura erat. Sed forte timuisse usque eo æstimabatur, ut transferri a se calicem deprecatus sit dicens, Luc., XXII, 42 : *Pater transfer a me calicem istum.* Quomodo enim per patiendi metum transferri deprecatur a se quod per dispensationis studium festinaret implere? Non enim convenit ut pati nolit quod pati velit : et cum pati eum velle cognosceres, religiosius fuerat hoc confiteri, quam ad id impiæ stultitiæ prorumpere, ut eum assereres, ne pateretur, orasse, quem pati velle cognosceres. Non ergo [5] sibi tristis, neque sibi orat transire calicem, sed discipulis, ne in eos calix passionis incumbat, quem a se transire orat, ne in his scilicet maneat. Non enim rogat [6] ne secum sit, sed ut a se transeat. Deinde ait : *Non sicut ego volo, sed sicut tu vis* : humanæ in se sollicitudinis significans consortium, sed non discernens sententiam sibi communis cum Patre voluntatis. Pro hominibus [7] ergo vult transire calicem, per quem omnes tentandi erant discipuli; et ideo pro Petro rogat ne deficiat fides ejus. Sciens igitur [8] hæc omnia post mortem suam desitura, usque ad mortem tristis est : et scit hunc calicem non posse transire, nisi biberit; ideo ait : Pater, si non potest transire calix iste, nisi bibam illum, fiat voluntas tua. Sciens, consummata in se passione, metum calicis transiturum, qui nisi eum bibisset, transire non posset; nec finis terroris nisi consummata passione terrori succederet : quia post mortem ejus per virtutum gloriam, apostolicæ infirmitatis scandalum pelleretur. » Intende lector his verbis pia diligentia, ne sint tibi causa mortis.

DIVISIO TEXTUS.

Postquam Magister determinavit de his quæ Christus cum natura humana assumpsit, hic determinat de his quæ per humanam naturam fecit. Operis autem humani voluntas principium est, sine quo opus nec meritorium nec laudabile est ; et ideo dividitur hæc pars in duas partes: primo determinat de voluntate Christi ; secundo de merito ejus quod ex voluntate processit, XVIII dist., ibi : « De merito quoque Christi prætermittendum non est. » Prima in duas : primo determinat de voluntate Christi ; secundo removet quædam dubia quæ ex dictis oriri possent, ibi : « Ceterum non parum nos movent verba Ambrosii. » Prima in tres : primo ponit dubitationem de efficacia voluntatis Christi, et orationis, quæ est signum voluntatis; secundo solvit, distinguendo voluntatem Christi, ibi : « Quocirca ambigendum non est diversas in Christo fuisse voluntates: » in tertia solutionem confirmat, ostendens diversas voluntates esse in Christo, ibi : « Ex affectu ergo humano, quem de Virgine traxit, volebat non mori. »

« Ceterum non parum nos movent verba Ambrosii. » Hic removet quædam quæ possent esse ex dictis dubia: et primo removet dubium quod oritur ex dictis Ambrosii ; secundo dubium quod oritur ex dictis Hilarii, ibi : « Illud etiam non est ignorandum quod Hilarius asserere videtur Christum non sibi, sed suis orasse, cum dixit : Transfer a me calicem hunc. »

[1] Paucis mutatis et ordine inverso.
[2] Al. : « non intra homines constituens Deum. »
[3] C. VII, § 56, col. 594.
[4] Al. : « dubitat. »
[5] § 37, col. 373.
[6] § 37, col. 372.
[7] § 38, col. 373.
[8] § 39, col. 374.

QUÆSTIO I.

Hic quæruntur quatuor: 1° de pluralitate voluntatum Christi; 2° de conformitate vel contrarietate earum ad invicem; 3° de oratione, quæ voluntatem exprimit; 4° de dubitatione quam ponit Ambrosius in Christo quantum ad aliquam voluntatum[1] Christi.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum in Christo fuerit voluntas alia quam divina [2].

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod in Christo non sit nisi una voluntas, scilicet divina. Velle enim, cum sit agere, personæ est. Sed in Christo est tantum una persona, scilicet divina. Ergo et tantum una voluntas, scilicet divina.

2. Præterea, voluntatis est ducere, et non duci. Sed in Christo affectus humanus divina voluntate ducebatur, quæ eo sicut ministro utebatur, ut dicit Damascenus, lib. III *De fide*, cap. XV [3], col. 1059, t. 1. Ergo affectus humanus non debet dici voluntas in Christo.

3. Præterea, quanto aliquis homo est magis sanctus, tanto sua voluntas magis
Domino. unitur divinæ: quia *qui adhæret Deo* *, *unus spiritus est.* I Cor., VI, 17. Sed Christus homo fuit sanctissimus. Ergo voluntas sua humana fuit perfecte una cum voluntate divina.

Sed contra, Christus assumpsit naturam nostram ut eam curaret: quia quod inassumptibile est, incurabile est, ut dicit Damascenus, lib. III *De fide*, cap. VI, col. 1006, t. 1. Sed voluntas nostra, per quam peccatum intraverat, maxime curatione indigebat. Ergo ipsam assumpsit; ergo est in Christo aliqua voluntas præter voluntatem divinam.

Præterea, sicut se habet unitas voluntatis ad unitatem naturæ, ita se habet pluralitas ad pluralitatem. Sed in tribus personis est una voluntas, quia est una natura. Ergo et in Christo sunt plures voluntates, quia sunt plures naturæ, quamvis sit una persona.

[1] Parm.: « voluntatem. »
[2] III p. *Summ. theol.*, q. XVIII, a. 1, 2 et 3.

QUÆSTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod in Christo non sit aliqua voluntas humana præter voluntatem rationis. Quia, sicut dicit Damascenus in III lib., c. XIV, col. 1034, t. 1, voluntas naturam sequitur. Sed in Christo sunt tantum duæ naturæ. Ergo et tantum duæ voluntates. Ergo non est tertia præter voluntatem divinam et rationis.

2. Præterea, sicut ratio est alia virtus apprehensiva a sensitiva apprehensione, ita sensus interior a sensu exteriori. Sed non est alia voluntas consequens apprehensionem sensus exterioris ab ea quæ consequitur apprehensionem sensus interioris. Ergo non oportet ponere aliam voluntatem quæ consequatur apprehensionem rationis, et sensitivæ partis.

3. Præterea, Philosophus dicit in III *De anim.*, text. 42, et Damascenus, l. II *De fide*, c. XXII, col. 943, t. 1, quod voluntas solum in ratione est; in sensibili autem desiderium et animus, idest irascibilis et concupiscibilis. Sed sensualitas est a ratione discreta, ut patet dist. XXIV II lib. Ergo non est aliqua voluntas sensualitatis.

4. Præterea, sensualitas significatur per serpentem, in qua est primus motus peccati. Sed in Christo non est aliquid serpentinum, nec aliquod peccatum. Ergo in ipso non est voluntas sensualitatis.

5. Præterea, motus sensualitatis sunt subiti. Sed in Christo non est aliquid subitum, quia totum ab ipso fuit prævisum. Ergo in ipso non fuit voluntas sensualitatis.

Sed contra, sensualitas est medium inter corpus et rationem. Sed positis extremis ponitur medium. Cum igitur in Christo fuerit corpus humanum et anima rationalis, oportet quod in ipso fuerit sensualitas.

Præterea, Philosophus dicit in II *De anima*, text. 30 et 31: « Sicut trigonum in tetragono, et tetragonum in pentagono, sic nutritivum in sensitivo, et sensitivum in intellectivo. » Sed in Christo fuit anima intellectiva. Ergo in Christo fuit sensitiva quantum ad omnes sui partes: ergo et voluntas sensualitatis, quæ est pars sensitivæ.

[3] Parm.: « cap. XVIII. »

QUÆSTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod in Christo sint plures voluntates rationis. Quia Damascenus in II lib. *De fide*, cap. XXII, col. 943, t. 1, distinguit duas voluntates rationis, scilicet thelisin, quæ est [1] voluntas naturalis et boulisin, quæ est voluntas rationalis. Sed nihil eorum quæ ad perfectionem humanæ naturæ pertinent, Christo defuit. Ergo in Christo fuit duplex rationis voluntas.

2. Præterea, peccatum proprie est in voluntate. Dicitur autem esse aliquando in superiori ratione, aliquando autem in inferiori. Ergo utrique rationi respondet sua voluntas, quas oportet in Christo ponere.

3. Præterea, Philosophus in VI *Ethic.*, cap. II, ponit diversas potentias apprehensivas in parte intellectiva; scilicet scientificum, quod cognoscit necessaria, et ratiocinativum, sive opinativum, per quod comprehendimus contingentia operabilia a nobis. Sed apprehensionem sequitur suus appetitus. Ergo in parte intellectiva sunt plures voluntates.

4. Præterea, omnis virtus humana est in ratione, ex qua habet homo quod sit homo. Sed dicitur a Magistris quod est quædam irascibilis et concupiscibilis humana. Ergo oportet eas ponere in ratione. Sed hæc pertinent ad voluntatem. Ergo in ratione sunt plures voluntates.

5. Præterea, in parte intellectiva est liberum arbitrium, quod est electivum eorum quæ sunt ad finem, et voluntas, quæ est finis, ut dicitur in III *Ethic.*, cap. V. Neutrum autem horum defuit Christo. Ergo idem quod prius.

6. Præterea, Hugo de sancto Victore in l. IV *De volunt. in Christo*, col. 841, t. 2, ponit in Christo præter voluntatem sensualitatis et rationis, et divinam, voluntatem pietatis. Pietas autem in ratione est. Ergo videtur quod sint plures voluntates in ratione.

Sed contra est quod Philosophus in III *De anima*, text. 12, voluntatem rationis non distinguit, sicut distinguit appetitum partis sensitivæ.

Præterea, homo dicitur minor mundus, quia assimilatur universo. Sed in universo est tantum unus primus motor. Ergo et in homine. Sed primus motor est voluntas rationis quæ movet omnes alias vires secundum Anselmum [2] in lib. *De casu diaboli*, c. I, col. 325, t. 1. Ergo oportet ponere unam tantum voluntatem rationis in Christo, et in omnibus aliis hominibus.

Solutio I. — Respondeo dicendum, ad primam quæstionem, quod voluntas consequitur naturam humanam : quod quidem Damascenus in III lib. *De fide*, cap. XIV [3], col. 1038, t. 1, probat quinque rationibus. Primo, quia quælibet natura habet motum proprium : motus autem rationalis naturæ proprius est ut libere in aliquid tendat, quod voluntatis est. Secundo, quia nullus addiscit velle, sicut nec alia naturalia. Tertio, quia natura in homine non ducit sicut in aliis, sed ducitur; unde oportet homini libertatem inesse in suo motu : et hoc est voluntatis. Quarto, quia homo secundum suam naturam ad imaginem Dei factus est : consistit autem imago in memoria, intelligentia, et voluntate. Quinto, quia invenitur in omnibus habentibus naturam; unde Christus cum naturam nostram integram assumpserit, alias non esset vetus homo, constat quod voluntatem assumpsit; et ita in Christo est voluntas humana et divina : non quidem componentes unam voluntatem, sicut Eutyches dixit, quia tunc neutra esset in eos; sed utraque distincta manens in ipso, et sic in Christo sunt duæ voluntates.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis velle sit personæ, tamen hoc est per potentiam naturalem, quæ est principium illius actus : et ideo, quia in Christo sunt duæ naturæ, sunt duæ voluntates; tamen est unus volens propter unitatem personæ.

Ad secundum dicendum, quod voluntas divina non ducit affectum humanum cogendo ipsum, sed dirigendo; et hoc non excludit rationem voluntatis.

Ad tertium dicendum, quod voluntas dicitur tribus modis. Aliquando ipsa potentia volendi; aliquando ipse actus volendi; aliquando autem ipsum volitum; et quantum ad hoc unitur voluntas sancti hominis voluntati Dei, non autem quantum ad duo prima.

[1] Al. hic et infra : « idest. »

[2] Et in II lib., dist. XXIV, q. I, a. 3 in corpore, jam dictum est. Parmensis : « In lib. *De similit.*, c. II, III et V, » unde implicite colligi potest : sed iste liber Eadmero Anselmi discipulo adscribitur.

[3] Parm. : « cap. XVIII. »

Solutio II. — Ad secundam quæstionem dicendum, quod in Christo fuerunt omnia quæ sunt de perfectione humanæ naturæ. Sicut autem de perfectione humanæ naturæ, inquantum homo est homo, est rationis voluntas; ita de perfectione hominis, inquantum animal, est appetitus sensibilis; et ideo oportet appetitum sensitivæ partis in Christo ponere. Sed iste appetitus in aliis animalibus non habet rationem voluntatis, quia aguntur instinctu naturæ potius quam agant, ut dicit Damascenus, ubi supra, et ita non habent liberum motum, quem voluntas requirit. Tamen appetitus sensibilis potest in homine dici voluntas, inquantum est obediens rationi, ut dicitur in I *Ethic.*, cap. xx; et ideo participat aliqualiter libertatem voluntatis, sicut et rectitudinem rationis, ut possit dici voluntas participative, sicut dicitur ratio per participationem. Et ita in Christo quantum ad humanam naturam dicimus duas voluntates, scilicet sensualitatis et rationis.

Ad primum ergo dicendum, quod in Christo sunt duæ naturæ integræ, quarum una non est pars alterius, ex quibus immediate persona componitur; sed tamen altera naturarum, scilicet humana, dividitur in multas partiales naturas, sicut in naturam corporis et animæ, in sensitivam et rationalem; et secundum hoc etiam voluntas humana dividitur in duas voluntates.

Ad secundum dicendum, quod sicut appetitus rationis non sequitur quamlibet apprehensionem rationis, sed quando aliquid apprehenditur ut bonum, ita et appetitus sensibilis non surgit nisi quando apprehenditur ut conveniens. Hoc autem non fit per exteriorem sensum, qui apprehendit formas sensibiles; sed per æstimationem, quæ apprehendit rationem convenientis et nocivi quam sensus exterior non apprehendit; et ideo in parte sensitiva non est nisi unus appetitus secundum genus; qui tamen dividitur, sicut in species, in irascibilem et concupiscibilem, quarum utraque sub sensualitate computatur.

Ad tertium dicendum, quod voluntas per essentiam, est in ratione per essentiam; et voluntas participative, est in ratione per participationem.

Ad quartum dicendum, quod sensualitas dicitur serpens, et principium peccati, non quantum ad naturam potentiæ, quam Christus assumpsit, sed quantum ad corruptionem fomitis, quæ in Christo non fuit.

Ad quintum dicendum, quod in Christo aliquid accidit non prævisum a sensu interiori vel exteriori, quamvis prævisum ab eo per rationem, vel per scientiam divinam : et ideo in ipso motus sensualitatis fuit quidem subitus respectu sensus, sed non respectu rationis vel Divinitatis.

Solutio III. — Ad tertiam quæstionem dicendum, quod distinctio potentiarum attenditur secundum diversas rationes : objectum autem voluntatis est bonum secundum rationem boni; unde cum ista ratio sit communis omnibus, non potest esse quod appetitus rationis secundum diversas potentias distinguatur; et ideo in Christo et in aliis hominibus est tantum una potentia voluntatis. Possunt autem esse diversi respectus illius voluntatis, secundum quos invenitur aliquando distingui voluntas rationis. Magister autem attendens ad naturam potentiæ, voluntatem rationis in Christo non distinguit.

Ad primum ergo dicendum, quod thelisis secundum Damascenum est voluntas naturalis, quæ scilicet in modum naturæ movetur in aliquid secundum bonitatem absolutam in eo [1] consideratam; boulisis autem est appetitus rationalis, qui movetur in aliquod bonum ex ordine alterius : et hæc duo a Magistro aliis nominibus dicuntur voluntas ut natura, et voluntas ut ratio : secundum quæ tamen non diversificatur potentia voluntatis : quia diversitas ista est ex eo quod movetur in aliquid sine collatione, vel cum collatione. Conferre autem non est per se voluntatis, sed rationis. Unde illa divisio voluntatis non est per essentialia, sed per accidentialia : et propter hoc non sunt diversæ potentiæ, sed una differens secundum respectum ipsius ad apprehensionem præcedentem, quæ potest esse cum collatione, vel sine collatione. Tamen utraque istarum in Christo fuit, scilicet voluntas ut natura, quæ est thelisis, et voluntas ut ratio, quæ est boulisis.

Ad secundum dicendum, quod peccatum dicitur esse in ratione, non quia in ipsa completur, sed in voluntate consequente rationem. Ratio autem superior

[1] Al. : « in Christo. »

et inferior non sunt diversæ potentiæ: quia non distinguuntur secundum rationem objecti, ut in II, XXIV dist., dictum est; sed illa dictinctio est rationis secundum ordinem ad habitus diversos, secundum quod ex diversis mediis ad idem procedit, scilicet rationibus temporalibus et æternis. Medium autem ex quo proceditur ad aliquid, pertinet ad rationem, non ad voluntatem: unde quamvis in ratione faciat aliquam diversitatem vel distinctionem, saltem per officia, in voluntate nullam distinctionem causat.

Ad tertium dicendum, quod objectum intellectus est verum, cujus differentiæ sunt necessarium et contingens; non autem sunt differentiæ boni inquantum hujusmodi, quod est objectum appetitus: et ideo necessarium et contingens magis possunt diversificare intellectum quam voluntatem.

Ad quartum dicendum, quod objectum appetitus sensibilis non est bonum simpliciter, sed est bonum particulare: et quia aliam rationem particularis boni habet delectabile et arduum; ideo penes has duas rationes boni dividitur appetitus sensibilis, et non rationalis, qui habet pro objecto bonum simpliciter; unde irascibilis et concupiscibilis, non sunt humanæ per essentiam, sed per participationem.

Ad quintum dicendum, quod voluntas quæ est finis, et liberum arbitrium, non sunt diversæ potentiæ, sicut in II lib.[1] dictum est; sed differunt boulisis et thelisis, quia ad liberum arbitrium pertinet eligere aliquid in ordine ad finem, voluntas autem est de fine absolute. Ex his quæ dicta sunt, potest videri quomodo voluntas in Christo distinguatur. Voluntas enim aliqua, vel attribuitur sibi ratione personæ suæ, vel ratione membrorum, quorum personam in se transfert. Si autem ratione personæ suæ, aut secundum divinam naturam, aut secundum humanam. Si secundum humanam, aut sensualitatis aut rationis. Si rationis, aut secundum absolutam, aut secundum collativam.

Ad sextum dicendum, quod voluntas pietatis est voluntas ut natura, inquantum refugit ea quæ sunt novica sibi, vel aliis, non considerato ordine rerum ad finem.

ARTICULUS II.

Utrum voluntas humana in Christo divinæ voluntati semper conformis fuerit in volito[2].

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod voluntas humana in Christo semper divinæ voluntati conformabatur in volito. Quanto enim est major conformitas humanæ ad divinam, tanto est major rectitudo voluntatis, quæ in hoc consistit, sicut patet per Glossam[3] *Super* illud *psalm.* XXXII: *Rectos decet collaudatio*. Sed Christus habuit rectissimam voluntatem. Ergo conformabatur divinæ voluntati etiam quantum ad volita.

2. Præterea, voluntas beatorum conformatur Deo quantum ad volita: quia omnia habent quæ volunt. Sed Christus fuit verus comprehensor. Ergo quantum ad volitum divinæ voluntati ejus voluntas conformis erat.

3. Præterea, ex hoc licet nobis aliud velle quam Deus vult, quia nescimus quid Deus velit in aliquibus. Sed Christus sciebat in omnibus quid Deus vellet. Ergo quantum ad omnia volita voluntatem humanam divinæ conformabat.

Sed contra, Christus flevit de destructione Hierusalem. Ergo volebat eam non destrui. Sed Deus volebat eam destrui. Ergo voluit aliquid quod Deus non voluit.

Præterea, ipse dixit, Luc., XXII, 42: *Non mea voluntas, sed tua fiat*. Ergo volebat secundum voluntatem humanam aliquid quod non volebat secundum divinam.

QUÆSTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod voluntas sensualitatis sit contraria voluntati rationis in Christo. Sicut enim dicit Augustinus in lib. *De Trinit.*, voluntatum contrarietas est ex contrarietate volitorum, non ex contrarietate naturarum, ut Manichæi dicunt. Sed volita sensualitatis et rationis in Christo fuerunt contraria; quia sensualitas refutabat mortem, quam ratio eligebat. Ergo contrariabatur voluntas sensualitatis voluntati rationis in Christo.

[1] Dist. XXIV, q. I, a. 3.
[2] III p. *Summ. theol.*, q. XVIII, a. 5 et 6.
[3] Ex Aug. desumpta, col. 2[illegible], t. [illegible]

2. Præterea, sicut dicit Damascenus, lib. III *De fide* [1], cap. xv, col. 1059, t. 1, in Christo unicuique potentiæ permittebatur agere quod erat sibi proprium et naturale. Sed naturale est appetitui sensualitatis ut appetat hoc quod est delectabile secundum sensum. Ergo hoc appetebat in Christo. Sed ex hoc est pugna sensualitatis contra rationem in nobis quod sensualitas appetit delectabilia secundum sensum. Ergo in Christo hujusmodi pugna fuit.

3. Præterea, quicumque affligitur in hoc in quo alius delectatur, habet contrariam voluntatem illi. Sed voluntas rationis Christi delectabatur in jejunio, sicut in opere virtutis, in quo sensualitas affligebatur, quia esuriit, ut dicitur Matth., IV. Ergo sensualitas rationi contrariabatur in Christo.

Sed contra, in rebellione sensualitatis ad rationem consistit primus motus, qui est peccatum veniale. Sed in Christo non fuit aliquod peccatum. Ergo non fuit in Christo contrarietas sensualitatis ad rationem.

Præterea, Augustinus *Super Gen.* [2] dicit: « Omne animal fuit in arca Noe, quia omnes motus fuerunt peccati in Christo. » Sed hoc non contingit in illis in quibus est pugna sensualitatis contra rationem. Ergo in Christo talis pugna non fuit.

QUÆSTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod voluntas rationis erat sibi contraria. Medium enim communicat cum utroque extremorum. Sed voluntas rationis media erat in Christo inter voluntatem divinam et sensualitatem. Ergo conformabatur utrique. Sed sensualitas volebat contrarium ejus quod Deus volebat. Ergo voluntas rationis volebat contraria.

2. Præterea, voluntas ut natura vult illud quod est ad conservationem naturæ. Sed voluntas ut ratio in Christo volebat mortem, et alia hujusmodi quæ ad corruptionem naturæ pertinent. Ergo in voluntate rationis erat contrarietas in Christo.

3. Sed contra, contraria non possunt esse in eodem simul. Sed voluntas rationis est tantum una potentia, ut dictum est. Ergo non potest esse in ea aliqua contrarietas.

4. Præterea, voluntas sequitur apprehensionem rationis. Sed in ratione Christi non fuit aliqua contrarietas, sed fuit determinata ad unum. Ergo nec in voluntate.

5. Præterea, sicut dicit Augustinus in lib. VIII *Confess.*, cap. IX, col. 758, t. 1, contrarietas voluntatis causatur ex imperfectione voluntatis : quia voluntas non est perfecta neque istius neque illius. Sed in Christo non fuit voluntas imperfecta. Ergo voluntas rationis non contrariabatur sibi.

Solutio I. — Respondeo dicendum ad primam quæstionem, quod cum voluntas sequatur rationem, processus voluntatis proportionatur processui rationis. Ratio autem habet aliquod principium per se notum, ad quod resolvendo, reducit illud cujus cognitionem quærit : et quando ad illud reducere potuerit, habet certitudinem de re, et sententiat quod ita est ; sed antequam ad illud principium reducere possit, movetur aliquibus verisimilitudinibus : et si quidem rationibus illis detineatur tanquam certis, decipitur et errat; si autem illis non detineatur, tunc habet opinionem unius partis cum formidine alterius. Finis autem, ut dicit Philosophus, VII *Ethic.*, cap. I et II, se habet in voluntariis sicut principium in speculativis : unde quando voluntas reducit aliquid consiliabile in finem in quo totaliter quiescit, sententialiter acceptat illud ; si autem reducat in finem in quo non totaliter quiescit, trepidat inter utrumque. Sed si consideretur hoc quod est ad finem sine ordine ad finem, movetur voluntas in ipsum secundum bonitatem vel malitiam, quam in eo absolute inveniet. Sed quia voluntas non sistit in motu quem habet circa hujusmodi, cum non feratur in ipsum sicut in finem ; ideo non sententiat finaliter secundum prædictum motum suum de illo, quousque finem in quem illud ordinat, non consideret : unde voluntas non simpliciter vult illud ; sed vellet, si nil inveniretur repugnans. Voluntas autem ut natura movetur in aliquid, ut dictum est [3], absolute : unde si per rationem non ordine-

[1] Parm. : « cap. xx » ; et quæstiunc. III, in corpore, eadem referens : « cap. xv. »

[2] Nec ibi nec alibi occurrit. Insinuat de justis vetus Glossa. Nicolai.

[3] Art. præced., quæstiunc. III.

tur in aliquid aliud, acceptabit illud absolute, et erit illius tamquam finis; si autem ordinet in finem, non acceptabit aliquid absolute, quousque perveniat ad considerationem finis, quod facit voluntas ut ratio. Patet igitur quod voluntas ut natura imperfecte vult aliquid, et sub conditione, nisi feratur in ipsum sicut in finem; sed eorum quæ ordinantur ad finem, habet voluntas ut ratio ultimum judicium et perfectum.

His visis, potest patere, qualiter voluntas rationis, divinæ voluntati in Christo conformatur in volito; quia voluntas ut natura nunquam in Christo movebatur in aliquid sicut in finem, nisi quod Deus vult. Et cum voluntas ut ratio nunquam moveatur in aliquid nisi ex ratione finis, patet quod etiam voluntas ut ratio conformabatur divinæ voluntati in volito; sed voluntas ut natura, mota in aliquid non sicut in finem, quod quidem non eodem modo se habet in bonitate et malitia secundum se consideratum, et in ordine ad finem, non conformabatur divinæ voluntati in volito: quia Christus [1] volebat non pati, Deus autem volebat eum mori; mors autem secundum se mala erat, sed relata ad finem, bona. Hoc autem, ut dictum est, non est perfecte velle aliquid, sed sub conditione; unde a Magistris velleitas appellatur. Patet igitur quod secundum voluntatem rationis conformabatur divinæ voluntati in volito quantum ad omne quod perfecte et absolute volebat, non autem quantum ad id quod volebat imperfecte. Similiter etiam nec voluntas sensualitatis conformabatur divinæ voluntati in volito in his quæ erant nociva naturæ: quia sensualitatis non est ordinare ad finem, ex quo illa habebant quod essent bona, et Deo accepta: tamen sensualitatis voluntas et rationis conformabatur divinæ voluntati in actu volendi, quamvis non in volito; quia quamvis Deus non vellet hoc quod sensualitas vel voluntas ut natura volebat in Christo, volebat tamen illum actum utriusque, inquantum, secundum Damascenum, lib. III *De fide*, cap. xv, col. 1059, t. 1, permittebat unicuique partium animæ pati et agere quod sibi erat naturale et proprium, quantum expediebat ad finem redemptionis, et ostensionem veritatis naturæ.

Ad primum ergo dicendum, quod conformitas quæ est in volito [2], non facit rectitudinem voluntatis: quia aliquis potest peccando velle illud volitum quod vult Deus, et meretur in hoc quod illud non [3] vult, ut in fine I lib. [4] dictum est. Sed rectitudo voluntatis causatur ex conformitate in modo volendi, ut scilicet velit ex caritate sicut Deus; et iterum in causa finali, ut propter idem velit; et iterum in causa efficiente, ut scilicet Deus velit ipsum velle, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod in beatis, qui sunt solum comprehensores, quando erunt dotati impassibilitate, nihil eis quantum ad sensitivam partem læsivum occurret: et ideo non erit aliquid in quo eorum sensualitas a divina voluntate discordet. Secus autem fuit in Christo, qui simul beatus et passibilis fuit. Et similiter nec voluntas ut natura, quantum ad ea quæ ad ipsos pertinent, quia ab omni malo liberati erunt. Sed mala damnatorum vellent imperfecte modo prædicto, scilicet voluntate conditionata, non esse; in quo etiam, quamvis non conformentur quantum ad volitum divinæ voluntati consequenti, conformantur tamen divinæ voluntati antecedenti, quæ vult omnes homines salvos fieri: et quantum ad hoc est similitudo inter voluntatem hominis Christi et voluntatem beatorum.

Ad tertium dicendum, quod quamvis Christus sciret quid Deus vellet in quolibet, non tamen qualibet sua vi apprehendebat divinam voluntatem, nec rationem quare Deus id vellet secundum ordinem ad finem aliquem: et ideo non oportebat quod quælibet vis ejus conformaretur divinæ voluntati in volito.

Solutio II. — Ad secundam quæstionem dicendum, quod pugna sive contrarietas sensualitatis ad rationem, causatur in nobis ex tribus. Primo ex diversitate volitorum; secundo, quia sensualitas in suum volitum effrenate et sine regimine rationis fertur; tertio ex hoc quod sensualitas effrenata tendens in suum volitum, retardat motum rationis, et impedit vel in toto vel in parte: et hæc duo ultima in Christo non fuerunt, quia

[1] Al.: « si Christus. »
[2] Parm.: « in volitione. »
[3] Al. deest: « non. »
[4] Dist. XLVIII.

nunquam motus sensualitatis in aliquid ferebatur nisi præordinaretur a ratione: et sic quamvis voluntas rationis non vellet illud volitum in quod sensualitas tendebat, volebat tamen quod sensualitas in id tenderet, sicut dictum est de voluntate divina et humana. Similiter nec motus sensualitatis impediebat motum rationis, quia non erat violenta refusio in Christo de potentia in potentiam.

Ad primum ergo dicendum, quod contraria nata sunt fieri circa idem: unde quamvis motus sensualitatis et rationis in contraria tendant, non tamen sunt contrarii, nisi quatenus ex sensualitate redundat in rationem aliquod impedimentum, vel quantum ad actum quo regit alias potentias, et hoc est quando effrenate sensualitas in suum objectum fertur; vel quantum ad proprium actum rationis, et hoc est quando sensualitas extinguit vel retardat motum rationis: quæ duo in Christo non fuerunt, sicut in nobis sunt; et ideo nulla fuit in Christo pugna vel contrarietas sensualitatis ad rationem.

Ad secundum dicendum, quod naturale est sensualitati humanæ quod feratur in delectabile sensus secundum regimen rationis; sed quod immoderate feratur, hoc facit corruptio fomitis; et hinc est peccatum veniale in sensualitate.

Ad tertium dicendum, quod illa ratio probat diversitatem volitorum tantum.

Solutio III. — Ad tertiam quæstionem dicendum, quod secundum voluntatem rationis, Christus diversa volebat, non tamen uno modo, sed alterum absolute, alterum autem sub conditione, et imperfecte; et ideo non erat contrarietas in voluntate: quia contrarietas in habitu vel in actu est ex contraria ratione objecti: ratio autem secundum quam unum contrariorum volebat voluntas ut ratio, et alterum volebat ut natura, non habet contrarietatem: quod enim aliquid ex ordine ad finem bonitatem habeat, quod sine illo ordine in se malum esset, non habet aliquam repugnantiam, secundum quam, ut dictum est, in diversa ferantur voluntas ut ratio, et voluntas ut natura.

Unde patet responsio ad duas primas rationes, quæ concludunt diversitatem volitorum.

Et similiter ad tertiam, quæ est ad oppositum, quæ concludit de contrarietate voluntatis.

Ad quartum dicendum, quod sicut in Christo erat ratio determinata ad unum, quantum ad ultimum judicium, ita et voluntas erat determinata tantum ad unum, quantum ad ultimum consensum et absolutum: tamen in ratione erat apprehensio diversarum et contrariarum rationum circa eamdem rem diversimode consideratam: et sic etiam erat de motu voluntatis.

Ad quintum dicendum, quod Augustinus loquitur quando voluntas tendit in duo quantum ad ultimum et absolutum consensum, quod in Christo non fuit.

ARTICULUS III.

Utrum Christo fuerit conveniens orare [1].

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod orare non fuerit competens [2] Christo. Quia, sicut dicit Damascenus, lib. III *De fide*, cap. xxiv, col. 1090, t. 1, oratio est ascensus intellectus in Deum. Sed ascendere in Deum, cum sit distantis a Deo, non competit intellectui Christi, qui semper Deo conjunctus erat. Ergo Christo non competit orare.

2. Præterea, nullus petit aliquid a seipso. Sed, sicut Damascenus dicit, ubi sup., oratio est petitio decentium a Deo. Cum ergo Christus sit Deus, et non sit alius Deus præter eum, orare non pertinet ad ipsum.

3. Præterea, oratio est expressio voluntatis, quia est de eo quod quis absolute vult; alias est fictio. Sed Christus quidquid absolute volebat, hoc sciebat Deum velle. Ergo non oportebat quod de hoc ipso rogaret.

Sed contra, ejus qui non potest omnia de se est orare. Sed Christus, secundum quod homo, omnia non poterat, ut supra, xiv dist., dictum est. Ergo ejus, secundum quod homo, est orare.

Præterea, officium pontificis est preces ad Deum fundere. Sed Christus est pontifex, ut dicitur Hebr., ii. Ergo ejus est orare.

QUÆSTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod non sit ejus orare pro se, sed tantum pro aliis: offi-

[1] III p. *Summ. theol.*, q. xxi, a. 1, 2, 3 et 4.

[2] Al. : « in Christo. »

cium enim sacerdotis est eodem modo orare et hostias offerre. Sed Christus obtulit hostiam non pro se, sed pro aliis, ut dicitur Hebr., VII. Ergo nec pro se oravit.

2. Præterea, in quolibet genere moventium est devenire ad primum movens quod non movetur secundum illum motum, sicut alterantia reducuntur ad primum alterans non alteratum. Sed Christus est primus inter orantes. Ergo ipse est orans, et pro eo non oratur.

3. Præterea, nullus sapiens orat contrarium ejus quod vult. Sed in Christo nihil accidebat nisi quod ipse volebat. Ergo ipse non pro se oravit.

Sed contra, oratio fit non tantum contra infirmitatem culpæ, sed etiam contra infirmitatem pœnæ. Sed Christus circumdatus erat infirmitate pœnæ, quamvis non infirmitate culpæ. Ergo pro se orare poterat.

Præterea, per orationem aliquis sibi meretur. Sed Christus sibi meruit claritatem corporis. Ergo Christus pro se orare potuit.

QUÆSTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod oratio qua pro se oravit, fuit actus sensualitatis. Ejus enim est orare, cujus est velle. Sed non mori in Christo absolute non volebat nisi sensualitas. Ergo oratio qua mortem petebat a se excludi, erat actus sensualitatis.

2. Præterea, Magister dicit in *Littera*, quod ex affectu[1] humano quem ex Virgine contraxit calicem transire orabat. Sed affectum rationis non traxit ex Virgine : quia anima rationalis fit per creationem, et non ex traduce. Ergo hoc oravit per affectum sensualitatis.

3. Præterea, *catuli leonum* quærunt *a Deo escam sibi*, et pulli corvorum invocant eum, ut dicitur in psalm. CIII et CXLVI. Sed in eis non est nisi affectus sensualitatis. Ergo et Christus orare potuit per sensualitatem tantum.

Sed contra, ejus est orare, cujus est Deum cognoscere. Hoc autem est tantum rationis. Ergo rationis est tantum orare in Christo.

Præterea, oratio ad vitam contemplativam pertinet. Sed vita contemplativa non habet aliquam communitatem cum sensualitate. Ergo oratio Christi non fuit actus sensualitatis.

QUÆSTIUNCULA IV.

Ulterius. 1. Videtur quod non omnis Christi oratio fuit exaudita, per id quod dicitur in psalm. XXI, 3 : *Clamabo per diem, et non exaudies*, quod Glossa *ord.*, col. 873, t. 1, exponit de Christo [2].

2. Præterea, oravit ut discipuli servarentur a malo, ut patet Joan., XVII, et omnes qui credituri erant per verbum eorum in ipsum. Hoc autem non fuit impletum nec quantum ad ipsos Apostolos, nec quantum ad alios credentes ; nec de malo culpæ, nec de malo pœnæ. Ergo non omnis Christi oratio fuit exaudita.

3. Præterea, ut dicitur Lucæ, XXIII, oravit pro crucifixoribus, ut peccatum eis non imputaretur, sed ut parceretur. Sed non omnibus remissum fuit illud peccatum : quia non omnes conversi sunt ad fidem, sine qua non est peccatorum remissio. Ergo sua oratio non fuit exaudita.

4. Præterea, oravit ut calix ab eo transferretur, ut patet Matth., XXVI. Hoc autem non fuit factum. Ergo, etc.

Sed contra, Heb., V, 7 : *Exauditus est pro sua reverentia.*

Præterea, oratio sua non fuit minus efficax quam aliorum sanctorum. Sed aliis sanctis ipse dicit : *Petite et accipietis;* Joan., XVI, 24. Ergo et ipse quod petiit accepit.

Præterea, Joan., XI, 42 : *Ego autem sciebam quia semper me audis.*

SOLUTIO I. — Respondeo ad primam quæstionem dicendum, quod Christo, secundum quod Deus, non competit orare nec obedire, nec aliquid quod minorationem sonat, aut quod ad diversitatem voluntatis pertinet : sed secundum quod homo, competit sibi orare propter tria, ut dicit Damascenus, loc. cit. Primo propter veritatem humanæ naturæ insinuandam, secundum quam minor est Patre, et obediens ei, et orans ipsum. Secundo ad exemplum orandi nobis præbendum : quia omnis ejus actio nostra est instructio ; cum sit nobis datus quasi exemplum virtutis. Tertio ad ostendendum quod a Deo venerat, et sibi contrarius non erat, dum eum orando principium recognoscebat.

[1] Al. : « ex defectu. »

[2] De Christo personam Ecclesiæ gerente, ut videre est.

Ad primum ergo dicendum, quod ascendere est proprie tendere in aliquid quod supra ipsum erat. Intellectus autem Christi non tendit in aliquid quod supra ipsum esset quantum ad contemplationem, quia quidquid de Deo unquam contemplatus est, hoc contemplatus est a primo instanti conceptionis ; et secundum hoc dicit Damascenus, ut supra, quod intellectus Christi ascensione quæ est in Deum non indigebat : sed tamen potentia divina, quam orando implorabat, supra ipsum erat; et sic ascendens in Deum orabat.

Ad secundum dicendum, quod in aliis hominibus est una intellectualis voluntas cujus est orare, quæ habet etiam imperium super alias vires in ipsis existentes ; et ideo ejus non est orare, sed imperare respectu eorum quæ per ipsos fieri possunt. Sed non omnia quæ erant in Christo, erant subjecta rationi, et voluntati rationis, sed aliquid supra ipsam, scilicet Deitas : unde sicut in aliis hominibus ratio et voluntas imperant aliis viribus; ita in Christo orabant Deitatem.

Ad tertium dicendum, quod aliquid oravit Christus quod absolute fieri rationis voluntate volebat, quamvis non omnia, ut dicetur : et quamvis sciret hoc esse in Dei voluntate, nihilominus orabat quia sciebat Deum velle hoc impleri per suam orationem; sicut etiam Deus vult aliquem salvare orationibus alicujus sancti; unde non est superfluum quod ille sanctus pro eo orat.

Solutio II. — Ad secundam quæstionem dicendum, quod oratio semper est ad supplendum aliquem defectum. Christus autem non patiebatur aliquem defectum quantum ad bona spiritualia, quia beatus erat; patiebatur autem defectum, inquantum passibilis erat in anima et in corpore : unde omnis oratio Christi quæ erat pro bonis spiritualibus, non erat pro se, sed pro aliis; sicut illud : *Ut * sint unum in nobis sicut et nos unum sumus*, Joan., xvii, 21 : sed oratio quæ erat pro his quæ pertinent ad corpus, etiam erat ipsi pro seipso, sicut patet per illud psal. xl, 11 : *Resuscita me, et retribuam eis;* quæ quidem oratio, etsi sit pro se, idest ut ipse resuscitaretur; tamen est pro aliis, inquantum ad aliorum salutem tendit, quia *resurrexit propter justificationem nostram*, Rom., iv, 25, et instructionem, quia ejus exemplo ab ipso discunt Deo petere[1].

Sicut tu (P)ater in (m)e, et ego (i)n te, ut et (i)psi in no(b)is unum (s)int.

Ad primum ergo dicendum, quod oratio effunditur pro quolibet defectu amovendo; sed hostia præcipue contra peccatum offertur, ut per eam Deus placatus, aliquid concedat. Christus autem quamvis aliquem defectum pœnæ habuerit; non tamen habuit defectum culpæ; et ideo pro se oravit, non autem pro se hostiam obtulit.

Ad secundum dicendum, quod orans pro quo non oratur, est ipse Christus, secundum quod beatus, non autem secundum ea quæ ad statum viatoris pertinent.

Ad tertium dicendum, quod in Christo non erat aliquid quod voluntate rationis absolute et simpliciter non vellet tunc esse in se; erat tamen in ipso passibilitas, quam volebat, peracto redemptionis opere, per gloriam resurrectionis a se removere; et erat in eo aliquid, scilicet passio imminens, quam volebat etiam tunc non inesse voluntate sensualitatis et rationis ut natura[2].

Solutio III. — Ad tertiam quæstionem dicendum, quod actus sensualitatis dicitur dupliciter. Uno modo sensualitatis sicut principii elicientis actum : et sic oratio non potest esse actus sensualitatis in Christo, ut probant rationes secundo inductæ. Alio modo dicitur sensualitatis ut objecti, idest de eo quod sensualitas volebat : et sic erat aliqua ejus oratio sensualitatis : quia ratio orans, erat quasi advocatus sensualitatis, proponens Deo appetitum sensualitatis. Hoc autem non faciebat quasi ratio vellet hoc quod pro[3] sensualitate petebat; sed ut doceret omnem hominis voluntatem Deo subdendam esse, et in omnibus necessitatibus ad eum recurrendum; unde subdit : *Non mea voluntas, sed tua fiat;* Luc., xxii, 42.

Ad primum ergo dicendum, quod quando aliquis orat propter suam utilitatem, ratio non petit nisi hoc quod vult; et ideo tunc cujus est orare ejus est velle. Sed Christus hoc non petebat propter suam utilitatem, ut scilicet ipse effectum hujus petitionis consequeretur, sed propter utilitatem aliorum, ut dictum est; et ideo ratio non petebat hoc, secundum quod ipsa volebat, sed secundum quod sensualitas appetebat.

Ad secundum dicendum, quod ex sen-

[1] Parm. : « *justificationem nostram*, ad instructionem, quia ab ipso Deo petere debemus. »

[2] Parm. : « naturæ. »

[3] Al. deest : « pro. »

sualitate oravit, quamvis sensualitas non oraret : quia appetitus sensualitatis erat causa quare oratione proponebat.

Ad tertium dicendum, quod illud quærere et invocare non designat orationem proprie dictam, sed ordinationem quæ est in his, sicut et in omnibus aliis creaturis, ad recipiendum a Deo ea quæ ad conservationem sui pertinent.

Solutio IV. — Ad quartam quæstionem dicendum, quod omnis oratio quam Christus obtulit hac intentione, ut ipsam impetraret, fuit exaudita. Sed cum aliquis impetrare non intendat quod absolute non vult; hæc sola oratio Christi exaudita fuit quæ erat de eo quod Christus absolute voluit. Hoc autem dicitur aliquis simpliciter et absolute velle in quo ultimus ejus consensus stat. Ultimus autem consensus est secundum supremam partem appetitus in homine. Appetitus autem rationis est supra appetitum sensus, et in appetitu rationis est supremum quod in finem tendit, vel in aliquid conjunctum fini. Et ideo hoc solum Christus absolute voluit quod secundum rationem voluit in finem, et ut in ordine ad finem; et omnis talis sua oratio fuit exaudita. Quod autem secundum sensualitatem voluit, absolute non voluit; et ideo ratio non ad hoc [1] orando proposuit ut impetraret. Nec tamen fuit simulatio, quia appetitum sensualitatis exprimebat ratione jam dicta : similiter quod volebat ratio ut natura, si in eo non sicut in fine quiescebat, non simpliciter volebat, ut prius dictum est; et ideo etiam hæc non ad hoc proposuit orando ut impetraret; et propter hoc hujusmodi orationes non fuerunt exauditæ.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc dixit Christus in persona Ecclesiæ, ut dicit Glossa. Vel loquitur de oratione exprimente voluntatem sensualitatis, aut velleitatem rationis ut naturam.

Ad secundum dicendum, quod voluntas rationis ut natura, est de eo quod habet in se bonitatem, non considerato ordine ejus ad aliud; unde voluntas talis in Christo fuit de salute omnium hominum, sicut voluntas fuit in Deo; sed secundum hanc simpliciter et absolute non [2] dicitur aliquis velle. Hanc autem voluntatem Hugo de sancto Victore in l. IV *De voluntat. in Christo*, col. 841, t. 1, dicit voluntatem pietatis. Sed voluntas ut ratio, est de eo quod habet bonitatem etiam in ordine ad aliud; et secundum hanc voluntatem non volebat Christus omnes salvari, sicut nec Deus voluntate consequente; et secundum hanc dicitur aliquis simpliciter et absolute velle; et ideo oratio Christi quæ fuit secundum hanc voluntatem, fuit exaudita; non autem quæ fuit secundum primam; et ideo dicit Hieronymus, quod Christus exauditus est pro prædestinatis, non autem pro non prædestinatis.

Et similiter dicendum est ad tertium.

Ad quartum dicendum, quod in illa oratione ratio expressit motum sensualitatis, et non suum; unde illud quod orabat, non simpliciter voluit.

ARTICULUS IV.

Utrum Christus, secundum quod homo, dubitaverit [3].

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod Christus, secundum quod homo, dubitavit, per hoc quod dicit Ambrosius in *Littera*, quod ut homo dubitabat.

2. Præterea, quicumque nescit omnia, potest dubitare. Sed Christus secundum aliquam scientiam nescivit omnia, ut supra, xiv dist., dictum est. Ergo secundum illam potuit dubitare.

3. Præterea, ubicumque est timor, ibi est dubitatio. Sed in Christo fuit verus timor, ut supra dictum est, xv dist. Ergo in Christo fuit dubitatio.

4. Si dicatur, quod dubitabat secundum sensualitatem et non secundum rationem; contra. Sensualitas sequitur apprehensionem sensitivæ partis. Sed futurum periculum, de quo erat passio, non præsciebat sensus. Ergo sensualitas de ipso non dubitabat, sed ratio.

5. Si dicatur, quod sensualitas dubitabat ex apprehensione rationis vel ex scientia Deitatis : contra. Christus, non præscivit magis tunc sibi futuram passiosem quam a principio. Sed a principio sensualitas in ipso non trepidabat. Ergo nec tunc.

Sed contra, dubitare est ignorantis. Sed in Christo non fuit ignorantia, sicut supra dictum est. Ergo nec dubitatio.

Præterea, dubitatio ligat rationem ne possit procedere, sicut dicitur in III *Me*-

[1] Parm. : « non hoc. »
[2] Al. deest : « non. »

[3] III p. *Summ. theol.*, q. xv, a. 8.

taph., text. 1. Sed in Christo non fuit ratio ligata. Ergo non fuit in ipso dubitatio rationis.

Præterea, ubi est summa securitas, ibi non est aliqua dubitatio. Sed in Christo fuit summa securitas, psal. xxvi, 3 : *Si consistant adversum me castra, non timebit cor meum.* Ergo in ipso non fuit dubitatio.

Solutio.— Respondeo dicendum, quod dubitatio dupliciter dicitur. Primo enim et principaliter significat motum rationis super utraque parte contradictionis cum formidine determinandi. Iterum secundo translatum fuit hoc nomen ad significandum formidinem affectus in aggrediendo vel sustinendo aliquod terribile. Primo autem modo dicta dubitatio contingit ex defectu medii sufficientis ad veritatem inveniendam ; et ideo contingit ex defectu scientiæ ; et propter hoc in Christo non fuit. Secundo autem modo dicta contingit ex infirmitate ejus quod læsivum imminens evadendi facultatem non videt. Et quia Christus habebat infirmitatem in carne, ut supra dictum est, et læsivum mortis imminens, sensualitas trepidabat ; ideo erat talis dubitatio in Christo quantum ad sensualitatem, quamvis esset summa securitas quantum ad rationem, quæ auxilium divinum imminere videbat, quod sensualitas apprehendere non poterat.

Ad primum ergo dicendum, quod Ambrosius loquitur quantum ad sensualitatis timorem ; quem dum ostendit, videbatur hominibus dubitare etiam quantum ad rationem.

Ad secundum dicendum, quod non omnis nescientia dubitationem causat, sed quando aliquis rationem ejus quod quærit, et de quo contraria apparent, videre non potest ; et ideo in Christo non fuit talis dubitatio.

Ad tertium dicendum, quod dubitatio pro ut pro timore ponitur, in Christo fuit quantum ad sensualitatem.

Ad quartum dicendum, quod sensualitas movetur etiam ex his quæ ratio apprehendit : quia formantur formæ particulares in imaginatione, ex quibus sensualitas nata est moveri.

Ad quintum dicendum, quod quamvis mors a principio conceptionis esset prævisa, non tamen prævidebatur ut imminens ; et ideo dubitationem non faciebat, sed solum quando jam imminebat.

Alia concedimus : quia procedunt de rationis dubitatione.

EXPOSITIO TEXTUS.

« Anima per aurem audit ; » idest est principium audiendi homini per aurem.

« Sicut in viris sanctis fuit. » Videtur quod magis fuit in impiis, quia seipsos interficiunt suorum peccatorum pondere afflicti, ut dicitur in IX *Ethic.*, cap. v. — Dicendum, quod voluntas sensualitatis semper refugit mortem, similiter voluntas rationis ut natura ; sed voluntas rationis ut ratio quandoque appetit mortem ; et hoc dupliciter : vel propter amorem futuræ vitæ, et hoc est in sanctis ; vel propter remorsum læsæ conscientiæ ; et hoc fit in peccatoribus.

« Pius mentis affectus quo vellet mori. » Contra, II Corinth., v, 4 : *Nolumus expoliari, sed supervestiri.* — Dicendum, quod pius affectus[1] bonorum refugit vestitum corporis quantum ad corruptionem, sed amat quantum ad naturam. Vel dicendum, quod non vult expoliari propter se, sed ut cum Christo sit ; cum quo si esse posset non expoliatus, sed supervestitus, melius vellet.

« Sed quia modum gessit dubitantis[2]. » Contra est quod supra dixit Augustinus, xv dist., quia eadem ratione omnia quæ de Christo dicuntur, non fuerunt vera. — Dicendum, quod erat vera dubitatio quantum ad sensualitatem quæ faciebat apparere dubitationem in ratione, in qua dubitatio non erat.

« Intende, lector, his verbis pia diligentia. » Verba Hilarii sunt exponenda secundum quod ratio pro se, non pro sensualitate proponebat : sic enim non pro se, sed pro suis orabat. Secundum autem quod pro sensualitate proponebat, sic orabat pro se, ut jam dictum est.

[1] Al. : « pius effectus. »

[2] Al. : « modicum gessit dubitationis. »

DISTINCTIO XVIII.

Si Christus meruerit sibi et nobis, et quid sibi et quid nobis.

De merito etiam Christi prætermittendum non est, de quo quidam [1] dicere solent, quod non sibi sed membris tantum meruerit. Meruit quidem membris redemptionem a diabolo, a peccato, a pœna, et regni resurrectionem, ut amota ignea romphæa, liber pateret introitus; sed et sibi meruit impassibilitatis et immortalitatis gloriam secundum carnem, sicut ait Apostolus, Phil., II, 8 : *Christus factus est pro nobis obediens usque ad mortem, mortem autem crucis : propter quod et Deus illum exaltavit, et dedit illi nomen quod est super omne nomen.* Aperte dicit Apostolus, Christum propterea exaltatum per impassibilitatis gloriam, quia est humiliatus per passionis obedientiam. Humilitas ergo passionis, meritum fuit exaltationis, et exaltatio præmium humilitatis. Unde Augustinus exponens præmissum capitulum, ait *Super Joan.*, *tract.* CIV, § 3, col. 1903, t. 3 : « Ut Christus resurrectione clarificaretur, prius humiliatus est passione. Humilitas claritatis est meritum, claritas humilitatis est præmium. Sed hoc totum factum est in forma servi : in forma enim Dei semper fuit et erit claritas. » Item Ambrosius [2] idem capitulum tractans, col. 432, t. 4, ait : « Quid et quantum humilitas mereatur, hic ostenditur. » His testimoniis evidens fit quod Christus per humilitatem et obedientiam passionis meruit clarificationem corporis; nec id solum, sed impassibilitatem etiam animæ. Anima enim ipsius ante mortem erat passibilis, sicut caro mortalis; sed post mortem merito humilitatis et anima impassibilis facta est, et caro immortalis. Utrum autem anima facta sit impassibilis quando caro facta est immortalis, scilicet ipso resurrectionis momento, de auctoritate nobis certum non est; sed vel mox post carnis separationem anima impassibilitate donata est, aut in resurrectione quando caro refloruit.

Quod a conceptu meruit Christus sibi hoc quod meruit per passionem.

Nec solum meruit Christus quando Patri obediens crucem subiit, sed etiam ab ipsa conceptione, ex quo homo factus est, per caritatem et justitiam et alias virtutes, in quarum plenitudine fuit secundum hominem conditus, sibi tantum meruit, quantum post per martyrii tolerantiam. Tanta enim plenitudo spiritualium charismatum in eo fuit quod in eis proficere non potuit. Et ideo melior ipsius anima fieri non potuit quam ab initio suæ conditionis extitit, quia proficere in meritis non valuit. Unde Gregorius, *Hom.* VI *sup. Ezech.*, § 8, col. 832, t. 2, ait : « Non habuit omnino Christus juxta animæ meritum [3] quo potuisset proficere. In membris autem, quæ nos sumus, quotidie proficit. » Non ergo plus meruit sibi per crucis patibulum quam a conceptione meruit per gratiam virtutum. Non igitur profecit secundum animæ meritum quantum ad virtutem meriti; profecit tamen quantum ad numerum meritorum. Plura enim habuit merita in passione quam in conceptione; sed majoris virtutis non extiterunt in merendo plura quam ante fuerant pauciora. Meruit ergo a conceptione non modo gloriam impassibilitatis et immortalitatis corporis, sed etiam impassibilitatem animæ. Per quid? Per obedientiam et voluntatem perfectam : quam non tunc primum habuit, nec majorem cum pati cœpit et mori. Obediens enim perfecte et bonus extitit secundum hominem, ex quo fuit homo. Habuit igitur anima illa aliquid bonum in se post mortem quod non habuit ante. Num igitur melior et beatior fuit quam ante? Absit quod melior fuerit, quia non sanctior, nec gratia cumulatior : nec etiam beatior fuit in Dei contemplatione, in quo præcipue beatitudo consistit. Potest tamen dici in hoc fuisse beatior, quia ab omni miseria immunis : ex quo nequit inferri simpliciter quod beatior fuerit.

De eo quod scriptum est, Philip., II, 94 : Donavit illi nomen quod est super omne nomen.

Nec tantum gloriam impassibilitatis et immortalitatis meruit, sed etiam donari sibi nomen quod est super omne nomen, scilicet honorificentiam quod vocatur Deus. Hoc tamen nomen ante mortem habuit. Habuit enim hoc nomen Dei Filius, inquantum Deus est ab æterno per naturam : inquantum vero est homo factus, habuit ex tempore per gratiam. Verum Augustinus dicit, lib. I *Contra Maxim.*, cap. V, col. 747, t. 8, et lib. II, cap. II, col. 759, homini donatum esse illud nomen, non Deo : quia illud nomen habuit cum in forma Dei erat tantum. Sed cum dicitur : *Propter quod Deus illum exaltavit, et dedit illi nomen quod est super omne nomen*; satis apparet propter quid exaltaverit, scilicet propter obedientiam; et in qua forma exaltatus sit. In qua enim forma crucifixus est, in ea exaltatus est, et in ea donatum est ei nomen, ut cum ipsa forma servi nominetur unigenitus [4] Filius Dei. Hoc illi donatum est ut homini quod jam habebat idem ipse Deus. Hoc igitur per gratiam accepit, ut ipse ens homo, vel subsistens in forma servi, id est in anima et in carne, nominetur et sit Deus. Sed numquid hoc meruit? Supra enim dictum est, quia hoc tantum bonum homo ille non meruit. Quomodo ergo hic dicitur : Propter obedientiam donatum est ei hoc nomen? Secundum tropum illum in Scriptura creberrimum hoc accipiendum est, quo dicitur res fieri quando innotescit. Post

[1] Al. : « quidem. »
[2] Ambrosio abnuitur, ut sæpius est dictum.
[3] Nicolai : « juxta virtutem, vel meritum animæ. »
[4] Nicolai : « nominatur, intelligatur, unigenitus, etc. »

resurrectionem vero, quod ante erat, in evidenti positum est, ut scirent homines, et dæmones. Manifestationem ergo illius nominis donavit ei Deus post resurrectionem; sed illam meruit per obedientiam passionis, qui eo quod obedivit patiendo, exaltatus est resurgendo : et per hoc manifestatum est nomen. Hoc eodem tropo Dominus usus est etiam post resurrectionem, dicens, Matth., ult., 18 : *Donata est mihi omnis potestas in cælo et in terra* ; non quod tunc primo acceperit ; sed quam ante habebat, tunc manifestata est potestas. Ceterum Ambrosius dicit, Philip., II, ubi supr., nomen illud donatum esse Deo, non homini : et videtur secundum verborum superficiem oppositus Augustino ; sed intelligentia non obviat, licet diversum sapiat. Nam Ambrosius de naturali donatione id dictum intelligit, qua æternaliter Pater generando dedit Filio nomen quod est super omne nomen, scilicet esse Deum per naturam, quia genuit ab æterno Filium plenum et sibi æqualem Deum; quod tamen nomen apostolus propter passionis obedientiam Christo donatum dicit. Sed præmisso locutionis modo accipiendum est.

Si Christus sine omni merito illa habere potuit.

Si vero quæritur, utrum Christus illam immortalitatis et impassibilitatis gloriam et nominis Dei [1] manifestationem sine omni merito habere potuerit; sane dici potest, quia humanam naturam ita gloriosam suscipere potuit sicut in resurrectione extitit, nomenque suum etiam aliter hominibus manifestare potuit ; sed homo passibilis esse non potuit sicut fuit, et ad illam gloriam sine merito pervenire. Potuit quidem pervenire ad illam sine merito passionis, quia potuit, consumpta mortalitate, immortalitatis gloria vestiri; sed non sine merito justitiæ et caritatis, aliarumque virtutum. Non enim Christus homo esse potuit in quo plenitudo virtutum et gratiæ non fuit : nec virtutes ei inesse potuerunt mortalitatis cilicio induto, quin per eas mereretur. Habens igitur has virtutes secundum hominem passibilem ac mortalem, non potuit non mereri gloriam immortalitatis. Non potuit igitur factus mortalis sine merito gloriam impassibilitatis et immortalitatis ac manifestationem Dei nominis consequi ; potuit tamen hoc assequi sine merito passionis : quia per passionem nil sibi meruit quod non ante per virtutes sibi meruerit.

De causa mortis et passionis Christi.

Ad quid ergo voluit pati et mori, si ei virtutes ad merendum illa sufficiebant? Pro te, non pro se. Quomodo pro me? Ut ipsius passio et mors tibi esset forma et causa. Forma virtutis et humilitatis ; causa gloriæ et libertatis : forma Deo usque ad mortem obediendi ; causa tuæ liberationis [2] ac beatitudinis. Meruit enim nobis per mortis ac passionis tolerantiam, quod per præcedentia non meruerat, scilicet aditum paradisi, et redemptionem a peccato, a pœna, et a diabolo ; et per mortem ejus hæc nos adepti sumus, scilicet redemptionem, et filiorum gloriæ adoptionem. Ipse enim moriendo factus est hostia nostræ liberationis. Sed quomodo per mortem nos a diabolo et a peccato redemit, et aditum gloriæ aperuit? Decreverat Deus in mysterio, ut ait Ambrosius, propter primum peccatum non intromitti hominem in Paradisum, scilicet ad Dei contemplationem non admitti, nisi in homine uno tanta existeret humilitas quæ omnibus suis proficere posset, sicut in primo homine tanta fuit [3] superbia quæ omnibus suis nocuit. Non est autem inventus inter homines aliquis qui id posset implere, nisi Leo de tribu Juda, qui aperuit librum, et solvit signacula, implendo in se omnem justitiam, id est consummatissimam humilitatem, qua major esse non potest. Nam omnes alii debitores erant, et vix unicuique sua virtus sufficiebat et humilitas. Nullus ergo eorum hostiam poterat offerre sufficientem nostræ redemptioni vel reconciliationi. Sed Christus homo sufficiens et perfecta fuit hostia, qui multo est amplius humiliatus amaritudinem mortis gustando, quam ille Adam superbierit per esum ligni vetiti, noxia delectatione perfruendo. Si igitur illius superbia omnium extitit ruina, ipsum de paradiso mittens foras, aliisque occludens januam ; multo magis Christi humilitas, qua mortem gustavit, ingressum regni cælestis omnibus suis, impleto Dei decreto, aperire valuit, atque decreti delere chirographum. Ut enim ait Ambrosius, tantum fuit peccatum nostrum, ut salvari non possemus, nisi unigenitus Dei Filius pro nobis moreretur debitoribus mortis. Sed sic dignos nos fecit testamenti, et promissæ hereditatis. Quod non ita intelligendum est, quasi non alio modo salvare nos potuerit quam per mortem suam ; sed quod per aliam hostiam non potuit nobis aperiri regni aditus, et fieri salus, nisi per mortem Unigeniti : cujus tanta fuit, ut dictum est, humilitas et patientia, ut ejus merito pateret credentibus in eum aditus regni. Magna ergo in morte Unigeniti præstita sunt nobis ut liceat nobis redire in patriam ; sicut olim in morte summi Pontificis his qui ad civitatem refugii confugerant, secure ad propria remeare licebat. Ecce aliquatenus ostensum est, qualiter per Christi mortem aditus regni sit nobis paratus.

DIVISIO TEXTUS.

Postquam determinavit Magister de voluntate Christi, quæ est principium merendi, hic determinat de merito ipsius. Dividitur autem hæc pars in duas : primo determinat de merito ipsius Christi secundum quod ordinatur ad consecutionem boni ; secundo secundum quod or-

[1] Forte : « sui, » ut habet Nicolai.
[2] Al. : « forma vero Deo usque ad mortem obedientiæ, et causa tuæ liberationis. »
[3] Al. deest « fuit. »

dinatur ad remotionem mali, dist. XIX, ibi : « Nunc igitur quæramus, quomodo per mortem ipsius a diabolo et a peccato et a pœna redempti sumus. » Prima adhuc dividitur in duas : primo determinat de merito Christi, secundum quod sibi aliquid meruit; secundo de merito ipsius prout nobis meruit, ibi : « Ad quid ergo pati voluit ? » Prima in duas : primo ostendit quid sibi meruit; secundo inquirit, utrum hoc sine merito habere potuisset, ibi : « Si vero quæritur, utrum Christus, etc. » Prima in duas : primo ostendit quid sibi meruit in seipso; secundo quid meruit in aliis, ibi : « Nec tantum gloriam impassibilitatis et immortalitatis meruit, sed etiam meruit donari sibi nomen quod est super omne nomen. » Prima in duas : primo ostendit quomodo Christus sibi meruit glorificationem corporis, et impassibilitatem animæ et corporis in instanti suæ conceptionis; secundo ostendit quomodo hoc meruit per passionem, ibi : « Nec solum hoc meruit Christus. » Circa primum duo facit : primo determinat veritatem; secundo movet quamdam dubitationem, ibi : « Utrum autem anima sit facta impassibilis, quando caro facta est immortalis.... de auctoritate certum nobis non est. »

« Ad quid igitur voluit pati et mori. » Hic ostendit quid nobis meruit per passionem; circa quod duo facit : primo enumerat utilitates quæ nobis ex passione Christi proveniunt; secundo prosequitur unam, quæ pertinet ad consecutionem boni, ibi : « Decreverat Deus in mysterio. »

QUÆSTIO I.

Hic quæruntur sex : 1° utrum in Christo sit aliqua operatio præter divinam; 2° utrum per illam potuit mereri; 3° utrum ab instanti conceptionis meruit; 4° quid sibi meruit; 5° utrum per passionem mereri potuit; 6° utrum nobis meruit apertionem januæ.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum in Christo sit aliqua operatio præter divinam[1].

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod in Christo sit tantum una actio. Dionysius enim, *Ep.* IV *ad Caium*, col. 1071, t. 1, actionem Christi nominat theandricam, id est deivirilem. Hoc autem non diversas actiones, sed unam significat. Ergo in Christo est tantum una actio Divinitatis et humanitatis.

2. Præterea, actiones, ut dicit Philosophus in prologo *Metaph.*, suppositorum singularium sunt. Sed in Christo est tantum unum suppositum. Ergo tantum una actio.

3. Præterea, cujus est esse, ejus est agere. Sed in Christo propter unitatem hypostasis est tantum unum esse. Ergo tantum una actio.

4. Præterea, instrumenti et principalis agentis est tantum una actio. Sed, sicut dicit Damascenus, lib. III *De fide*, cap. XIX[2], col. 1079, t. 1, caro est instrumentum Divinitatis. Ergo est una actio Christi secundum Divinitatem et humanitatem.

5. Præterea, ubi est idem activum, est eadem actio : quia actiones diversificantur penes terminos. Sed in Christo est idem opus operatum Divinitatis et humanitatis : sicut mundatio leprosi, quem Divinitatis tactu corporali mundavit, ut dicitur Matth., VIII. Ergo in ipso est tantum una actio.

Sed contra, sicut se habet unitas actionis ad unitatem naturæ, ita pluralitas ad pluralitatem. Sed in divinis personis propter unitatem naturæ est una actio. Ergo et in persona Christi propter diversitatem naturarum est diversa actio.

Præterea, magis distant divina natura et humana in Christo, quam diversæ potentiæ animæ in Christo. Sed diversarum potentiarum in Christo sunt diversæ actiones. Ergo multo fortius duarum naturarum sunt diversæ actiones.

Præterea, actio divinæ naturæ est ipsa divina essentia, et est æterna. Actio autem humanæ naturæ in ipso est accidens, et aliquid tempore mensuratum. Ergo sunt duæ actiones in Christo.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod quidam negaverunt in Christo duas esse actiones; et ad hoc ponendum diversis rationibus moti sunt.

Quidam enim Eutychiani dicebant in Christo unam tantum naturam esse, compositam ex divina et humana; et ideo sequebatur quod etiam Christus haberet unam tantum actionem compositam. Sed ex hoc sequitur quod sua actio non fuerit neque divina neque humana, neque no-

[1] III p. *Summ. theol.*, q. XIX, a. 1.

[2] Parm. : « cap XVI. »

bis neque Patri conformis; et ita frustratur opus redemptionis, ad quod exigitur divina actio, et humana. Unde hoc est hæreticum, sicut et primum, ut dicitur, dist. v [1].

Alii vero negaverunt duas actiones in Christo, dicentes in comparatione ad divinam, humanam operationem non esse dicendam actionem, sed potius passionem: quod refellit Damascenus, ubi sup. Quia si propterea humana operatio Christi non est dicenda actio, quia divina est actio, eadem ratione quia natura divina est bona, natura humana non esset bona: non enim oportet, si divina excedit humanam in bonitate, quod propter hoc humana sit mala aut non bona.

Alii vero viderunt quod actio dependet a natura, quæ est principium actionis, et a persona quæ agit; ideo voluerunt in Christo non esse dicendum unam actionem, ne unitatem naturæ ponere videantur; similiter nec esse plures, ne videantur ponere personarum pluralitatem. Sed ex hoc sequitur, ut dicit Damascenus, quod Christus non sit neque unius neque duarum naturarum, quod est absurdum.

Et dicendum propter hoc, quod simpliciter in Christo oportet concedere duas actiones: quia ad diversitatem causarum sequitur diversitas in effectibus. Causa autem actionis est species, ut dicitur in III *Physic.*, text. 17: quia unumquodque agit ratione alicujus formæ quam habet; et ideo ubi sunt diversæ formæ, sunt etiam diversæ actiones; sicut ignis desiccat et calefacit per caliditatem et siccitatem; et homo audit et videt per visum et auditum. Et similiter Christus ratione diversarum naturarum habet diversas actiones.

Ad primum ergo dicendum, quod actionem Christi dicit Dionysius deivirilem, non quia sit simpliciter una actio Deitatis et humanitatis in Christo; sed quia actiones duarum naturarum quantum [2] ad tria uniuntur. Primo quantum ad ipsum suppositum agens actionem divinam et humanam, quod est unum. Secundo quantum ad unum effectum, qui dicitur opus operatum, vel apotelesma secundum Damascenum, loc. cit., sicut mundatio leprosi. Tertio quantum ad hoc quod humana actio ipsius Christi participabat aliquid de perfectione divinæ naturæ, sicut intellectus ejus aliis eminentius intelligebat ex virtute divini intellectus sibi in persona conjuncti; quamvis divina actio in nullo infirmaretur ex consortio humanæ.

Ad secundum dicendum, quod quamvis agere sit suppositi, tamen forma sive natura est principium vel causa agendi in supposito, sicut et aliarum proprietatum in supposito existentium; unde sicut idem suppositum est subjectum diversarum proprietatum propter diversa ejus principia causantia illas proprietates; ita idem suppositum habet diversas actiones propter diversas formas sive naturas.

Ad tertium dicendum, quod unitas rei consequitur esse suum: unde eodem modo prædicatur de re ens, et unum, quod convertitur cum ente. Non autem ex actione sua habet res unitatem: et ideo non potest esse quod sit suppositum unum, et esse ejus non sit unum; potest autem esse quod sit suppositum unum, et actio ejus non sit una.

Ad quartum dicendum, quod non potest esse eadem actio numero per essentiam, principalis agentis et instrumenti, quia idem accidens non est in diversis subjectis; sed dicitur una secundum quid, inquantum scilicet instrumentum non agit nisi motum a principali agente, et agit in virtute principalis agentis: et hoc modo in ipsa actione humanitatis Christi est aliqua virtus, inquantum ipsa humanitas est instrumentum Deitatis.

Ad quintum dicendum, quod actionis unitas non solum dependet ex termino, sed etiam ex multis aliis causis; et ideo non oportet, si sit idem activum, quod sit eadem actio. Contingit autem quod idem activum ex diversis actionibus causatur quadrupliciter. Uno modo quando unus agens non est sufficiens ad complendum effectum, sed multi simul; sicut multi simul trahunt navem, quam nullus per se trahere posset; et tunc omnes illi sunt quasi unus agens non simpliciter, sed unitate aggregationis; et similiter actio eorum non est una simpliciter, sed quasi una congregata ex multis. Alio modo quando unus agens potest perficere effectum, sed non simul una operatione, sed multis operationibus successivis: sicut est in generatione habituum acquisitorum; et tunc ultima complens effectum agit in virtute omnium præcedentium disponentium ad illum effectum. Et his duobus modis non fuerunt in Christo

[1] q. I, a. 1.

[2] Al. deest « quantum. »

plures actiones ad unum effectum. Tertio modo quando effectus non est unus simpliciter, sed unus subjecto, sicut vulnus adustum, et ideo actiones causantes sunt diversæ simpliciter, conveniunt tamen in supposito, scilicet incisio et adustio; et a diversis formis per essentiam causantur, scilicet ab acumine ferri, et a caliditate. Quarto modo, quando duæ actiones sunt diversorum agentium ordinatorum, quorum unum movet aliud, et unum est instrumentum alterius. Et hi duo ultimi modi sunt in Christo, secundum quod diversæ ejus actiones ad idem opus operatum terminabantur.

ARTICULUS II.

Utrum Christus potuerit mereri [1].

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Christus non meruerit. Christus enim semper fuit comprehensor. Sed comprehensoris qui est in termino, non est mereri: quia meritum est via ad terminum. Ergo Christus non meruit.

2. Præterea, non potest esse idem meritum et præmium, sicut nec causa et causatum. Sed actus caritatis perfectæ est præmium, quia est ipsa fruitio. Ergo cum in Christo fuerit caritas consummata, per ipsam mereri non potuit; et ita nullo modo merebatur, cum omnis meriti principium sit caritas.

3. Præterea, anima Christi a principio suæ conceptionis fuit beata, sicut modo est. Sed modo non meretur. Ergo nec unquam mereri potuit.

4. Præterea, quicumque meretur, merendo proficit quantum ad illud quod est merendi principium : quia caritas per meritum augetur. Sed Christi caritas augeri non potuit, nec ipse in spiritualibus bonis proficere. Ergo ipse non merebatur.

5. Præterea, naturalibus non meremur, propter hoc quod sunt determinata ad unum. Sed liberum arbitrium in Christo erat determinatum ad bonum. Ergo ipse per liberum arbitrium mereri non potuit; et ita nullo modo, cum omne meritum sit ex libero arbitrio.

6. Præterea, nullus meretur id quod suum est : et propter hoc apud homines filii non merentur a patribus, sed servi, quia ea quæ patris sunt, hereditario jure competunt filio. Sed omnia quæ Patris sunt, Christi sunt, ut dicitur Matth., XII, et Joan., XVI. Ergo ipse apud Patrem non merebatur.

7. Præterea, nullus meretur a seipso. Sed quicumque meretur, meretur aliquid a Filio Dei. Cum ergo Christus sit Filius Dei, ipse nullo modo mereri poterat.

Sed contra, *Super* illud *psal.* XV : *Conserva me, Domine, quoniam speravi in te*, Glossa : Ecce meritum quo servari debet: et loquitur de Christo. Ergo Christus aliquid meruit.

Præterea, omnis viator habens caritatem meretur. Sed Christus fuit hujusmodi. Ergo.

Præterea, ubicumque est difficultas in operatione virtutum, ibi est meritum. Sed Christus habuit difficultatem in operibus virtuosis, non quidem ex parte animæ, sed ex parte corporis, quod affligebatur. Ergo ipse merebatur.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod in justitia duæ personæ requiruntur, scilicet faciens justitiam, et patiens justitiam. Facientis autem justitiam, reddere unicuique quod suum est, actio est propria; patientis autem justitiam actio propria est facere sibi debitum quod est ei per justitiam reddendum : et hoc proprie mereri est; unde et id quod secundum justitiam redditur, merces dicitur. Sed quia justitia reddit unicuique quod ei debetur et in bonis et in malis; bona autem simpliciter sunt ea quæ ad vitam æternam pertinent, et mala simpliciter ea quæ ad miseriam æternam pertinent; inde est quod secundum theologos meritum proprie dicitur respectu horum; quamvis magis proprie respectu bonorum dicatur meritum, demeritum vero respectu malorum. Ad hoc igitur quod aliquis mereatur, tria necessaria sunt: scilicet agens qui meretur, actio per quam meretur, et merces quam meretur. Et ideo ad meritum tria requiruntur. Primum est secundum comparationem merentis ad mercedem, ut scilicet ille qui meretur, sit in statu acquirendi mercedem : et propter hoc illi qui sunt omnino in termino, nihil merentur, quia nihil acquirere possunt. Secundum est ex comparatione agentis ad actionem, ut scilicet sit dominus suæ actionis : alias per actionem suam non dignificatur ad aliquid habendum, nec laudatur; et ideo ea quæ agunt per necessitatem naturæ, vel etiam per violentiam, non merentur. Tertium

[1] III p. *Summ. theol.*, q. XIX, a. 3.

est secundum comparationem actionis ad mercedem, ut scilicet æquiparetur mercedi : non quidem secundum æqualitatem quantitatis, quia hoc requiritur in justitia commutativa, quæ consistit in emptionibus et venditionibus ; sed secundum æqualitatem proportionis, quæ requiritur in justitia distributiva, secundum quam Deus æterna præmia partitur. Actio autem proportionata ad vitam æternam est actio ex caritate facta : et ideo per eam ex condigno meretur quis ea quæ ad vitam æternam pertinent : opera autem bona quæ non sunt ex caritate facta, deficiunt ab ista proportione ; et ideo per ea ex condigno non meretur quis vitam æternam, sed improprie dicitur aliquis mereri, secundum quod habent aliquam similitudinem cum operatione informata a caritate. Et si quidem sit similitudo illa in substantia actus et in intentione, ut cum aliquis existens in mortali peccato dat eleemosynam propter Deum ; dicitur meritum congrui : si vero sit similitudo in substantia actus, et non in intentione ; sic dicitur meritum interpretatum, sicut cum quis dat pauperi eleemosynam propter inanem gloriam. Et hæc tria in Christo reperiuntur : ipse enim quamvis quantum ad aliquid in termino perfectionis fuerit, scilicet quantum ad operationes animæ, quibus erat beatus et comprehensor ; tamen quantum ad aliquid defectum patiebatur eorum quæ ad gloriam pertinent, inquantum scilicet erat passibilis anima et corpore, et inquantum erat corpore mortalis ; et ideo secundum hoc erat viator in statu acquirendi. Similiter et omnis actus ejus informatus erat caritate : et iterum actus sui dominus erat per libertatem voluntatis ; et ideo omni actu suo meruit.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis esset comprehensor quantum ad aliquid, erat etiam viator quantum ad aliquid ; et sic mereri potuit.

Ad secundum dicendum, quod idem non potest esse meritum et præmium respectu ejusdem et secundum idem ; unde ipse motus caritatis hominis Christi, in quo consistit præmium ejus quantum ad beatitudinem animæ, potest esse meritum respectu beatitudinis corporis : quod in aliis beatis non contingit, quia non sunt in statu acquirendi secundum aliquid sui : et ideo nec sibi nec aliis merentur : quia quod impetrant modo nobis, contingit ex hoc quod prius dum viverent, meruerunt ut hoc impetrarent.

Ad tertium dicendum, quod Christus est modo tantum comprehensor ; tunc autem erat et viator et comprehensor : et ideo tunc mereri potuit, nunc autem non.

Ad quartum dicendum, quod ille qui meretur, non oportet quod proficiat quantum ad rationem merendi : hoc enim accidit sibi ex hoc quod radix merendi, scilicet caritas, non est in ipsius merito : sed oportet quod omnis qui meretur, proficiat quantum ad mercedem quam meretur, ut scilicet eam sibi debitam faciat vel simpliciter, vel quantum ad aliquem modum quo sibi prius debita non erat.

Ad quintum dicendum, quod liberum arbitrium Christi non erat determinatum ad unum secundum numerum, sed ad unum secundum genus, scilicet ad bonum, quia in malum non potest ; sed tamen hoc potest facere et non facere ; et hoc non excludit libertatem arbitrii, quia posse peccare non est libertas arbitrii nec pars libertatis, ut dicit Anselmus in *Dialog. de lib. arbit.*, cap. I, col. 489, t. 1. Et hæc quidem determinatio ex perfectione liberi arbitrii contingit secundum quod per habitum gratiæ et gloriæ terminatur in eo ad quod est naturaliter ordinatum, scilicet in bono : quia liberum arbitrium, quamvis in nobis se habeat ad bonum et ad malum, non tamen est propter malum, sed propter bonum. Vel dicendum, quod si etiam esset determinatum ad unum numero, sicut ad diligendum Deum, quod non facere non potest, tamen ex hoc non amittit libertatem, aut rationem laudis sive meriti : quia in illud non coacte, sed sponte tendit ; et ita est actus sui dominus.

Ad sextum dicendum, quod Christus non meretur secundum Divinitatem, secundum quam habet quod omnia sunt sua ; sed meretur secundum humanitatem, ex qua non habet quod omnia sunt sua.

Et per hoc patet solutio ad septimum : quia a Filio Dei meremur ratione Divinitatis suæ, ex qua parte ipse non merebatur.

ARTICULUS III.

Utrum Christus ab instanti suæ conceptionis potuerit mereri [1].

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Christus non potuerit mereri in instanti suæ conceptionis. Nullus enim meretur nisi agendo. Sed prius est esse rei quam ejus agere. Ergo in primo instanti conceptionis quando Christus primo habuit esse secundum humanam naturam, non potuit mereri.

2. Præterea, opus meritorium cum deliberatione est, cum sit ex electione liberi arbitrii, quæ sequitur consilium. Sed deliberatio, cum sit quidam motus, requirit tempus. Ergo in primo instanti conceptionis mereri non potuit.

3. Præterea, quidquid Christus habuit in primo instanti suæ conceptionis, habuit ab alio, non a se. Sed meriti sui ipse causa fuit. Igitur in primo instanti conceptionis non meruit.

4. Præterea, sicut meritum est per liberum arbitrium, ita et peccatum. Sed diabolus non potuit peccare in primo instanti suæ creationis. Ergo nec anima Christi in primo instanti creationis suæ potuit mereri. Sed primum instans conceptionis fuit primum instans creationis animæ. Ergo in illo instanti mereri non potuit.

5. Præterea, Christus quantum ad corpus, in pueritia erat similis aliis pueris. Sed alii pueri propter imbecillitatem organorum corporalium non habent perfectam imaginationem, nec usum liberi arbitrii. Per consequens ergo nec Christus: et ita tunc, ut videtur, mereri non potuit.

Sed contra, Christus in primo instanti suæ conceptionis fuit vir. Hierem., xxxi, 22: *Novum * faciet Dominus super terram: femina circumdabit virum.* Sed perfecti viri est mereri. Ergo Christus in primo instanti suæ conceptionis potuit mereri.

...avit ...inus ...um.

Præterea, perfectior est anima perfecta prima et secunda perfectione, quam perfecta solum perfectione prima. Sed Christo non accrevit aliqua spiritualis perfectio. Ergo cum operatio sit perfectio secunda, et habitus perfectio prima; quandocumque habuit habitum virtutis, habuit actum ejus. Sed actu virtutis merebatur. Ergo Christus in instanti conceptionis merebatur.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod Christo debemus attribuere secundum animam, omnem perfectionem spiritualem quæ sibi potest attribui; unde, cum possibile sit ipsum in primo instanti suæ conceptionis actum meritorium perfecisse, dicendum est, Christum primo instanti suæ conceptionis meruisse. Quod enim aliqua res in primo instanti in quo est non possit suam actionem habere, non potest contingere nisi tribus modis. Primo ex hoc quod deest sibi aliqua perfectio quæ requiritur ad agendum; sicut catulus in primo instanti suæ nativitatis non potest videre, quia non habet organum videndi completum. Alio modo propter aliquod impediens extrinsecum; sicut aqua generata in aliquo loco concluso impeditur ut non possit proprio motu moveri. Tertio ex natura operationis quæ successionem habet; et tunc in primo instanti quo res est, incipit illam actionem, non tamen illa actio est in illo instanti, sed in tempore; sicut patet quod primum instans in quo ignis est ignis, quod est ultimum instans suæ generationis, est primum instans motus sui sursum; sed tamen motus ejus non est in illo instanti, quia motus successivorum est. Constat autem quod in Christo non deficiebat aliqua perfectio ex parte ipsius agentis, quæ est necessaria ad meritorium actum; et iterum nihil erat quod impedire posset; ipse etiam motus caritatis, quo movebatur, indivisibilis erat, non successivus; et ideo in ipso instanti conceptionis mereri potuit. Quidam autem dicunt, quod in ipso instanti conceptionis non meruit quantum ad usum virtutum; sed solum habuit meritum in radice, scilicet in habitu caritatis et aliarum virtutum ex quibus dignus fuit gloria; sed quantum ad usum virtutum non meruit in ipso instanti, sed post ipsum instans. Et ad hoc moventur rationibus inductis in objiciendo. Sed prima opinio magis mihi placet, et secundum eam respondendum est ad argumenta in contrarium facta.

Ad primum ergo dicendum, quod esse est prius quam agere natura, non tempore de necessitate.

Ad secundum dicendum, quod deliberatio et consilium, ut dicit Philosophus, III *Ethic.*, cap. vi, non sunt de his quæ sunt ad finem, quando non est certum quæ expediant ad finem intentum. In ipsa autem

[1] III p. *Summ. theol.*, q. xxxiv, a. 3

intentione finis aliquis meretur; unde non exigitur deliberatio ad meritum, etiam in aliis hominibus, quantum ad appetitum finis. Et præterea in Christo non exigebatur deliberatio etiam quantum ad ea quæ sunt ad finem, quia de his certus erat.

Ad tertium dicendum, quod illud quod Christus habuit in primo instanti suæ conceptionis, scilicet meritum, et ab alio habuit, inquantum scilicet exigitur gratia, et a seipso habuit, inquantum meritum procedit ex libero arbitrio. Non enim semper necessarium est ut causa causatum præcedat tempore, sed quandoque sufficit quod præcedat natura.

Ad quartum dicendum, quod motus voluntatis in finem bonum, est sibi naturalis; unde in primo instanti creationis suæ potest habere motum in bonum finem, quia ad finem naturaliter desideratum appetendum non indigemus deliberatione; et in hoc potest esse meritum. Sed peccatum contingit ex hoc quod voluntas movetur in aliquid quod non competit fini naturaliter desiderato; unde oportet quod contingat ex falsa collatione illius ad finem: et ideo requiritur ad peccatum collatio ejus quod habet apparentem bonitatem ad id quod est per se bonum naturaliter desideratum. Unde in primo instanti creationis non potest mens peccare.

Ad quintum dicendum, quod Christus non habebat a sensibus acceptam scientiam, sed infusam; et ita habitus scientiæ perfectæ poterat esse etiam cum infirmitate organorum; et iterum dictum est, quod infirmitas corporis in ipso non refundebatur in mentem, sicut nec mentis gloria corporis infirmitatem tollebat: et ideo imperfectio organorum corporalium, usum rationis non tollebat in ipso.

ARTICULUS IV.

Utrum Christus meruit sibi immortalitatem [1].

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod Christus non meruerit sibi immortalitatem corporis. Mereri enim est extranei, cui non debetur merces nisi per meritum: sicut et adoptari est extranei, cui non debetur hereditas nisi per adoptionem. Sed Christus ad bona Patris, quæ sunt sua, non dicitur adoptari quasi extraneus. Ergo eadem ratione nec immortalitatem, vel aliquid hujusmodi, meruit.

2. Præterea, præmium est dignius merito. Sed bonus motus animæ Christi quo merebatur, est dignior quolibet corporali. Ergo non merebatur immortalitatem [2].

3. Præterea, Christus non erat debitor mortis: quia non habebat peccatum, quod mortis debitores facit. Ergo cum nullus mereatur illud malum evitare cujus non est debitor, videtur quod ipse immortalitatem non meruit.

Sed contra est quod in *Littera* dicitur, claritas corporis est præmium humiliationis. Sed immortalitas corporis ad claritatem corporis pertinet. Ergo etiam immortalitatem meruit.

Præterea, bona gloriæ nulla creatura habet sine merito. Sed immortalitas pertinet ad gloriam. Ergo ipsam Christus meruit.

QUÆSTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod impassibilitatem animæ Christus non meruit. Id enim quod nobis est naturale, non meremur. Sed anima secundum suam naturam est impassibilis. Ergo impassibilitatem non meruit.

2. Præterea, omne quod inest alicui per accidens, ex hoc ipso quod accidens removetur, ei non inest. Sed anima patitur, sicut et movetur, per accidens, scilicet per corpus. Ergo ex hoc ipso quod separatur a corpore, fit impassibilis. Sed Christus non meruit animam a corpore separari: quia meritum mortis peccatum est, ut dicitur Rom., VI. Ergo non meruit impassibilitatem animæ.

3. Præterea, impassibilitas animæ pertinet ad beatitudinem animæ, sicut impassibilitas corporis ad beatitudinem corporis. Sed anima Christi a principio fuit beata. Ergo impassibilitatem animæ non meruit.

Sed contra, anima Christi post resurrectionem fuit impassibilis. Sed ante fuit passibilis. Ergo sicut gloriam resurrectionis, ita et animæ impassibilitatem meruit.

Præterea, animæ damnatorum sunt passibiles quia impassibilitatem non meruerunt. Ergo cum anima Christi non fuerit passibilis post resurrectionem, videtur quod impassibilitatem meruerit.

[1] III p. *Summ. theol.*, q. XIX. a. 3.

[2] Parm. addit : « corporis. »

QUÆSTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod non meruerit exaltationem. Quia ex hoc ipso quod humana natura assumpta fuit, exaltata est, et nomen Divinitatis sibi debetur. Sed assumptionem non meruit, ut supra, IV dist., dictum est. Ergo nec exaltationem.

2. Præterea, nomen quod est super omne nomen, est nomen in quo flectitur omne genu. Sed hoc est nomen « Jesu, » ut dicitur Philip., II. Cum ergo hoc nomen non meruerit, sed ante conceptionem sibi impositum fuerit; videtur quod non meruerit nomen quod est super omne nomen.

3. Si dicatur, quod meruit quantum ad manifestationem; contra. Hoc etiam ante manifestum erat; unde dæmones ante eum confessi fuerunt, et pueri et prophetæ prædixerunt. Ergo hoc ipse non meruit.

4. Præterea, meritum ordinatur ad præmium. Sed facere aliquid propter æstimationem hominum pertinet ad vanam gloriam, quæ in ipso non fuit. Ergo exaltationem quantum ad manifestationem hominum non meruit.

Sed contra, Luc., XIV, 2 : *Qui se humiliat, exaltabitur*. Sed Christus se humiliavit. Ergo exaltari meruit.

Præterea, ipse fecit se dignum tali exaltatione quæ est in manifestatione ad homines per ea quæ gessit. Ergo meruit ipse hanc exaltationem.

QUÆSTIUNCULA IV.

Ulterius. 1. Videtur quod etiam præmium substantiale animæ, scilicet fruitionem divinam, ipse meruit. Majoris enim meriti majus est præmiun. Sed meritum Christi fuit majus omnium sanctorum meritis. Ergo et major fuit merces quam meruit. Nihil autem majus cadit sub merito quam fruitio Dei, quam sancti merentur. Ergo ipse etiam meruit ipsam.

2. Præterea, gloriosius est aliquid per seipsum habere quam ab alio habere omnia. Sed quod quis meretur, quodammodo habet per seipsum. Cum igitur Christus fruitionem divinam gloriosissime habuerit, videtur quod eam meruerit.

3. Præterea, secundum illos qui ponunt angelos in solis naturalibus creatos, simul in eis fuit meritum et præmium. Sed nihil prohibet Christum meruisse fruitionem divinam, nisi quia ab initio suæ conceptionis eam habuit. Ergo videtur quod in ipso instanti suæ conceptionis mereri potuerit ut simul in eo esset meritum et præmium.

Sed contra, nullus meretur secundum quod est comprehensor. Sed Christus quantum ad fruitionem erat comprehensor. Ergo nunquam fruitionem meruit.

Præterea, ex hoc ipso quod intellectus ejus erat Deo conjunctus in persona, sibi debebatur fruitio. Sed unionem non meruit. Ergo nec fruitionem.

Solutio I. — Respondeo dicendum ad primam quæstionem, quod, sicut prædictum est, meritum secundum se, est operatio ejus qui justitiam patitur, secundum quam facit suum id quod sibi reddendum est. Non autem datur aliquid alicui qui habet illud eo modo quo habet, nec aliquis facit suum quod suum est eo modo quo suum est; unde ad meritum, secundum quod theologi de ipso loquuntur, in ordine ad ea quæ sunt bona simpliciter, quatuor requiruntur quantum ad id quod aliquis mereri dicitur. Primum est, quod illud sit de pertinentibus ad beatitudinem. Secundum est, quod illud sit non habitum quod per meritum acquiritur reddendum justitia mediante. Tertium est, quod illud sit non debitum quod merendo quis sibi debitum facit. Quartum, quod id quod quis mereri dicitur, sequatur ad minus ordine naturæ ad ipsum meritum : et ideo gratia quæ est merendi principium, et alia naturalia quæ exiguntur ad meritum, sub merito non cadunt. Hæc autem quatuor in Christi immortalitate inveniuntur. Quia est de his quæ pertinent ad beatitudinem corporis. Item non fuit ab eo semper habitum, quia a principio mortale corpus assumpsit. Item non fuit sibi debitum ratione naturæ, quamvis esset sibi debitum ratione personæ. Item immortalitas non exigitur ad merendum. Et propter hoc immortalitatem meruit.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis immortalitas, et omnia alia bona quæ sunt in potestate Patris, essent in potestate Filii quantum ad divinam personam, non tamen ratione humanæ naturæ : unde nos merendo facimus nobis debitum de eo quod non erat debitum neque naturæ neque personæ ; Christus autem fecit merendo debitum naturæ de non debito naturæ, quamvis esset debitum personæ. Nec est simile de adoptione ; quia adoptio respicit personam, sicut et filiatio ;

meritum autem in operatione consistit, quæ variatur secundum varietatem naturæ, ut prius dictum est.

Ad secundum dicendum, quod quamvis actus mentis, quo Christus merebatur, sit simpliciter melius quam immortalitas corporis; tamen illa est melior quantum ad statum, inquantum scilicet pertinet ad statum beatitudinis; actus vero mentis, secundum quod in eo consistit meritum, pertinet ad statum viatoris. Vel dicendum, quod hoc habet veritatem in præmio substantiali animæ, et non in aliis.

Ad tertium dicendum, quod Christus quamvis non haberet necessitatem moriendi ex peccato, habebat tamen ex principiis naturalibus, ut supra [1] dictum est; et ideo humanæ naturæ in Christo immortalitas non erat debita. Vel dicendum, quod privatio culpæ quamvis auferat meritum mortis, non tamen dat immortalitatem qua impossibile est mori, qualis est immortalitas quam meruit Christus; sicut patet in Adam quantum ad primum statum, in quo non erat prædicta immortalitas.

Solutio II. — Ad secundam quæstionem dicendum, quod anima dupliciter dicitur passibilis. Uno modo secundum justitiam divinam, sicut patitur in inferno ab igne corporali; et hic est communis animæ et omni spiritui creato in suis tantum naturalibus considerato. Alio modo dicitur anima passibilis secundum naturam; et hoc vel per accidens ex passione corporis, ut supra [2] dictum est, quod læsio corporis ad animam pertingit quodammodo, inquantum est forma ejus; vel per operationem propriam; sive illa sit communis animæ et corpori, sicut in delectationibus et tristitiis, quæ sunt secundum partem sensitivam; sive sit propria ipsi animæ, sicut in delectationibus et tristitiis intellectivæ partis. Quia autem anima secundum suam naturam est forma corporis, formæ autem est ut sit materiæ proportionata; ideo in ipsa natura animæ etiam sine corpore existentis, est ut sit nata pati ad passionem corporis, quamvis non patiatur sine corpore quantum ad illas passiones quæ naturaliter ei inesse possunt vel ex corpore vel cum corpore. Hæc autem aptitudo non tollitur per id per quod natura per gratiam reformatur: quamvis enim homo reformetur quantum ad actus personales per gratiam, non tamen reformatur quantum ad naturam nisi per gloriam quæ omnes defectus naturæ tollit: cujus signum est quod reformati per gratiam, in actu naturali defectum patiuntur, quia in originali peccato generant. Unde oportet quod istam aptitudinem naturalem ab anima habitus gloriæ tollat, per quem anima perficitur non solum in potentiis quantum ad actus personales, sed inquantum est natura quædam: unde ex ipsa glorificata in corpus gloria transfunditur. Per habitum etiam gloriæ excluditur et tristitia intellectivæ partis, et iterum possibilitas peccandi, per quam est possibilitas ad passionem ex justitia divina. Unde constat quod impassibilitas animæ ad gloriam pertinet; et quod Christus gloriam animæ, inquantum est natura corporis, non habuit a principio suæ conceptionis, quia corpus passibile fuit: quamvis haberet animam gloriosam quantum ad operationes quibus Deo fruebatur. Ideo sicut meruit immortalitatem corporis, ita etiam meruit impassibilitatem animæ.

Ad primum ergo dicendum, quod anima secundum suam naturam est impassibilis, ut pati non possit quantum ad passiones proprie dictas de quibus loquimur, sine corpore; est tamen secundum naturam suam passibilis, id est potens pati has passiones in corpore, et per corpus. Unde hæc determinatio «per naturam» potest determinare passibilitatem vel quantum ad potentiam, et sic falsa est propositio; vel quantum ad actum; et sic vera est, quia passibile est potens pati.

Ad secundum dicendum, quod quamvis per accidens inesset animæ passio, non tamen per accidens aptitudo ad patiendum simul cum corpore: et ideo quamvis ea separata a corpore, tollatur passio secundum actum, non tamen tollitur aptitudo patiendi. Unde si iterum corpori uniretur, non faceret conjunctum sibi corpus impassibile, sed in eo per accidens pateretur, sicut et prius, nisi quando glorificata est: tunc enim si corpori unitur, corpus impassibile facit.

Ad tertium dicendum, quod impassibilitas animæ pertinet ad beatitudinem animæ, inquantum natura et forma corporis: et talem beatitudinem anima Christi non habuit a principio suæ conceptionis, sed beatitudinem quæ consistit in actu fruitionis.

[1] Dist. xvi, q. i, a. 2.

[2] Dist. xv, q. ii, a. 3.

Solutio III. — Ad tertiam quæstionem dicendum, quod, sicut dicit Philosophus in I *Ethic.*, cap. xiv, in felicitate aliquid invenitur essentiale ipsius, sicut virtutes quæ faciunt operationem perfectam; aliquid autem quod facit ad bene esse felicitatis, sicut divitiæ, et amici, et hujusmodi. Similiter dico, quod aliqua sunt quæ sunt de substantia beatitudinis, sicut dotes animæ et corporis: aliquid autem quod est de bene esse ipsius, sicut manifestatio beatitudinis ad alios, in quo etiam gloria consistit, quia gloria est clara cum laude notitia: [1] Glossa Rom. ult.[2]; sicut etiam Philosophus dicit, loc. cit., quod de bene esse ipsius felicitatis est ut felix etiam post mortem vivat in memoriis hominum. Quia ergo [3] in Christo debuit esse completissima beatitudo, ideo non solum in seipso beatificatus est, sed ad perfectionem suæ beatitudinis etiam sua beatitudo aliis ostensa fuit: et secundum hoc dicitur exaltationem meruisse: quæ quidem exaltatio in tribus consistit; scilicet in notitia cordis, secundum quod dicitur accepisse nomen super omne nomen, quia nomen de re notitiam facit; item in reverentia corporis, quantum ad genuflexionem: item in confessione oris: et hoc est quod dicit Apostolus, Philip., II, 11: *Et omnis lingua confiteatur quia Dominus Jesus Christus in gloria est Dei Patris.*

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis fuerit exaltatus ab initio suæ conceptionis, non tamen sua exaltatio fuit tunc manifesta: et res in sacra Scriptura tunc fieri dicitur, quando innotescit.

Ad secundum dicendum, quod nomen super omne nomen dicitur esse vel quantum ad id a quo imponitur; et sic est nomen Jesus vel Christus, quia utrumque imponitur [4] ex unione humanæ naturæ ad divinam: quia secundum hoc unctus dicitur quod Deo est unitus; et secundum hoc etiam a peccatis salvos facere potest: vel quantum ad id cui nomen imponitur; et sic hoc nomen «Deus» est super omne nomen, quia imponitur sibi secundum divinam naturam. Et hæc omnia quamvis fuerint in eo secundum rei veritatem a principio conceptionis, non tamen erant in notitia hominum.

Ad tertium dicendum, quod ante resurrectionem erat quidem manifesta Christi exaltatio non omnibus, sed paucis: et quibusdam etiam non per certitudinem, sed per quamdam conjecturam, sicut dæmonibus, et aliquibus Judæis: sed post resurrectionem sua altitudo [5] toti mundo innotuit per certitudinem fidei.

Ad quartum dicendum, quod meritum non fit propter præmium, nisi ad quod ordinatur principaliter: hoc autem est illud quod est de substantia beatitudinis. Unde etiam quamvis honor civilis sit quo præmiatur virtus civilis; tamen cives propter illum honorem non operantur virtutis opera, sed propter bonum ipsius virtutis.

Solutio IV. — Ad quartam quæstionem dicendum, quod gloria animæ consistit in hoc quod anima ipsi Deo unitur per visionem et amorem; et quia posterior unio præsupponit priorem, sicut hoc quod Deus est in sanctis per gratiam, præsupponit hoc quod in omnibus est per essentiam, præsentiam, et potentiam; ideo eadem ratione unio quæ est in persona, quæ est ultima et completissima, præsupponit omnem aliam unionem ad Deum: unde ex hoc ipso quod anima Christi erat Deo in persona conjuncta, debebatur sibi fruitionis unio, et non per operationem aliquam ei facta debita: et ideo, quia meritum consistit in operatione quæ facit nobis aliquid debitum, Christus fruitionem non meruit. Secus autem est de gloria corporis: quia de gloria corporis non consistit in unione ad Deum; unde sine ea corpus Divinitati unitum esse potuit, et fuit dispensative propter opus redemptionis implendum. Et propter hoc fruitionem, in qua consistit gloria animæ, Christus semper habuit, et ipsam non meruit, sicut meruit gloriam corporis.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc quod Christus sibi beatitudinem quæ est in fruitione non meruit, non fuit ex insufficientia meriti, sed ex perfectione merentis.

Ad secundum dicendum, quod Christus magis habuit ex seipso quod ex unione habuit quam aliquis habeat id quod ex operatione acquirit: quia habuit illud naturaliter: et ideo etiam gloriosius habuit fruitionem quam aliquis alius.

Ad tertium dicendum, quod secundum

[1] Nicolai addit: « ut dicit. »
[2] Ex Aug., l. II *Contra Maximinum*, c. XIII, § 2, col. 770, t. 8.
[3] Al. deest: « ergo. »
[4] Al.: « exponitur. »
[5] Parm.: « suam altitudo illius. »

illam opninionem, angeli non semper habuerunt beatitudinem, nec iterum aliquid erat in eis unde eis deberetur; et ideo mereri potuerunt simul quando acceperunt gratiam, ut in II lib., v dist., dictum est. Non est autem ita de Christo, qui semper beatus secundum animam fuit, et cui ex ipsa unione debebatur gloria.

ARTICULUS V.

Utrum Christus meruerit sibi per passionem [1].

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod Christus per passionem non meruerit sibi. Mereri enim est aliquid sibi debitum facere. Sed qui sibi semel aliquid debitum fecit, puta emendo, non ulterius emit illud. Ergo et qui meruit aliquid semel, ulterius non potest mereri illud. Sed Christus ab instanti conceptionis meruit sibi ea quæ dicta sunt. Ergo per passionem nihil sibi meruit.

2. Præterea, meritum facit vel dė non debito debitum, vel de debito magis debitum. Sed ea quæ Christus meruit, non fuerunt sibi magis debita per passionem quam ante : quia per primum meritum fuerunt sibi facta sufficienter debita. Ergo per passionem sibi Christus nihil meruit.

3. Præterea, passio in corpore Christi fuit. Sed meritum non est nisi in anima. Ergo per passionem Christus nihil sibi meruit.

4. Præterea, meriti principium est in nobis : quia voluntarium est cujus principium est intra, ut dicitur in III *Ethic.*, cap. IV. Sed principium passionis non est in patiente, sed in agente. Ergo Christus per passionem non meruit.

5. Præterea, omne meritum consistit in caritate. Sed pati passiones laudabiliter, non est opus caritatis, sed patientiæ, vel fortitudinis. Ergo Christus per passionem non meruit.

Sed contra est quod dicitur in *Littera*, quod passio claritatis est meritum.

Præterea, actibus virtutum meremur. Sed Christus est passus ex maxima caritate ; Joan., XV, 13 *: Majorem hac dilectionem nemo habet.* Ergo ipse per suam passionem meruit.

Præterea, passio sua major fuit aliorum sanctorum passionibus, ut supra, XV dist., dictum est. Sed alii sancti suis passionibus meruerunt. Ergo et Christus per suam passionem meruit.

SOLUTIO. — Respondeo dicendum, quod mereri, sicut dictum est, est facere aliquid sibi debitum. Hoc autem contingit tribus modis. Uno modo quando aliquis facit de non debito debitum; sicut aliquis primo motu caritatis meretur vitam æternam, faciens eam debitam sibi, quæ prius ei debita non erat. Alio modo quod erat minus debitum faciendo sibi magis debitum : quod contingit in eo in quo caritas augetur. Tertio contingit, quando aliquid quod est uno modo debitum sibi, facit alio modo debitum sibi; sicut puer baptizatus, cui debetur vita æterna ex habitu gratiæ in baptismo infusæ, quando usum liberi arbitrii habere incipit, facit sibi debitam eam ex actu. Primo igitur modo Christus meruit in primo instanti suæ conceptionis claritatem corporis : quæ quidem non erat ei debita neque ex conditione naturæ in se consideratæ, neque consequebatur ex necessitate unionis, sicut gloria fruitionis, ut dictum est. Secundo autem modo Christus mereri non potuit, quia caritas non est augmentata in Christo. Tertio modo meruit in omnibus actibus suis post primum instans suæ conceptionis : quia fecit sibi debitum aliquibus actibus quod prius ex aliis actibus debebatur. Actus autem quo quis meretur, est ille cujus agens est dominus, ut supra dictum est, et qui est proportionatus mercedi. Est autem homo dominus suorum actuum per voluntatem; quam quia caritas perficit in ordine ad finem ultimum, ideo actum fini proportionatum facit, scilicet beatitudini quæ proprie merces est nostrorum meritorum ; et ideo omnis actus voluntarius caritate informatus, est meritorius. Cum igitur Christus passionem suam voluntarie sustinuerit, *oblatus* enim *est quia ipse voluit*, Isai., LIII, et voluntas ista caritate fuerit informata, non est dubium, quod per suam passionem meruerit.

Ad primum ergo dicendum, quod emptio est principaliter propter habendam rem quæ emitur : et ideo postquam semel empta est, ulterius non emitur : sed actio qua quis meretur non est principaliter propter præmium consequendum, sed propter bonum caritatis. Unde homo

[1] III p. *Summ. theol.*, q. XLIX, a. 6

habens caritatem etiam operaretur, si nulla retributio sequeretur; unde etiam postquam meruit aliquid operatur; et id quod sibi primo uno modo debebatur, postea alio modo sibi debetur.

Ad secundum dicendum, quod non oportet quod faciat sibi magis debitum, quia hoc est secundum intensionem caritatis, quæ est radix merendi; sed facit sibi pluribus modis debitum.

Ad tertium dicendum, quod quamvis passio sit in corpore, tamen voluntas acceptans passionem fuit in anima.

Ad quartum dicendum, quod passio, inquantum passio, non est meritoria, quia sic principium ejus est extra : sed est meritoria inquantum est acceptata per voluntatem : sic enim est voluntaria, et principium ejus est intra. Acceptatur autem passio a voluntate dupliciter : vel sicut voluntarium absolute, sicut in Christo, qui se voluntarie obtulit passioni, ut nostræ redemptionis opus expleretur : vel sicut voluntarium mixtum, sicut quando aliquis etsi vellet non pati, tamen magis vult sustinere passionem quam aliquid contra Deum faciat.

Ad quintum dicendum, quod quamvis meritum sit in caritate sicut in radice, non tamen meremur sola caritate, sed etiam aliis virtutibus inquantum earum actus sunt a caritate imperati.

ARTICULUS VI.

Utrum Christus potuerit nobis mereri [1].

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod Christus nobis mereri non potuit. Sicut enim laus requirit voluntarium, ita et meritum. Sed propter hoc quod laus requirit voluntarium in laudato, ideo unus non laudatur propter actum alterius. Ergo similiter nec unus alteri mereri potest : et sic Christus nihil nobis meruit.

2. Præterea, Ezech., XVIII, 4, dicitur : *Anima quæ peccaverit, ipsa morietur*. Ergo eadem ratione anima quæ [2] operabitur ipsa præmiabitur; et ita videtur quod Christus nobis mereri non potuit.

3. Præterea, Christus non meruit secundum quod Deus, sed secundum quod homo habens caritatem. Sed unus habens caritatem non meretur alteri nisi ex congruo, quod non est per se loquendo meritum. Ergo, etc.

Sed contra, Christus, secundum quod homo, est caput nostrum. Ergo nobis aliquid influit. Sed non nisi meritorie. Ergo Christus nobis aliquid meruit.

Præterea, nullus pervenit ad gloriam sine merito. Sed pueri baptizati pervenient ad gloriam. Ergo cum non perveniant per meritum proprium, pervenient per meritum Christi; et ita Christus nobis aliquid meruit.

QUÆSTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod non meruit nobis januæ apertionem. Quia Enoch et Elias ante Christi incarnationem in paradisum introierunt. Ergo ante Christum janua erat aperta.

2. Præterea, quicumque meretur paradisum, meretur etiam apertionem januæ paradisi. Sed antiqui patres meruerunt paradisum, cum haberent caritatem ita perfectam sicut et nos, et cum propter paradisum omnia operarentur. Ergo meruerunt apertionem januæ paradisi.

3. Præterea, posita causa sufficienti non requiritur aliquid aliud ad effectum. Si ergo Christus sufficienter meruit nobis apertionem januæ paradisi, videtur quod non oporteat nos aliquid propter paradisum operari; quod est falsum. Ergo et primum.

Sed contra, ante Christum nullus in paradisum intravit, quia sancti patres ad limbum descendebant. Sed postea homines in paradisum intraverunt, sicut dicitur Luc., XXIII : *Hodie mecum eris in paradiso*. Ergo paradisi apertionem Christus nobis [3] meruit.

Præterea, per peccatum Adæ clausa est janua paradisi, ut patet Gen., III. Sed Christus pro peccato Adæ satisfecit. Ergo ipse apertionem januæ nobis meruit.

QUÆSTIUNCULA III.

Ulterius. 2. Videtur quod non tantum per passionem apertionem januæ nobis meruit. Caritas enim ejus in passione non fuit major quam ante. Si ergo per passionem meruit, etiam ante meruit.

2. Præterea in baptismo cæli aperti

[1] III p. *Summ. theol.*, q. XIX, a. 4.
[2] Parm. « operatur ».
[3] Parm. omittit « nobis ».

sunt super eum. Sed baptismus passionem præcessit. Ergo ante passionem cæli apertionem nobis meruit.

3. Præterea, videtur quod per ascensionem; per id quod dicitur Mich., II, 13 : *Ascendet pandens iter ante eos*.

Sed contra, Christus satisfaciendo, nobis januam aperuit. Sed satisfecit per passionem. Ergo per passionem januæ apertionem meruit.

Præterea, clausio januæ fuit decretum quod erat contrarium nobis. Sed hoc *tulit* Christus *de medio affigens illud cruci;* Coloss., II, 14. Ergo per passionem januæ apertionem nobis meruit.

Solutio I. — Respondeo dicendum ad primam quæstionem, quod, sicut dicit Damascenus in III lib. *De fide*, cap. XV, col. 1055, etc., t. 1, caro Christi et anima erat quasi instrumentum Deitatis, unde quamvis esset alia operatio Dei et hominis, tamen operatio humana habebat in se vim Divinitatis sicut instrumentum agit vi principalis agentis : et propter hoc dicit Damascenus quod ea quæ hominis sunt, supra hominem agebat; unde et actio Christi meritoria, quamvis esset actio humana, tamen agebat in virtute divina : et ideo erat potens[1] supra totam naturam, quod non poterat esse de aliqua operatione puri hominis, quia homo singularis est minus dignus quam natura communis : quia divinius est bonum gentis quam bonum unius hominis. Et quia omnes homines sunt unus homo in natura communi, ut dicit Porphyrius in *Isagoge,* cap. « De spec., » inde est quod meritum Christi, quod ad naturam se extendebat, etiam ad singulos se extendere poterat; et ita aliis mereri potuit.

Ad primum ergo dicendum, quod Christum mereri pro alio dicitur dupliciter. Aut ita quod ipse mereatur loco alterius, idest quod pertinet ad aliud[2] mereatur ; et sic Christus pro aliis non meruit : quia meritum oportet quod procedat ex voluntate merentis, ut objectio procedebat. Aut ita quod ipse aliquid alteri mereatur quod sub merito illius non cadit ; et sic Christus aliis meruit ea quæ ipsi sibi mereri non potuerunt.

Ad secundum dicendum, quod membra et caput ad eamdem personam pertinent ; unde cum Christus fuerit caput nostrum propter Divinitatem, et plenitudinem gratiæ in alios redundantem, nos autem simus membra ejus; meritum suum non est extraneum a nobis, sed in nos redundat propter unitatem corporis mystici.

Ad tertium dicendum, quod Christus ea quæ sunt hominis agebat supra hominem, ut dictum est.

Solutio II.—Ad secundam quæstionem dicendum, quod sicut clausio januæ est obstaculum prohibens ab ingressu domus : ita per similitudinem dicitur janua paradisi clausa, inquantum est aliquod obstaculum prohibens ab introitu paradisi. Obstaculum autem potest esse duplex : unum ex parte personæ, quod est per peccatum actuale ; aliud ex parte naturæ, quod est per peccatum originale. Primum quidem obstaculum non est commune omnibus, sed tantum peccatoribus ; sed secundum obstaculum est omnibus commune ; et hoc quidem obstaculum auferri non potuit nisi per eum cujus operatio[3] in totam naturam potuit, scilicet Christum : et ipse nobis quantum ad hoc apertionem januæ meruit, quæ per peccatum primi hominis toti vitiatæ naturæ clausa erat.

Ad primum ergo dicendum, quod est duplex paradisus ; scilicet cælestis, quæ est ipsa visio Dei, et terrestris. Per peccatum autem primi hominis clausa fuit janua paradisi terrestris in signum quod humanæ naturæ claudebatur ostium paradisi cælestis. Enoch ergo et Elias, quamvis paradisum terrestrem ante passionem ingressi sint, non tamen paradisum cælestem, de cujus janua hic loquitur.

Ad secundum dicendum, quod antiqui patres meruerunt introitum paradisi quantum ad id quod personæ est, sicut et nos; tamen quod removeretur impedimentum, quod erat ex parte naturæ, mereri non potuerunt ; et ideo semper remanebat eis janua clausa.

Ad tertium dicendum, quod quamvis remotum sit impedimentum quod erat ex parte naturæ, per Christum ; tamen oportet quod per actum meritorium efficiatur homini paradisus debitus quantum ad id quod est personæ : et ideo oportet quod homo agat ad hoc ut paradisum intrare mereatur.

Solutio III. — Ad tertiam quæstio-

[1] Parm. : « potestas ei. »

[2] Sic codd. ; Parm. : « ad alium. » Sed sensus est : id quod pertinet ad aliud meritum mereatur.

[3] Al. : « apertio. »

nem dicendum, quod obstaculum quod januam paradisi claudebat, ut dictum est, fuit peccatum totam naturam inficiens : et quia [1] peccatum per satisfactionem tollitur, neque satisfactio potuit congrue aliter fieri nisi per passionem Christi, ut infra dicetur : ideo per passionem ipsius tantum aperta est nobis janua, et non per alia quæ prius operatus est. Tamen per alia quæ prius operatus est meruit nobis conversionem ad ipsum, inquantum meruit se nobis manifestari; per quam nos proficimus, et non ipse.

Ad primum ergo dicendum, quod meritum satisfactionis non consistit tantum in caritate, sed requirit passionem Christi ut infra dicetur. Per satisfactionem autem oportebat nobis januam aperiri.

Ad secundum dicendum, quod in baptismo aperti sunt cæli, quia baptismus est id per quod efficimur participes passionis Christi, *consepulti cum* ipso *in mortem;* Rom., VI ; unde baptismus non aperit januam nisi supposita passione.

Ad tertium dicendum, quod ascensio non aperuit januam quantum ad id quod est essentiale in paradiso, scilicet visionem Dei, quia etiam ante ascensionem Deum viderunt sancti educti de limbo ; sed quantum ad locum congruentem beatis.

EXPOSITIO TEXTUS.

« Ut amota ignea rhomphæa ; » quæ quidem posita in paradiso terrestri signicabat impedimentum quod prohibebat ingressum paradisi cælestis.

« Sed vel mox post carnis separationem anima impassibilitate donata est. » Hoc probabilius est : quia etiam aliæ animæ sanctorum, quæ nihil purgabile habent, mox post separationem a corpore impassibiles fiunt.

« In qua forma crucifixus est, in ea exaltatus est ; » contra. Exaltatio est usque ad æqualitatem Patris, quod non convenit sibi secundum humanam naturam, in qua crucifixus est. — Dicendum, quod exaltatio potest dupliciter intelligi : aut quantum ad cognitionem nostram ; et sic debetur personæ ratione utriusque naturæ : aut quantum ad rem ; et sic cum exaltatio duo importet, terminum ad quem, et motum ad ipsum ; terminus convenit personæ, secundum quod dicitur exaltari usque ad æqualitatem Patris ; naturæ autem assumptæ, secundum quod dicitur exaltari ad potiora bona Patris ; motus autem convenit tantum naturæ : et ideo exaltatio convenit personæ ratione naturæ.

« Non est autem inventus inter homines aliquis qui id posset implere. » Quia meritum unius puri hominis non poterat in totam naturam.

« Vix unicuique sua sufficiebat virtus : » quia justitiæ nostræ imperfectionem habent admixtam ; et ideo vix valent quantum ad personale meritum ; nullo autem modo ad merendum pro tota natura.

« Impleto autem Dei decreto aperire valuit. » Decretum dicitur Dei præceptum, quod Adam transgressus est, quod Christus obediendo implevit. Vel decretum dicitur sententia mortis, quam in Adam tulit ; et hoc etiam decretum Christus implevit quando mortem sustinuit. Chirographum autem dicitur memoria prævaricationis Adæ, sive reatus ipsius, quod Christus pro nobis satisfaciendo delevit.

« Tantum enim fuit peccatum nostrum ut salvari non possemus, nisi unigenitus Dei Filius pro nobis mereretur. » De hoc infra, XX dist., quæretur [2].

DISTINCTIO XIX.

Hic, qualiter a diabolo et a peccato redemit nos per mortem, quæritur.

Nunc igitur quæramus, quomodo per mortem ipsius a diaboli et a peccato et a pœna redempti sumus. A diabolo igitur et a peccato per mortem Christi liberati sumus : quia, ut ait Apostolus, Rom., III, in sanguine ipsius justificati sumus, et in eo quod sumus justificati, id est a peccato soluti, a diabolo sumus liberati, qui nos in vinculis peccatorum tenebat. Sed quomodo a peccatis per

[1] Al. : « et ideo quia. »

[2] Parm. : « quære. »

ejus mortem soluti sumus? Quia per ejus mortem, ut ait Apostolus Rom., v, commendatur in nobis caritas Dei; id est, apparet eximia vel commendabilis caritas Dei erga nos, in hoc quod filium suum tradidit in mortem pro nobis peccatoribus. Exhibita autem tantæ erga nos dilectionis arrha, et nos movemur accendimurque ad diligendum Deum, qui pro nobis tanta fecit; et per hoc justificamur, id est soluti a peccatis, justi efficimur. Mors igitur Christi nos justificat, dum per eam caritas excitatur in cordibus nostris. Dicimur quoque et aliter per mortem Christi justificari, quia per fidem mortis ejus a peccatis mundamur. Unde Apostolus, Rom., III, 22 : *Justitia Dei est per fidem Jesu Christi*; et idem, ibidem, 25 : *Quem proposuit Deus propitiatorem per fidem in sanguine ipsius*; id est per fidem passionis ipsius : ut olim aspicientes in serpentem æneum in ligno erectum, a morsibus sanabantur serpentum, Num., II. Si ergo recte fidei intuitu in illum respicimus qui pro nobis pependit in ligno, a vinculis diaboli solvimur, idest a peccatis, et ita a diabolo liberamur ut nec post hanc vitam in nobis inveniat quod puniat [1]. Morte sua [2] quippe, uno verissimo sacrificio, quidquid culparum erat, unde nos diabolus ad luenda supplicia detinebat, Christus extinxit, ut in hac vita nos tentando non prævaleat. Licet enim nos tentet post mortem Christi quibus modis ante tentabat; non tamen vincere potest, sicut ante vincebat. Nam Petrus, qui ante Christi mortem voce ancillæ territus negavit, Luc., XXII, post mortem ante reges et præsides ductus non cessit. Quare? Quia fortior, id est Christus, veniens in domum fortis, id est in corda nostra, ubi diabolus habitabat, alligavit fortem, id est a seductione compescuit fidelium, Luc., XI, ut tentationem, quæ ei adhuc permittitur, non sequatur seductio. Itaque in Christi sanguine, qui solvit quæ non rapuit, psalm. LXVIII, redempti sumus a peccato, et per hoc a diabolo. Nam, ut ait Augustinus, *De agone christ.*, cap. II, col. 291, t. 6, in ipso vincuntur inimicæ nobis invisibiles potestates, ubi vincuntur invisibiles cupiditates. Et lib. IV *De Trinit.*, cap. XIII, § 17, col. 900, t. 8 : Fuso enim sanguine sine culpa omnium culparum chirographa deleta sunt, quibus debitores qui in eum credunt, a diabolo ante tenebantur. Unde, Matth., XXVI, 28 : *Qui pro multis effundetur*. Per illum ergo redempti sumus in quo princeps mundi nihil invenit. Unde Augustinus, lib. II *De baptismo parv.*, cap. XXXI, col. 181, t. 10, causam et modum nostræ redemptionis insinuans, ait : Nihil invenit diabolus in Christo, ut moreretur; sed pro voluntate Patris mori Christus voluit, non habens causam mortis de peccato; sed de obedientia et justitia mortem gustavit, per quam nos redemit a servitute diaboli. Et lib. XIII *De Trinit.* : « Incideramus enim in principem hujus sæculi, qui seduxit Adam, et servum fecit, cœpitque nos quasi vernaculos possidere. Sed venit redemptor, et victus est deceptor. Et quid fecit Redemptor captivatori nostro? Tetendit ei muscipulam, crucem suam : posuit ibi, quasi escam, sanguinem suum. Ille autem sanguinem fudit non debitoris, per quod recessit a debitoribus : ille quippe ad hoc sanguinem fudit ut peccata nostra deleret. Unde ergo nos diabolus tenebat, deletum est sanguine Redemptoris. Non enim tenebat nos nisi vinculis peccatorum nostrorum : istæ erant catenæ captivorum. Venit ille, alligavit fortem vinculis passionis suæ, intravit in domum ejus, idest in corda nostra, ubi ipse habitabat; et vasa ejus, scilicet nos, diripuit quæ ille impleverat amaritudine sua. Deus autem noster vasa ejus eripiens, et sua faciens, fudit amaritudinem, et implevit dulcedine, per mortem suam a peccatis redimens, et adoptionem gloriæ filiorum largiens. »

Cur Deus homo mortuus.

Factus est igitur homo mortalis, ut moriendo diabolum vinceret. Nisi enim homo esset qui diabolum vinceret non juste sed violenter homo ei tolli videretur, qui se illi sponte subjecit. Sed si eum homo vicit, jure manifesto hominem perdidit : et ut homo vincat, necesse est ut Deus in eo sit, qui eum a peccatis immunem faciat. Si enim homo per se esset, vel angelus in homine; facile peccaret, cum utramque naturam per se constet cecidisse. Ideo Dei Filius hominem passibilem sumpsit, in quo et mortem gustavit : quo cælum nobis aperuit, et a servitute diaboli, id est a peccato, servitus enim diaboli peccatum est, et a pœna redemit. A qua pœna? Temporali et æterna. Ab æterna quidem, relaxando debitum; a temporali vero, penitus nos liberabit in futuro, *quando novissima mors inimica destruetur*, I Corinth., XV, 26. Adhuc enim expectamus redemptionem corporis; secundum animam vero jam redempti sumus ex parte, non ex toto; a culpa, non a pœna. Nec omnino a culpa : non enim ab ea sic redempti sumus, ut non sit, sed ut non dominetur, Rom., VI.

Quomodo pœnam nostram portavit.

Peccata enim nostra, id est pœnam peccatorum nostrorum, dicitur in corpore suo super lignum portasse : quia per ipsius pœnam quam in cruce tulit, omnis pœna temporalis, quæ pro peccato conversis debetur, in baptismo penitus relaxatur, ut nulla a baptizato exigatur, et in pœnitentia minoratur. Non enim sufficeret illa pœna qua pœnitentes ligat Ecclesia, nisi Christi pœna cooperaretur, qui pro nobis solvit. Unde peccata justorum, qui fuerunt ante adventum, in sustentatione Dei fuisse usque ad Christi mortem, dicit Apostolus, Rom., III, ad ostensionem ejus justitiæ in hoc tempore. Ecce ex parte expositum est, quomodo et quid Christus per mortem nobis meruit et impetravit.

Si solus Christus debeat dici redemptor, ut solus dicitur mediator.

Unde ipse vere dicitur mundi redemptor, Dei et hominum mediator. Sed mediator in Scriptura

[1] Nicolai : « Unde Augustinus *De Trin.*, lib. IV, cap. XIII : « Factum est ut vincula peccatorum multorum per unicam unius mortem quam peccatum nullum præcesserat, solverentur, quam propterea Dominus pro nobis indebitam redderet, ut nobis debita non noceret. Morte sua quippe uno verissimo sacrificio pro nobis oblato, quidquid culparum erat, unde nos diabolus ad luenda supplicia detinebat, Christus extinxit, etc. » Nempe ut in hac vita tentando, etc.

[2] Augustinus, *De Trinit.*, l. IV, c. XIII, § 17, col. 899, t. 8.

dicitur solus Filius; redemptor vero aliquando etiam Pater vel Spiritus sanctus: sed hoc propter usum potestatis, non propter exhibitionem humilitatis et obedientiæ. Nam secundum potestatis simul et obedientiæ usum Filius proprie dicitur redemptor; quia et in se explevit per quæ justificati sumus, et ipsam justificationem est operatus potentia Deitatis cum Patre et Spiritu sancto. Est igitur redemptor, inquantum est Deus, potestatis [1] usu, et inquantum homo, humilitatis effectu. Et sæpius dicitur redemptor secundum humanitatem: quia secundum eam et in ea suscepit et implevit illa sacramenta quæ sunt causa redemptionis nostræ. Proprie igitur Filius dicitur redemptor.

De mediatore.

Qui solus dicitur mediator, non Pater vel Spiritus sanctus. De quo Apostolus, I Timoth., II, 5: *Unus mediator Dei et hominum, homo Christus Jesus*: idest, per hominem, quasi in medio, arbiter est ad componendam pacem, idest ad reconciliandum homines Deo. Hic est arbiter quem Job desiderat dicens [2], cap. IX, 33: *Utinam esset nobis arbiter* [3]. *Reconciliati enim sumus Deo*, ut ait Apostolus, Rom., V, *per mortem Christi*. Quod non sic intelligendum est, quasi nos ei sic reconciliaverit Christus ut inceperit amare quos oderat, sicut reconciliatur inimicus inimico, ut deinde sint amici qui se oderant; sed jam nos diligenti Deo reconciliati sumus: non enim ex quo ei reconciliati sumus per sanguinem Filii, nos cœpit diligere; sed ante mundum, priusquam nos aliquid essemus. Quomodo igitur diligenti nos Deo sumus reconciliati? Propter peccatum cum eo habebamus inimicitias, qui habebat erga nos caritatem, etiam cum inimicitias exercebamus adversus eum operando iniquitatem. Ita ergo inimici [4] eramus Deo, sicut justitiæ sunt inimica peccata. Et ideo remissis peccatis tales inimicitiæ finiuntur, et reconciliamur justo [5] quos ipse justificat. Christus ergo mediator dicitur, eo quod medius inter Deum et homines, ipsos reconciliavit Deo. Reconciliat autem dum offendicula hominum tollit ab oculis Dei, idest dum peccata delet, quibus Deus offendebatur, et nos inimici ejus eramus. Sed cum peccata deleat non solum Deus Filius, sed Pater et Spiritus sanctus, quorum deletio est nostra ad Deum reconciliatio; quare solus Filius dicitur mediator? Nam de Patre legitur, quod reconciliaverit sibi mundum. Ait enim Apostolus, II Corinth., V, 19: *Deus erat in Christo mundum sibi reconcilians*. Cum igitur reconciliet, quare non dicitur mediator? Quia nec medius est inter Deum et homines, nec in se habuit illa sacramenta quorum fide et imitatione justificamur, idest reconciliamur Deo. Reconciliavit nos igitur tota Trinitas virtutis usu, scilicet dum peccata delet; sed Filius solus impletione obedientiæ, in quo patrata sunt secundum humanam naturam per quæ credentes et imitantes justificantur.

Secundum quam naturam sit mediator.

Unde mediator dicitur secundum humanitatem, non secundum Divinitatem. Non est enim [6] mediator inter Deum et Deum, quia tantum unus est Deus; sed inter Deum et hominem, quasi inter duo extrema: quia medius esse non potest nisi inter aliqua. Mediator est igitur inquantum homo; nam inquantum Deus non mediator, sed æqualis Patri est, hoc idem quod Pater, cum Patre unus Deus. Mediat ergo inter homines et Deum Trinitatem secundum hominis naturam in qua suscepit illa per quæ reconciliamur Deo Trinitati: et secundum eamdem [7] habet aliquid simile Deo, et aliquid simile hominibus: quod mediatori congruebat, ne per omnia similis hominibus, longe esset a Deo, aut per omnia Deo similis, longe esset ab hominibus, et ita mediator non esset. Verus igitur [8] mediator Christus inter mortales peccatores et immortalem justum apparuit: mortalis cum hominibus; justus cum Deo: per infirmitatem propinquans nobis, per justitiam Deo. Recte igitur mediator dictus est, quia [9] inter Deum immortalem et hominem mortalem est Deus et homo, reconcilians hominem Deo: intantum [10] mediator, inquantum est homo; inquantum autem Verbum, non est medius, quia unus cum Patre Deus. Si ergo Christus secundum vos, o hæretici, unam tantum habet naturam, unde medius erit? Et nisi ita sit medius, ut Deus sit propter naturam Divinitatis, et homo propter humanitatis naturam; quomodo in eo humana reconciliantur divinis? Nam ipse veniens prius in se humana sociavit divinis per utriusque naturæ conjunctionem in una persona. Deinde omnes fideles per omnia [11] reconciliavit Deo, dum sanati sunt ab impietate quicumque humilitatem Christi credendo dilexerunt, et diligendo imitati sunt.

Summatim intelligentiæ præmissa perstringit.

Ecce hic aliquatenus insinuatur, quare Christus solus dicitur mediator Dei et hominum; et secundum quam naturam mediet, scilicet humanam; et cui mediet, scilicet Deo Trinitati. Trinitati enim nos reconciliavit per mortem, per quam etiam nos redemit a servitute diaboli. Nam, ut Petrus ait, Epist. I, cap. I, 18, *non corruptibilibus auro vel argento redempti sumus, sed pretioso sanguine agni immaculati.*

[1] Nicolai: « pietatis. »
[2] Al. deest « dicens. »
[3] Ita secundum versionem Septuaginta.
[4] L. XIII *De Trinit.*, c. XVI, § 21, col. 1030, t. 8.
[5] Nicolai addit: « vel Deo. »
[6] Aug., *Exposit. in ep. ad Galatas*, c. III, v. 20, col. 2122, t. 3.
[7] L. X *Confess.*, c. XLII, col. 808, t. 1.
[8] C. XLIII.
[9] L. I. *De consensu Evangel.*, c. ult., col. 1070, t. 3.
[10] L. X *Confess.*, c. XLIII, col. 808, t. 1.
[11] Nicolai forte melius: « per mortem. »

DIVISIO TEXTUS.

Postquam determinavit Magister de merito Christi secundum quod ordinatur ad bonum consequendum sibi et nobis, hic determinat de merito ipsius secundum quod ordinatur ad remotionem mali in nobis : ipse enim in se nec subjectus est culpæ neque debitor est pœnæ. Dividitur autem in duas partes : in prima ostendit quomodo per passionem Christi liberamur a malis: in secunda de causa passionis Christi, dist. xx : « Si vero quæritur. » Prima in duas : primo ostendit quomodo per meritum passionis Christi sumus liberati a malo; secundo determinat de his quæ dicuntur de Christo ratione hujus liberationis, ibi : « Unde ipse vere dicitur mundi Redemptor. » Prima in duas : primo ostendit quomodo per passionem Christi liberati sumus a malo culpæ, et a potestate instigantis ad culpam, scilicet dæmonis; secundo ostendit quomodo per dictam passionem sumus liberati a malo pœnæ, ibi : « A pœna redemit. » Circa primum duo facit : primo ponit intentum; secundo exequitur propositum, ibi : « Sed quomodo a peccatis per ejus mortem soluti sumus? » Circa quod duo facit : primo prosequitur modum quo per Christi passionem et mortem liberati sumus a peccato; secundo quomodo [1] liberati sumus a potestate diaboli, ibi : « A diabolo liberamur. » Circa quod tria facit : primo ostendit quantum ad quid liberati sumus a potestate diaboli; secundo exponit modum liberationis, ibi : « Unde Augustinus causam et modum nostræ redemptionis insinuans ait; » tertio quod hoc fieri non poterat nisi per Deum et hominem, ibi : « Factus est igitur homo mortalis. »

« Et a pœna redemit. » Hic ostendit quomodo sumus liberati a pœna per Christi passionem; circa quod duo facit : primo ostendit a qua pœna nos liberavit; secundo modum liberationis, ibi : « Peccata quoque nostra, idest pœnam peccatorum nostrorum, dicitur in corpore suo super lignum portasse.

« Unde ipse vere mediator dicitur. » Hic determinat de his quæ dicuntur de Christo ratione dictæ liberationis : et circa hoc duo facit : primo ostendit quare dicatur redemptor: secundo quare dicatur mediator, ibi : « Qui solus dicitur mediator. » Circa quod tria facit : primo ostendit rationem quare dicitur mediator; secundo ostendit quod ipse solus est mediator, non Pater vel Spiritus sanctus, ibi : « Sed cum peccata deleat non solus Filius, sed et Pater et Spiritus sanctus... quare solus Filius dicitur mediator? » tertio ostendit secundum quam naturam ipse sit mediator, ibi : « Unde et mediator dicitur secundum humanitatem. »

QUÆSTIO I.

Hic quæruntur quinque : 1° utrum per passionem Christi simus liberati a peccato; 2° utrum per ipsum simus liberati a potestate diaboli; 3° utrum per ipsum simus liberati a pœna; 4° utrum ratione illius liberationis, Christus dicendus sit redemptor; 5° utrum eadem ratione sit mediator.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum per passionem Christi simus liberati a peccato [2].

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod per passionem Christi non simus liberati a peccato. Christus enim non est passus secundum divinam naturam, sed secundum humanam. Sed peccata delere solius est Dei, ut patet Isai., XLIII, quia ipsius solius est gratiam dare, per quam deleutur peccata. Ergo per passionem Christi, peccata nostra deleri non potuerunt.

2. Præterea, corporale non potest agere in spirituale. Sed passio Christi fuit quoddam corporale. Ergo non potuit agere in animas nostras ad delenda peccata.

3. Præterea, liberatio a peccato dicitur esse justificatio. Sed hæc attribuitur resurrectioni : resurrexit enim propter justificationem nostram; Rom., IV. Ergo liberatio a peccato non debet attribui passioni, sed resurrectioni.

4. Præterea, sicut passio Christi excitat in nobis caritatem, ita et alia beneficia Dei : quia ipse nobis temporalia et spiritualia bona tribuit. Similiter etiam sanctorum exempla nos ad caritatem excitant. Et tamen non dicitur quod per omnia beneficia Dei a peccato liberemur.

[1] Nicolai : « modum quo. »

[2] III p. *Summ. theol.*, q. XLIX, a. 1.

Ergo neque debet dici quod per passionem liberemur a peccato quia nos ad caritatem excitat, ut dicit Magister.

5. Præterea, sicut habemus fidem de passione, sic etiam habemus fidem de creatione mundi; et tamen non dicitur quod per bona creationis a peccato mundemur, quamvis fides corda purificet, ut dicitur Act., XV. Ergo videtur quod nec etiam ista ratione dicendum sit quod per passionem a peccatis liberati simus, ut dicit Magister.

Sed contra, Apoc., I, 5 : *Lavit nos a peccatis nostris in sanguine suo.* Sanguinem autem in passione fudit. Ergo per passionem a peccatis nos liberavit.

Præterea, signum respondet signato. Sed ritus veteris legis fuit signum et figura Christi. Cum igitur in veteri lege non fuerit sine sanguinis effusione remissio, ut dicitur Hebr., IX, nec peccatorum remissio fit nisi per sanguinis Christi effusionem.

QUÆSTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod non omnia peccata per Christi mortem deleta sint. Nullus enim damnatur nisi pro peccato. Sed multi post Christi passionem damnantur. Ergo non quidquid culparum erat, delevit.

2. Præterea, quod semel deletum est, ulterius deleri non potest. Sed peccata præcedentium patrum deleta erant et quantum ad actualia per pœnitentiam, et quantum ad originale per circumcisionem. Ergo per passionem Christi non omnia peccata humani generis deleta sunt.

3. Præterea, peccatum non potest deleri antequam fiat, quia tunc nunquam fieret. Sed multa peccata facta sunt post Christi passionem. Ergo non omnia peccata delevit.

4. Præterea, pœnitentia et baptismus et alia bona opera nobis indicuntur ad peccatorum remissionem. Hoc autem non esset, si omnia peccata per mortem Christi deleta essent. Ergo videtur quod non omnia deleta fuerunt.

5. Præterea, eorum quæ sunt æqualia, unum non destruit alterum. Sed quantum bonum fuit passio Christi ex parte patientis, tantum malum fuit occasio ipsius ex parte occidentium : quia occidebatur Deus, qui erat infinitum bonum. Ergo videtur quod illud peccatum per Christi mortem expiari non potuit.

Sed contra, Coloss., II, 13 : *Vivificavit* nos cum illo, donans nobis omnia delicta.* Sed donare delicta est remittere peccata. Ergo per Christum omnia peccata sunt dimissa.

* *Convivificavit .... donans vobis.*

Præterea, passio Christi, quantum in se est, æqualiter se habet ad omnia peccata delenda. Si ergo aliqua peccata non delevit, nulla delevit : quod est absurdum.

Solutio I. — Respondeo dicendum ad primam quæstionem, quod delere [1] peccatum dicitur dupliciter. Uno modo formaliter, sicut albedo dicitur delere nigredinem per hoc quod advenit in subjecto; et sic gratiæ est delere peccatum. Alio modo dicitur effective; et hoc contingit tripliciter, secundum tria genera causæ efficientis. Dicitur enim causa efficiens, uno modo perficiens effectum, et hoc est principale agens inducens formam; et sic solus Deus peccatum delet, quia ipse solus gratiam infundit. Alio modo dicitur efficiens, disponens materiam ad recipiendum formam : et sic dicitur peccatum delere ille, qui meretur peccati deletionem : quia ex merito efficitur aliquis dignus quasi materia disposita ad recipiendum gratiam, per quam peccata deleantur. Hoc autem contingit dupliciter : vel sufficienter, vel insufficienter. Sufficienter quidem disposita est materia, quando fit necessitas ad formam : et similiter aliquis sufficienter per meritum disponitur ad aliquid, quando illud efficitur sibi debitum; et hoc est meritum condigni; et sic nullus homo neque sibi neque alteri potest mereri gratiam vel peccati deletionem. Non sibi, quia antequam gratiam habeat, non est in statu merendi, ut patet ex dictis : aliis non, quia actio unius non potest sufficienter transire in alterum, nisi inquantum habet aliquam communitatem cum illo, quæ potest esse vel per communionem in natura, vel per conjunctionem affectus. Sed prima conjunctio est essentialis, secunda autem accidentalis. Purus autem homo non potest in naturam, quia, ut supra [2] dictum est, est inferior quam natura; et ideo non potest actio ejus in alium hominem transire secundum quod conjungitur ei in natura, sed solum quantum ad conjunctionem affectus, quæ est conjunctio accidentalis; et propter hoc non potest alteri sufficienter mereri,

[1] Al. : « decere. »

[2] Dist. XVIII, q. II, a. 6, quæstiunc. I.

sed ex congruo. Solus autem Christus aliis potest sufficienter mereri : quia potest in naturam, inquantum Deus est, et caritas sua quodammodo est infinita, sicut et gratia, ut supra [1] dictum est. In hoc autem pro tota natura meruit, in quo debitum naturæ, scilicet mortis, quæ pro peccato ei debebatur, exsolvit ipse peccatum non habens; ut sic non pro se mortem solvere teneretur, sed pro natura solveret; unde satisfaciendo pro tota natura, sufficienter meruit peccatorum remissionem aliis qui peccata habebant. Tertio modo dicitur agens instrumentale; et hoc modo sacramenta delent peccata, quia sunt instrumenta divinæ misericordiæ salvantis.

Ad primum ergo dicendum, quod ea quæ hominis erant, Christus supra hominem faciebat, secundum quod ejus actio habebat virtutem ex divino consortio, ut supra dictum est; et ideo quamvis passio ejus esset secundum quod homo, tamen per passionem peccata delevit, sicut per contactum corporalem leprosum mundavit.

Ad secundum dicendum, quod quamvis passio esset in corpore, tamen erat in spiritu acceptare passionem; et ideo per passionem meruit nostrorum spirituum emundationem.

Ad tertium dicendum, quod Christus est unius naturæ nobiscum; unde ejus actio in nos est aliquo modo univoca, idest similitudinem habens cum effectu. Quamvis autem in justificatione peccata deleantur, tamen justificatio nominat illam mutationem de culpa in gratiam secundum terminum ad quem; peccati autem deletio secundum terminum a quo : et ideo attribuitur peccati deletio morti, quæ vitam passibilem, vitæ peccatrici similem in pœna, a Christo ademit; justificatio autem resurrectioni, per quam nova vita in Christo inchoata est; et hoc est quod Apostolus dicit, Rom., IV, 25, quod *resurrexit propter justificationem nostram, et traditus est propter delicta nostra*.

Ad quartum dicendum, quod Christus, inquantum nobis influxit per meritum, dicitur caput nostrum, ut supra XIII dist., dictum est. Ex capite autem non recipitur influxus in membris divisis, sed in membris conjunctis capiti, quantumcumque caput ex se sufficiens sit ad influendum. Unde quamvis meritum Christi sit sufficiens ad delendum peccata, tamen ad efficientiam deletionis requiruntur ea quæ capiti conjungunt. Hujusmodi autem sunt fides et caritas. Et ideo Magister assignat fidem passionis, et caritatem quasi causas efficientiæ deletionis culpæ; causam tamen sufficientiæ assignat in hoc quod dicit, quod mors Christi est verum sacrificium, per quod peccata delentur. Unde quamvis ex aliis divinis beneficiis et sanctorum exemplis caritas excitetur, non tamen conjungit merito sufficienti ad culpæ deletionem inquantum ex eis excitatur, sed inquantum excitatur ex passione Christi.

Similiter dicendum ad quintum de fide.

SOLUTIO II. — Ad secundam quæstionem dicendum, quod ad hoc quod aliquid in alterum effectum inducere possit, duo requiruntur : unum ex parte agentis, scilicet quod habeat virtutem sufficientem ad inducendum illum effectum; alterum ex parte recipientis, ut scilicet dispositum sit ad suscipiendum actionem agentis. Ex parte autem ipsius Christi qui [2] nobis meruit deletionem peccatorum, invenitur sufficientia ad delendum omnia peccata nostra ex duobus : scilicet ex actione, in qua meritum consistit, quæ agit ut divina, eo quod est actio Dei et hominis, ut dictum est; et ex hoc habet infinitam in merendo efficaciam; et iterum ex eo quod passio abstulit, scilicet animam Deo unitam, quæ etiam habebat infinitum valorem ex hoc quod est Deo unita; et ex hoc est infinita efficacia in satisfaciendo. Ex parte autem nostra requiritur ut nos præparemus ad meriti Christi effectum in nobis suscipiendum per fidem intellectus, et caritatem affectus, et per imitationem operis, quod quidem non contingit in omnibus; et ideo quo ad sufficientiam satisfactionis et meriti, omnia peccata per Christi passionem deleta sunt, non autem quantum ad efficientiam.

Ad primum ergo dicendum, quod in illis qui damnantur, est indispositio ad recipiendum effectum meriti Christi; unde ex hoc contingit quod eorum peccata non delentur, non ex insufficentia meriti passionis Christi.

Ad secundum dicendum, quod etiam in sanctis qui fuerunt ante incarnationem, habuit effectum passio Christi, inquantum

[1] Dist. XIII, q. I, a. 2, quæstiunc. 2.

[2] Parm. omittit : « agentis. Ex parte autem ipsius Christi. »

fidem habebant passionis ipsius, per quam justificabantur. Quia autem passio nondum erat in rerum natura, sed in fide eorum, inquantum personali actione in Christum credebant : ideo illa justificatio qua per fidem passionis Christi justificabantur, non se extendebat nisi ad removendum personale impedimentum, non autem ad removendum impedimentum naturæ : et propter hoc ipsi quidem a peccato mundabantur, sed paradisi januam non intrabant, quia nondum erat amotum impedimentum naturæ.

Ad tertium dicendum, quod passio Christi quantum ad sufficientiam potest delere peccata etiam antequam fiant; sed efficientia deletionis non est nisi postquam aliquis a peccato commisso avertitur; sicut medicina sufficiens ad sanandum paratur interdum antequam aliquis infirmetur ; sed non sanatur per ipsam actu, nisi postquam infirmus fuerit.

Ad quartum dicendum, quod baptismus, pœnitentia, et alia sacramenta exiguntur ad deletionem peccatorum, sicut instrumentaliter agentia ad deletionem culpæ : unde agunt in virtute passionis dominicæ, et ipsam passionis virtutem in nos quodammodo transfundunt.

Ad quintum dicendum, quod quamvis ille qui occidebatur, esset Deus, non tamen cognoscebant occisores ipsum esse Deum : quia *si cognovissent, nunquam Dominum gloriæ crucifixissent ;* I Corinth., II, 8; unde eorum peccatum ex ignorantia minuitur, quamvis non ex toto excusetur. Et etiam quamvis habeant æqualitatem, eorum peccatum et meritum Christi, secundum quid, scilicet quantum ad objectum actus : quia vitam corporalem, quam Christus caritative dedit, illi nequiter extinxerunt : non tamen habent æqualitatem quantum ad modum : quia multo major fuit caritas ex parte Christi animam ponentis, quam nequitia ex parte illorum qui illam animam nequiter extorserunt : et iterum bonum est efficacius quam malum, quod non nisi virtute boni agit, ut dicit Dionysius IV cap. *De divinis nominibus*, § 31 et 32, col. 731, t. 1.

ARTICULUS II.

Utrum simus liberati a diabolo per passionem Christi [1].

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod per Christi passionem non simus liberati a diabolo. Libertas enim in hoc consistit quod cogi non potest. Sed sicut nunc liberum arbitrium cogi non potest a diabolo, ita nec ante Christi passionem. Ergo passio Christi non liberavit nos a potestate dæmonis.

2. Præterea, diabolus non habuit potestatem in res ipsius Job, neque in carnem ejus, nisi cum accepit eam a Deo. Sed modo etiam accepta potestate a Deo, potest homines affligere in rebus et in personis. Ergo in nullo sumus modo magis liberi ab ejus potestate quam ante.

3. Præterea, ante passionem Christi, dæmon aliter non nocebat hominibus, nisi tentando quantum ad animam, et vexando quantum ad corpora. Sed hoc etiam quotidie facit. Ergo in nullo ejus virtus est diminuta.

4. Præterea, illi proprie sub diaboli servitute detinentur qui ipsi servitutem latriæ impendunt. Sed adhuc hodie sunt idololatræ multi. Ergo humanum genus non est liberatum a servitute diaboli.

5. Præterea, Apostolus dicit, II Tim., III, 1, quod *in novissimis diebus instabunt tempora periculosa*, et *erunt homines seipsos amantes ;* et etiam tempore Antichristi magis prævalebit quam nunquam fecerit. Ergo videtur quod per passionem Christi non sit virtus dæmonis extincta.

Sed contra, Joan., XII, 31, instante passione dixit Dominus : *Princeps hujus mundi ejicietur foras*. Ergo per passionem Christi principatus sui dominium amisit.

Præterea, victoris est adversarium a potestate dominii ejicere. Sed Christus per passionem victor fuit : Apoc., V, 5 : *Vicit leo de tribu Juda.* Ergo potestatem dæmonibus abstulit.

Præterea diabolus per peccatum homini dominatur. Sed Christus per passionem homines a peccato liberavit. Ergo et a potestate dæmonis.

SOLUTIO. — Respondeo dicendum, quod potestas dæmonis in duobus consistit, scilicet in impugnando, et detinendo devictos. Ex eo autem quod quis impugna

[1] III p. *Summ. theol.*, q. XLIX, a. 2.

tur, nondum servus factus est, sed ex eo quod victus est, ut patet II Petr., II, 19. Devicerat autem diabolus totum humanum genus in primis parentibus, et eis dominabatur, dum eos ad hoc secundum suum votum deduxerat ut nullus paradisi januam introiret : devincit etiam unumquemque singulariter, dum eum ad peccatum inclinat, quia *qui facit peccatum, servus est peccati;* Joan., VIII, 34. Potestatem igitur diaboli qua victos detinet, Christus per passionem ex toto amovit quantum ad sufficientiam, licet non quantum ad efficientiam nisi in aliis qui vim passionis suscipiunt per fidem, caritatem, et sacramenta : et per hoc dicitur dominium diaboli evacuasse. Sed potestatem qua impugnat, non ex toto evacuavit, sed debilitavit, dum ipsum hostem vicit, et hominibus auxilia multa ad resistendum tribuit, sicut sacramenta, gratiam abundantiorem, et alia hujusmodi.

Ad primum igitur dicendum, quod quamvis ante passionem Christi non posset cogere liberum arbitrium, sicut nec modo, tamen poterat magis inclinare, inquantum homo erat debilior ad resistendum.

Ad secundum dicendum, quod hoc quod homines in rebus et personis affligit, vel est ex merito culpæ ipsorum, vel ad probationem justorum, et exercitium patientiæ ipsorum; et non est ex insufficientia passionis Christi.

Ad tertium dicendum, quod quamvis modo tentet sicut et ante, non tamen ita de facili superat, inquantum homo plura remedia habet.

Ad quartum dicendum, quod hoc quod idololatræ adhuc manent sub servitute dæmonis, contingit ex hoc quod auxilia quæ sunt ex passione Christi, accipere negligunt.

Ad quintum dicendum, quod multitudo malorum qui erunt in ultimis temporibus, non erit ex hoc quod virtus passionis Christi deficiat, sed quia armaturam Dei qua armati sunt per passionem Christi abjicient, vel contemnent : quia *refrigescet caritas multorum;* Matth., XXIV, 12; et ideo non est mirum, si devincantur.

ARTICULUS III.

Utrum per passionem Christi a pœna æterna liberati sumus [1].

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod per passionem Christi non sumus liberati a pœna æterna. Pœna enim æterna est pœna inferni. Sed in inferno nulla est redemptio. Igitur a pœna æterna [2] Christi passio non liberat.

2. Præterea, si Christus non fuisset passus, nullus in infernum ivisset, nisi peccasset mortaliter. Sed nunc etiam Christo passo, solum mortaliter peccantes in infernum vadunt. Ergo Christi passio non liberavit nos a pœna æterna.

3. Præterea, pœna quæ finiri potest, æterna non fuit. Sed pœna a qua Christus homines liberavit, finita est. Ergo a pœna æterna non liberavit.

Sed contra, peccatum est causa mortis æternæ. Sed Christus liberavit a peccato. Ergo et a pœna æterna.

Præterea, Zach., IX, 11 : *Tu autem * in sanguine testamenti eduxisti vinctos de lacu in quo non est aqua.* **Quoque... emisisti.*

QUÆSTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod non liberavit nos a pœna temporali. Quia adhuc pro peccatis pœna temporalis injungitur pœnitentibus. Ergo ab ea per Christum non sumus liberati.

2. Præterea, I Petr., II, 21 : *Christus passus est pro nobis, vobis relinquens exemplum, ut sequamini vestigia ejus.* Hoc autem non est nisi patiendo. Ergo Christus per suam passionem nos obligavit ad patiendum pœnam temporalem, magis quam ab ea liberavit.

3. Præterea, per resurrectionem mortuorum liberamur ab omni pœna temporali. Sed etiam si Christus non fuisset passus, mortui resurgerent : quia resurrectio mortuorum est articulus fidei. Ergo passio Christi non liberat nos a pœna temporali.

4. Præterea, posita causa sufficienti ponitur effectus. Sed adhuc in illis qui vim passionis Christi omnibus modis in se excipiunt, manet pœna temporalis. Ergo passio Christi non liberat a pœna temporali.

[1] III p. *Summ. theol.*, q. XLIX, a. 3.

[2] Al. deest « æterna. »

Sed contra, per claves Ecclesiæ remittitur pœna temporalis. Sed claves Ecclesiæ virtutem habent a passione Christi. Ergo per passionem Christi tollitur pœna temporalis.

Præterea, Deus non punit bis in idipsum: Nahum, I. Sed Deus posuit in Christo iniquitates omnium nostrum, dum dolores nostros *ipse portavit;* Isai., LIII, 4. Ergo nos a pœna temporali per suam passionem liberavit.

Solutio I. — Respondeo dicendum ad primam quæstionem, quod pœna æterna dicitur per oppositum ad vitam æternam; unde pœna per quam vita æterna privantur, dicitur pœna æterna. Homo autem vitam æternam amittere potest dupliciter: scilicet per peccatum naturæ, scilicet originale, cujus pœna est carentia visionis divinæ, et per peccatum personale actuale, scilicet mortale. Pœnam igitur æternam, secundum quod ex originali consequitur, omnes incurrerunt: sed quidam secundum reatum tantum, sicut qui adhuc vivebant in carne: quidam autem secundum experientiam illius pœnæ, sicut qui jam mortui erant. Similiter etiam pœnam æternam quæ debetur peccato actuali, non omnes incurrerunt; sed quidam, vel quantum ad reatum tantum, sicut existentes in mortali, vel quantum ad experientiam, sicut damnati. Christus igitur per passionem suam a pœna æterna quæ debetur originali, quod omnes contrahunt, dupliciter absolvit: scilicet auferendo reatum quantum ad illos qui participes efficiebantur redemptionis ejus, et adhuc vivebant; et auferendo pœnam quantum ad illos qui mortui erant: ab omnibus quidem quantum ad sufficientiam; sed quantum ad efficientiam ab illis in quibus nullum inveniebatur. Sed a pœna debita mortali actuali dupliciter absolvit: uno modo, præbendo auxilium, ne aliquis reatum illum incurreret; alio modo, præbendo etiam medicamenta quibus reatus posset auferri ab illis qui in se vim passionis ejus receperunt. Sed quod a pœna illa jam actualiter suscepta aliquis liberetur esse non potest: quia non est in statu viatoris, ut gratiam et caritatem suscipere possit, per quam vis passionis Christi in homines transfunditur.

Ad primum ergo dicendum, quod pœna æterna non solum dicitur pœna inferni, in qua sunt damnati, a qua non potest esse redemptio, quia illi nec gratiam habent nec gratiæ capaces sunt, ut possit eis continuari passio Christi, sed dicitur pœna æterna etiam limbi, in quo erant sancti patres, a qua poterat esse redemptio propter gratiam et caritatem quæ in illis sanctis erat per quam eis Christi passio continuabatur.

Ad secundum dicendum, quod quamvis illi qui peccant mortaliter post passionem Christi, in infernum vadunt, tamen passio Christi poterat eos præservare a peccato, et etiam sanare vulnus peccati in ipsis; et ideo quantum in se est, a pœna infernali liberat.

Ad tertium dicendum, quod pœna inferni dicitur æterna, tum quia in eo qui punitur, non est virtus ad liberandum se a pœna illa: tum quia non est dispositio, ut virtus liberans in eo effectum habere possit; et ideo [1] nullo modo terminari potest. Sed pœna limbi erat æterna inquantum deficiebat in punito virtus ad liberandum; unde in æternum durasset, nisi liberatio affuisset; quamvis esset dispositio ad recipiendum effectum liberantis, et ideo [2] terminari poterat. Sed pœna purgatorii neutro modo est æterna: quia per virtutem gratiæ, quam ille qui punitur, habet, pœna illa purgat, et terminatur purgatione completa.

Solutio II. — Ad secundam quæstionem dicendum, quod pœna temporalis dicitur per quam privatur aliquod bonum temporale quia bonum temporale non est natum manere semper. Hæc autem temporalis pœna in homine est duplex. Quædam quæ universaliter invenitur in tota humana natura, sicut necessitas moriendi, passibilitas, inobedientia carnis ad spiritum, et hujusmodi: et hæc quidem pœna naturæ humanæ debetur ex originali peccato: nihilominus hujusmodi [3] ex principiis naturæ consequuntur gratia innocentiæ destitutæ. Has igitur pœnas per suam passionis pœnam Christus ab omnibus sufficienter exclusit, quamvis non efficaciter ab omnibus, scilicet illis qui ejus passionis participes non sunt; nec tamen ita quod statim post passionem ab omnibus auferantur, vel ita quod auferantur ab illis qui sacramenta passionis ejus percipiunt, statim post perceptionem sacramenti: sed in fine mundi ab omnibus sanctis simul auferen

[1] Al.: « quod ideo. »
[2] Al.: « et in Deo. »

[3] Al.: « hujus. »

tur: quia istæ pœnæ debentur naturæ, in qua omnes sunt unum; unde tunc non solum hominum, sed totius mundi natura reparabitur per resurrectionem : quia *et ipsa creatura liberabitur a servitute corruptionis in libertatem gloriæ filiorum Dei*, Rom., VIII, 21. Aliæ autem pœnæ sunt quæ aliquibus hominibus specialiter infliguntur; et hæ pœnæ dupliciter ad eos comparantur. Uno modo ut vindicantes culpam, secundum quod culpa facit debitum hujus pœnæ: et hoc modo Christus omnes istas pœnas sua morte quantum ad sufficientiam abstulit, removendo causam. Sed ad hoc quod aliquis his pœnis quantum ad efficaciam liberetur, exigitur quod passionis Christi particeps fiat ; quod quidem contingit dupliciter. Primo quidem per sacramentum passionis, scilicet baptismum, in quo consepelimur Christo in mortem, ut dicitur Rom., VI, in quo divina virtus quæ inefficaciam nescit, operatur salutem; et ideo omnis talis pœna in baptismo tollitur. Secundo aliquis fit particeps Christi per realem conformitatem ad ipsum, scilicet inquantum Christo patiente patimur, quod quidem fit per pœnitentiam. Et quia hæc conformatio fit per nostram operationem, ideo contingit quod est imperfecta, et perfecta. Et quando quidem est perfecta conformatio secundum proportionem ad reatum culpæ, tunc pœna totaliter tollitur, sive hoc sit in contritione tantum, sive etiam sit in aliis partibus pœnitentiæ. Quando autem non est perfecta conformatio, tunc adhuc manet obligatio ad aliquam pœnam vel hic vel in purgatorio. Non tamen oportet quod sit conformatio ad passionem Christi secundum experientiam tantæ pœnæ ad quantam aliquis obligatur ex culpa: quia passio capitis in membra redundat; et tanto plus, quanto est ei aliquis per caritatem magis conjunctus; unde ex vi passionis Christi diminuitur quantitas debitæ pœnæ; et secundum hoc dicitur has pœnas auferre, inquantum eas diminuit. Alio modo dictæ pœnæ comparantur ad eos quibus infliguntur, ut medicinæ : quia pœnæ sunt quædam medicinæ, ut dicitur II *Ethic.*, cap. III, vel sibi, inquantum scilicet præservant a culpa, seu ad virtutem promovent; vel aliis, inquantum scilicet est aliis exemplum, ut unus pro aliis aliqualiter satisfaciat: et hoc modo per passionem Christi pœna temporalis non est neque totaliter ablata, neque diminuta, sed magis augmentata caritate crescente, quantum ad præsentem statum, in quo et peccare possumus, et proficere nobis et aliis; sed in futuro, quando erit terminus viæ, omnino pœna tolletur per virtutem passionis Christi.

Ad primum ergo dicendum, quod pœna temporalis injungitur vel ut satisfactoria; et hoc fit [1] ut aliquis passioni Christi per imitationem conformetur, unde ubi est conformitas per sacramentum baptismi, non injungitur aliqua pœna satisfactoria: vel etiam injungitur ut medicina præservans vel promovens, et non tamquam debita.

Et per hoc patet etiam solutio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod sicut causalitas justificationis attribuitur resurrectioni quantum ad terminum ad quem, passioni autem quantum ad terminum a quo ; ita glorificationis causalitas attribuitur resurrectioni quantum ad gloriam quæ dabitur, sed passioni quantum ad pœnalitates quæ tolluntur.

Ad quartum dicendum, quod in causis quæ agunt ex ordinatione sapientiæ, non est necessarium quod posita causa statim ponatur effectus; sed tunc effectus ponitur, quando sapientiæ ordo requirit; et taliter agit passio Christi.

ARTICULUS IV.

Utrum Christus debeat dici redemptor ratione prædictæ liberationis [2].

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod ratione prædictæ liberationis Christus non debeat dici redemptor. Redemptio enim emptionem significat iteratam. Sed Christus nos nunquam alias emerat. Ergo nec redimere dicendus est ex hoc quod nos liberavit.

2. Præterea, nullus quod suum est emit, nisi forte solvendo pretium ei qui injuste detinebat. Sed diabolus injuste nos detinebat; ei autem Christus proprii sanguinis pretium non solvit. Ergo nullo modo nos redemit.

3. Præterea, ab eo qui aliquid usurpavit, non oportet quod suum est emere, sed violenter auferre, si facultas adsit.

[1] Parm. : « et hoc sive ut. »

[2] III p. *Summ. theol.*, q. XLVIII, a. 4 et 5.

Sed Christo nos liberandi de potestate diaboli facultas non defuit. Ergo non liberavit nos per modum emptionis.

Sed contra, Apocal., v, 9[1], *Redemisti nos Deo in sanguine tuo*; et dicitur de Christo. Ergo ipse est redemptor.

Præterea, ubicumque est aliqua commutatio, ibi videtur emptio. Sed in passione Christi fuit quædam commutatio: quia accepit mortem, et largitus est vitam. Ergo fuit ibi emptio.

QUÆSTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod non solus Filius sit dicendus redemptor. Ejus enim est redimere cujus est pretium dare. Sed Deus Pater dedit nobis Filium in pretium redemptionis: Galat., iv, 4: *Misit Deus Filium suum.... factum sub lege, ut eos qui sub lege erant redimeret.* Ergo Deus Pater redemit.

2. Præterea, ejus est redimere ab hoste cujus est hostem vincere. Sed Christus per potentiam quam habet simul cum Patre, hostem, qui nos detinebat vicit. Ergo Pater nos redemit.

3. Præterea, omne nomen significans effectum in creatura, est commune toti Trinitati. Sed *redemptor* est hujusmodi[2]. Ergo etc.

Sed contra, redempti sumus per passionem Christi: Petr., i, 18: *Redempti estis pretioso sanguine Agni.* Sed solus Filius passus est. Ergo solus Filius nos redemit.

Præterea, ad hoc incarnatus est, ut nos redimeret. Solus autem Filius incarnatus est. Ergo, ipse est redemptor.

Solutio I. — Respondeo dicendum ad primam quæstionem, quod per peccatum primi parentis totum humanum genus alienatum erat a Deo, ut dicitur Ephes., ii, non quidem a potestate Dei, sed a visione faciei Dei, ad quam filii et domestici admittuntur; et iterum in potestatem diaboli usurpantis deveneramus, cui consentiendo homo se subdiderat, quantum in ipso erat, quamvis de jure non posset: quia suus non erat, sed alterius. Et ideo per suam passionem Christus duo fecit: liberavit enim nos a potestate hostis, vincendo ipsum per contraria eorum quibus hominem vicerat, scilicet humilitatem, obedientiam et austeritatem pœnæ, quæ delectationi cibi vetiti opponitur: et iterum, satisfaciendo pro culpa, Deo conjunxit, et domesticos Dei et filios fecit. Unde ista liberatio duas rationes habuit emptionis: inquantum enim a potestate diaboli eripuit, dicitur nos redemisse, sicut Rex regnum occupatum ab adversario, per laborem certaminis[3]; inquantum vero Deum nobis placavit, dicitur nos redemisse, sicut pretium solvens suæ satisfactionis pro nobis, ut a pœna et a peccato liberemur.

Ad primum ergo dicendum, quod iteratio importata per præpositionem, non refertur ad actum emptionis, quasi alias empti fuerimus; sed ad terminum actus, quia alias sui fueramus in statu innocentiæ. Emere enim est aliquid suum facere. Vel dicendum, quod dicitur redemptio habito respectu ad illam venditionem qua nos diabolo per consensum peccati vendideramus; a qua venditione hæc emptio secunda est.

Ad secundum dicendum, quod pretium sanguinis sui non diabolo, sed Deo obtulit, ut pro nobis satisfaceret. A diabolo autem nos per victoriam suæ passionis eripuit, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod quamvis diabolus nos injuste usurpaverit, nos tamen in ejus potestatem devenimus ex quo ab eo victi sumus: et ideo oportuit etiam ut ipse vinceretur per contraria eorum quibus vicit: non enim violenter vicit, sed ad peccatum fraudulenter inducens.

Solutio II. — Ad secundam quæstionem dicendum, quod effectus redemptionis potest attribui causæ proximæ, et causæ remotæ. Si attribuatur causæ proximæ, sic Christus nos redimit per ea quæ in humana natura fecit et sustinuit; quibus et Patri satisfecit pro omnibus hominibus, et hostem vicit, ejus tentationibus resistendo. Si autem referantur ad causam primam et remotam, sic attribuitur toti Trinitati, inquantum tota Trinitas acceptavit nostram redemptionem, et Filium dedit nobis redemptorem, inquantum per virtutem Divinitatis habuit passio efficaciam ad satisfaciendum pro toto genere humano. Sed quia ille proprie dicitur emere qui emptionis pretium solvit, magis quam ille qui emptorem mittit;

[1] Parm.: « dicitur de Christo: *Redemisti.* »
[2] Al.: « hujus. »
[3] Parm. addit « redimit. »

ideo proprie loquendo dicitur Christus tantum redemptor; quamvis etiam tota Trinitas possit dici redemptor.

Et per hoc patet solutio ad utramque partem.

ARTICULUS V.

Utrum Christus reconciliaverit nos Deo[1].

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod Christus non reconciliaverit nos Deo; quod mediatoris est officium. Nullus enim reconciliatur diligenti, sed odienti. Sed Deus Pater nos diligebat: quia ipse diligit omnia quæ sunt, et nihil odit eorum quæ fecit, Sapient., XI. Ergo Christus nos ei non reconciliavit.

2. Præterea, Joan., III, 16: *Sic Deus dilexit mundum, ut Filium suum unigenitum daret.* Ergo magis amor Patris est causa passionis quam e converso: et ita videtur quod per mortem Christi non simus Deo reconciliati.

3. Præterea, Math., XXI[2], dicitur, quod homo rex, cujus filium cultores vineæ occiderant, veniens *perdidit homicidas illos*, XXII, 7; et per illum hominem significatur Deus pater, cujus filius occisus est[3]. Ergo per mortem Christi sunt inimicitiæ magis auctæ quam ablatæ.

Sed contra, Rom., V, 10: *Cum inimici essemus, reconciliati sumus Deo per mortem Filii ejus.*

Præterea, per satisfactionem Deo reconciliamur. Sed Christus per passionem suam pro nobis satisfecit. Ergo nos Deo reconciliavit.

QUÆSTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod ipse non sit mediator secundum humanam naturam. Non enim est idem extremum et medium. Sed humana natura est extremum istius reconciliationis quæ fit hominis ad Deum. Secundum ergo quod homo, Christus non est mediator.

2. Præterea, medium compositum est ex extremis. Sed compositum ex humana natura et divina non est in Christo nisi persona. Ergo non ratione humanæ naturæ, sed ratione compositæ personæ est mediator.

3. Præterea, secundum hoc est mediator secundum quod nos Deo conjunxit. Sed non potuisset nos Deo conjungere, nisi inquantum est Deus. Ergo secundum quod Deus, est mediator.

Sed contra, mediator non est unum cum his inter quos mediat. Sed Christus, secundum quod Deus, est unum cum Patre, Joan., XI. Ergo secundum quod Deus, non est mediator.

Præterea, secundum hoc est mediator secundum quod est redemptor. Sed redemit nos secundum humanam naturam. Ergo et secundum ipsam est mediator.

QUÆSTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod non soli Christo convenit esse mediatorem. Ille enim est mediator qui inter nos et Deum pacem facit. Hic autem est spiritus sanctus, qui est amor, quo Deus nos diligit, et in quo nos Deum diligimus, quantum ad caritatis donum, in quo ipse nobis datur. Ergo videtur quod Spiritus sanctus debeat dici mediator.

2. Præterea, medium est quod convenit cum extremis. Sed dæmones conveniunt cum Deo in hoc quod sunt immortales, nobiscum autem in hoc quod sunt miseri. Ergo dæmones sunt mediatores, non solum Christus.

3. Præterea, angeli beati conveniunt etiam nobiscum, et cum Deo: cum Deo quidem, inquantum sunt immortales et beati; nobiscum vero, inquantum sunt creaturæ. Ergo et ipsi sunt mediatores.

4. Præterea, Dionysius probat in IV cap. *Cæl. hierar.*, § 2 et 3, col. 179, t. 1, quod divinæ illuminationes non deferuntur ad nos nisi mediantibus angelis. Ergo ipsi sunt mediatores.

5. Præterea, sacerdos est medium inter Deum et populum; et similiter alii sancti; inquantum pro peccatoribus intercedunt. Ergo non solum Christus est mediator.

Sed contra, officium mediatoris est re-

[1] III p. *Summ. theol.*, q. XXVI, a. 1 et 2.

[2] Hic S. Doctor verba: *perdidit homicidas illos* desumit non ex parabola de vinitoribus homicidis, sed ex parabola de nuptiis regis. Cæterum hæc ultima parabola narratur apud S. Matth., cap. XXII; prima autem non cap. XXII, ut notatur in Parm., sed cap. XXI.

[3] Sic Hieronimus interpretatur *In Matt.* XXI, col. 157, t. 7; Hilarius, c. XXII *In Matt.*, col. 1041, t. 1, etc.

conciliare discordes. Sed solus Christus solvit inimicitias quæ erant inter nos et Deum; Coloss., I. Ergo ipse solus est mediator.

Præterea, ex hoc dicitur mediator, quia pro nobis satisfecit. Sed solus Christus pro humana natura satisfecit. Ergo ipse solus est mediator.

Solutio I. — Respondeo dicendum ad primam quæstionem, quod dilectio Dei ad nos secundum effectum indicatur. Cum enim ipse, quantum in se est, ad omnes æqualiter se habeat, secundum hoc aliquos dicitur diligere secundum quod eos suæ bonitatis participes facit. Ultima autem et completissima participatio suæ bonitatis consistit in visione essentiæ ipsius, secundum quam ei convivimus socialiter, quasi amici, cum in ea suavitate beatitudo consistat. Unde illos dicitur simpliciter diligere quos admittit ad dictam visionem vel secundum rem, vel secundum causam, sicut patet in illis quibus dedit Spiritum sanctum quasi pignus illius visionis. Ab hac igitur participatione divinæ bonitatis, scilicet a visione essentiæ ipsius, homo per peccatum amotus erat; et secundum hoc homo dicebatur privatus Dei dilectione. Et ideo inquantum Christus per passionem suam satisfaciens pro nobis, ad visionem Dei homines admitti impetravit, secundum hoc dicitur nos Deo reconciliasse.

Ad primum ergo dicendum, quod omnes creaturas diligit quantum ad aliquem modum, quo communicat eis bonitatem suam; sed illas dicitur simpliciter diligere quibus seipsum videndum communicat. Joan., XIV, 21 : *Ego diligam eum, et manifestabo ei me ipsum.*

Ad secundum dicendum, quod sicut Deus dicitur diligere creaturas quando jam sunt, inquantum eis actu suam bonitatem communicat, quas antequam essent, dilexit secundum propositum communicandi eis suam bonitatem ; ita etiam dicitur Deus homines dilexisse secundum propositum communicandi vel concedendi hominibus suam visionem, ex qua dilectione Filium dedit. Sed per mortem Filii dilexit eos quasi actualiter ad visionem sui admittens, remoto impedimento quod eos a visione Dei impediebat.

Ad tertium dicendum, quod ex parte illorum qui occiderunt Christum, non fuit aliquid quod misericordiam provocaret, sed magis iram ; sed ex parte Christi qui pro nobis mortem sustinuit, fuit immensa caritas, quæ fecit passionem ex parte patientiæ Deo acceptam : et sic per ipsam sumus reconciliati.

Solutio II. — Ad secundam quæstionem dicendum, quod in medio est duo considerare, scilicet rationem quare dicatur medium, et actum medii. Dicitur autem aliquid medium ex hoc quod est inter extrema. Actus autem medii est extrema conjungere. Mediator igitur dicitur aliquis ex hoc quod actum medii exercet conjungendo disjunctos. Non potest autem actum medii exercere nisi aliquo modo natura medii in ipso inveniatur, ut scilicet sit inter extrema. Esse autem inter extrema convenit quantum ad duo ; scilicet quantum ad hoc quod medium participat utrumque extremorum; et secundum ordinem, inquantum est sub primo, et supra ultimum : et hoc exigitur ad rationem medii proprie dicti : quia medium dicitur secundum respectum ad primum et ultimum, quæ ordinem dicunt. Christo autem secundum humanam naturam hæc tria conveniunt. Ipse enim secundum humanam naturam pro hominibus satisfaciens, homines Deo conjunxit : ipse etiam ab utroque extremorum aliquid participat, inquantum homo ; a Deo quidem beatitudinem, ab hominibus autem infirmitatem : ipse etiam inquantum homo, supra homines fuit per plenitudinem gratiarum, et unionem ; et infra Deum propter naturam creatam assumptam. Et ideo, proprie loquendo, ratione humanæ naturæ est mediator. Ratione autem compositæ personæ potest etiam dici mediator quantum ad duas dictarum conditionum, scilicet inquantum conjunxit homines Deo, et inquantum utrique extremorum communicat in natura plenarie, non participative ; sed tertia conditio deficit, quia secundum personam non fuit minor Patre. Sed quantum ad divinam naturam nullo modo competit sibi ratio mediatoris : quia secundum divinam naturam, neque est inter extrema participative, neque secundum ordinem, neque iterum conjungit ut causa proxima, sed ut causa prima, ut dictum est.

Ad primum ergo dicendum, quod humana natura prout est in Christo, non est extremum, quia ipsa non eget reconciliatione, cum in ipsa peccatum non sit.

Ad secundum patet solutio per id quod dictum est.

Ad tertium dicendum, quod quamvis nos Deo conjungere non potuisset nisi Deus fuisset, quia humana natura ex divina sibi conjuncta in persona majorem efficaciam habebat, tamen satisfactionem, qua Deo reconciliati et conjuncti sumus, non exhibuit nisi per humanam naturam; et ideo secundum ipsam est proxima causa conjunctionis.

Solutio III. — Ad secundam quæstionem dicendum, quod quantum ad hanc reconciliationem qua humana natura reconciliata est Deo, solus Christus est mediator : quia in ipso solo est reperire conditiones mediatoris prædictas.

Ad primum ergo dicendum, quod Spiritus sanctus quamvis conjungat sicut causa prima, non tamen est medium inter extrema, nec conjungens proximum : et ideo non est, proprie loquendo, mediator.

Ad secundum dicendum, quod dæmones communicant cum Deo in immortalitate, nobiscum autem in miserias[1]; unde ad hoc se medios interponunt ut nos ad immortalitatem et æternam miseriam adducant; et hoc faciunt, a Deo sejungendo[2], non autem ipsi conjungendo. Et quia recedendo ab uno primo invenitur multitudo; ideo ipsi non sunt unus, sed plures medii; non mediatores, sed separatores. Christus autem cum Deo habuit communem beatitudinem, nobiscum autem mortalitatem; et ideo ad beatitudinem nos ducit æternam, mortalitate quam habuit ad tempus consumpta; et hoc est quod dicit Augustinus, IX *De civ. Dei*, c. xv, col. 268, t. 7.

Ad tertium dicendum, quod angeli sunt beati et immortales : unde non conveniunt nobiscum in hoc quod a nobis amovendum est per actum mediatoris : non enim ad hoc datur mediator, ut faciat nos non esse creaturas. Et ideo quamvis conveniant nobiscum in hoc quod sunt creaturæ, non tamen competit eis ratio mediatoris.

Ad quartum dicendum, quod illud quod angeli nobis a Deo deferunt, quasi medii inter nos et Deum, non est hoc per quod Deo conjungimur : quia gratia non est nobis ab angelis, nec satisfactio : sed illa transfusio conjunctionem præsupponit vel eam præparat; et ideo ipsi non sunt mediatores, sed eorum officium sequitur vel disponit ad officium mediatoris; et ideo ipsi sunt ministri mediatoris.

Ad quintum dicendum, quod aliquis sanctorum non potest esse mediator, conjungens totam humanam naturam Deo, quamvis unam specialem personam Deo possit conjungere, non quidem merendo ei gratiam ex condigno, sicut Christus fecit, sed ex congruo tantum inducendo ad bonum.

EXPOSITIO TEXTUS.

« Morte quippe sua uno verissimo sacrificio quidquid culparum erat... Christus extinxit. » Hic est tertius modus quo per passionem a peccatis liberamur : duo enim prius positi pertinent ad efficientiam justificationis ex parte nostra : hi autem pertinent ad sufficientiam ex parte sua : quia sua satisfactio fuit sicut quoddam sacrificium ad delendum omnia peccata, quantum in se est, sufficiens.

« Culparum chyrographa. » Chyrographum dicitur a chyros, quod est manus, et graphos, quod est scriptura; quasi manualis scriptura, quæ memoriam debitorum facit, et obligationem ad solvendum. Dicuntur autem chyrographa nostrorum peccatorum per mortem Christi deleta, inquantum memoria nostrorum delictorum amota est, secundum quod Deus eorum non recordatur ad puniendum, vel inquantum obligatio pœnæ, sive reatus amotus est.

« In baptismo penitus laxatur. » Contra. Requiritur gemitus interior. — Dicendum, quod non requiritur inquantum consequitur ex displicentia veteris vitæ; cujus si non pœniteat, non potest novam vitam inchoare, sed victus abscedit.

« Implevit illa sacramenta. » Sacramentum hic dicitur, non sacrum signum, sicut baptismus, et hujusmodi, sed sacrum secretum, sicut passio, incarnatio, et hujusmodi.

« Si ergo Christus secundum vos, o hæretici, unam tantum habet naturam, unde medius erit ? » Hæc sunt verba Vigilii[3], qui ponit Christum mediatorem ra-

[1] Parm. : « miseriis. » — [2] Parm. : « nos sejungendo, et non conjungendo. »

[3] Omnes codd. habent : « Vigilantii. » Parm. in nota : « Martyris et Episcopi Tridentini, l. V, *Contra Eutichen*, » sic confundens Vigilium ep. Tridentinum circa ann. 400 pro fide lapidibus obrutum, cum Vigilio episc. Tapsensi in Africa. Hic quidem desinente sæculo quinto floruit, et plura scripsit quæ sub diversorum auctorum nomine deferuntur.

tione personæ compositæ, ut dictum est. Possumus tamen dicere, quod si haberet humanam naturam tantum, secundum illam non esset sufficiens mediator : quia non haberet unde satisfaceret pro tota natura humana, sicut nec aliis qui sunt puri homines.

DISTINCTIO XX.

Quod alio modo potuit liberare hominem, et quare potius isto.

Si vero quæritur, utrum alio modo posset Deus hominem liberare quam per mortem Christi ; dicimus, et alium modum fuisse possibilem Deo, cujus potestati cuncta subjacent ; sed nostræ miseriæ sanandæ convenientiorem modum alium non fuisse, nec esse oportuisse [1]. Quid enim mentes nostras tantum erigit et ab immortalitatis desperatione liberat quam quod tanti nos fecit Deus, ut Dei Filius immutabiliter bonus, in se manens quod erat, et a nobis accipiens quod non erat, dignatus est nostrum inire consortium, ut mala nostra moriendo perferret ? Est et alia ratio, quare isto potius modo quam alio liberare voluit : quia sic justitia superatur diabolus, non potentia. Et quomodo id factum sit, explicabo ut potero. Quadam justitia Dei in potestatem diaboli traditum est genus humanum, peccato primi hominis in omnes originaliter transeunte, et illius debito omnes obligante. Unde omnes homines ab origine sunt sub principe diabolo ; unde Apostolus, Ephes., IV, 3 : *Eramus natura filii iræ;* natura scilicet ut est depravata peccato, non ut est recta creata ab initio. Modus autem ille quo traditus est homo in diaboli potestatem, non ita debet intelligi, tamquam Deus hoc fecerit, aut fieri jusserit; sed quod tantum permiserit, juste tamen. Illo enim deserente peccantem, peccati auctor illico invasit. Non tamen Deus continuit in ira sua miserationes suas, nec hominem a lege suæ potestatis emisit, cum in diaboli potestate esse permisit : quia nec diabolus a potestate Dei est alienus, sicut nec a bonitate. Nam qualicumque vita diabolus vel homo non subsisteret, nisi per eum qui vivificat omnia. Non ergo Deus hominem deseruit, ut non se illi exhiberet Deum ; sed inter mala pœnalia etiam malis multa præstitit bona. Et tandem hominem quem commissio peccatorum diabolo subdidit, remissio peccatorum per sanguinem Christi data, a diabolo eruit, ut sic justitia vinceretur diabolus, non potentia.

Qua justitia sit victus diabolus.

Sed qua justitia ? Jesu Christi. Et quomodo victus est ea ? Quia in eo nihil dignum morte inveniens, occidit eum tamen. Et utique justum est ut debitores quos tenebat, liberi dimittantur, in eum credentes quem sine ullo debito occidit. Ideo autem potentia vincere noluit, quia diabolus vitio perversitatis suæ, amator est potentiæ, et desertor oppugnatorque justitiæ, in quo homines eum magis imitantur, qui neglecta vel etiam perosa justitia, potentiæ magis student, ejusque adeptione lætantur, vel cupiditate inflammantur. Ideoque placuit Deo ut non potentia, sed justitia vincens hominem erueret, in quo homo eum imitari disceret. Post vero in resurrectione secuta est potentia, quia revixit mortuus, nunquam postea moriturus. Sed nonne jure æquissimo vinceretur diabolus, si potentia tantum Christus cum illo agere voluisset? Utique. Sed postposuit Christus quod potuit, ut prius ageret quod oportuit. Justitia ergo humilitatis hominem liberavit, quem sola potentia æquissime liberare potuit.

De causa inter Deum et hominem et diabolum.

Si enim tres illi in causam venirent, scilicet Deus, homo, et diabolus ; diabolus et homo quid adversus Deum dicerent, non haberent. Diabolus enim de injuria Dei convinceretur : quia servum ejus, scilicet hominem, et fraudulenter abduxit, et violenter tenuit. Homo etiam injuriosus Deo convinceretur : quia præcepta ejus contempsit, et se alieno domino mancipavit. De hominis injuria etiam convinceretur diabolus ; quia illum et prius fallaci promissione decepit, et post mala inferendo læsit. Injuste igitur diabolus, quamtum ad se, hominem tenebat ; sed homo juste tenebatur : quia diabolus nunquam meruit habere potestatem super hominem ; sed homo meruit per culpam pati diaboli tyrannidem. Si igitur Deus, qui utrique præerat, potentia hominem liberare vellet, sola jussionis virtute hominem poterat rectissime liberare ; sed ob causam præmissam justitia humilitatis uti voluit, qui dum in carne mortali crucifixus est, justificati sumus, idest per remissionem peccatorum eruti de potestate diaboli : et ita a Christo justitia diabolus victus est, non potentia. Quomodo autem in ejus sanguine nobis peccata sint dimissa, supra expositum est.

De traditione Christi, quæ dicitur facta a Patre, a Filio, a Juda, et a Judæis.

Christus ergo est sacerdos, idemque hostia, et pretium nostræ reconciliationis, qui se in ara crucis non diabolo, sed Deo Trinitati obtulit, pro omnibus quantum ad pretii sufficientiam, sed pro electis tantum quantum ad efficientiam : quia prædestinatis tantum salutem efficit. De quo etiam legitur, quod si traditus a Patre, et quod, seipsum tradidit, et quod Judas tradidit eum, et Judæi. Ipse se tradidit, quia sponte ad passionem

[1] Forte : « potuisse. »

accessit: et Pater eum tradidit, quia voluntate Patris, immo totius Trinitatis passus est: Judas tradidit prodendo, et Judæi instigando. Et fuit actus Judæ et Judæorum malus; et actus Christi vel Patris bonus. Opus Christi et Patris bonum, quia bona Patris et Filii voluntas; et malum fuit opus Judæ et Judæorum, quia mala fuit intentio. Diversa fuerunt ibi facta, sive opera, idest diversi actus; et una res, sive factum, scilicet passio ipsa. Ideoque doctores aliquando uniunt in facto illo Patrem, Filium, Judam, et Judæos; aliquando disjungunt. Respicientes enim ad passionem, unum opus illorum dicunt; attendentes intentiones et actus, facta diversa discernunt. Unde Augustinus, *Tract.* VII *in epist. Joann.* § 7, col. 2032, t. 3: « Facta est, inquit, traditio a Patre, facta est traditio a Filio, facta est traditio a Juda. Una res facta est. Quid ergo discernit inter eos? Quia hoc Pater et Filius in caritate et ex caritate; Judas vero in proditione. Videtis quia non quid faciat homo, sed qua voluntate, considerandum est. In eodem facto invenimus Deum quo Judam: Deum benedicimus, Judam detestamur. Quia cogitavit Deus salutem nostram, Judas cogitavit pretium quo vendidit Dominum, Filius pretium quod dedit pro nobis. Diversa ergo intentio diversa facta facit, cum tamen sit una res ex diversis [1]. » Ecce unam dicit rem ibi fuisse, et diversa facta; quia ibi una fuit passio, sed diversi actus: et actus quidem Judæ ac Judæorum mali, quibus operati sunt Christi passionem, quæ bonum est, et opus Dei est.

Quod Christi passio dicitur opus Dei, et Judæorum, et quomodo.

Passio ergo Christi et opus Judæorum dicitur, quia ex actibus eorum provenit; et opus Dei, quia eo auctore, idest eo volente fuit. Unde, Augustinus, lib. *De unitate Trin. ad Optatum*, cap. XIV, col. 1169, t. 8: « Nemo aufert animam Christi ab eo: quia potestatem habet ponendi eam, et sumendi. Ecce habes auctorem operis. Ponet animam: ecce habes opus auctoris. Et ut generaliter concludam: quoties in carne Christus aliquid patitur, opus auctoris est. Quia enim sua voluntate, non alio cogente perpatitur, ipse auctor est operis. »

Si Judæi sunt ibi operati bonum.

Cum autem passio Christi opus Dei sit, et ideo bonum est, eamdemque operati sint Judas et Judæi, quæritur, an concedendum sit eos operatos ibi esse bonum. Hic distinguendum est. Potest enim dici, quod operati sunt bonum, quia ex actibus eorum provenit bonum, idest passio Christi: et iterum quod operati non sint bonum, sed malum, quia actio eorum non fuit bona, sed mala.

DIVISIO TEXTUS.

Postquam determinavit Magister quomodo per passionem Christi liberamur a malis, hic determinat de causis passionis. Dividitur autem in duas partes: primo assignat passionis congruentiæ causam; secundo determinat de causa ipsius efficiente, ibi: « Christus ergo est sacerdos, idemque hostia et pretium nostræ reconciliationis. » Prima in duas: in prima assignat causam congruentiæ ex utilitate nostra; in secunda ex decentia justitiæ ipsius, ibi: « Est et alia ratio. » Et circa hoc tria facit: primo assignat congruentiam passionis ex justitia Dei; secundo prosequitur justitiæ ordinem, ibi: « Sed qua justitia? Jesu Christi; » tertio ostendit quod, etiam isto ordine prætermisso, nulli injuria fieret; ut sic justitiæ processus commendabilior appareat inquantum non fuit necessarius, ibi: « Si enim tres illi in causam venirent, scilicet Deus, diabolus, et homo; diabolus et homo quid adversus Deum dicerent non haberent. »

« Christus ergo est sacerdos, idemque hostia et pretium nostræ reconciliationis. » Hic determinat de causa efficiente passionis: et primo quantum ad ipsam operationem causæ efficientis; secundo quantum ad opus operatum, ibi: « Passio ergo Christi et opus dicitur Judæorum .... et opus Dei. » Et circa hoc duo facit: primo ostendit quomodo opus operatum ex diversis causis processit; secundo inquirit utrum ipsum opus operatum sit licitum, vel malum, ibi: « Cum autem passio Christi opus Dei sit, et ideo bonum est, eamdemque operati sint Judas et Judæi; quæritur, an concedendum sit eos operatos ibi esse bonum. »

QUÆSTIO I.

Hic quæruntur quinque: 1° de reparabilitate humanæ naturæ; 2° an alius quam Christus potuit satisfacere pro humana natura; 3° utrum satisfactio

[1] In Magistri textu additur: « intentionibus. » Nicolai: « Diversa ergo intentio diversa facta fecit. Cum tamen sit una res, ex diversis eam intentionibus discernimus. »

[2] Cod.: « Augustinus. »

convenienter facta sit per Christi passionem ; 4° utrum potuit humanum genus alio modo liberari ; 5° de passione Christi per comparationem ad causam efficientem.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum humana natura fuerit reparanda [1].

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod humana natura non fuerit reparanda. Peccatum enim hominis non fuit gravius quam peccatum angeli. Sed post peccatum angeli, bona naturalia ipsius integra remanserunt, ut dicit Dionysius, IV cap. *De divin. nom.*, § 23, col. 726, t. 1. Ergo in homine natura integra permansit, et ita reparatione non indiguit.

2. Præterea, id quod consequitur humanam naturam, invenitur in omnibus habentibus humanam naturam. Sed non omnes homines erant reparandi, cum multi fuerint prævisi damnari. Ergo naturæ humanæ reparatio non debetur.

3. Præterea, natura angelica non est minus pretiosa quam humana. Sed natura angelica post peccatum reparata non fuit. Ergo nec humana natura reparanda erat.

4. Præterea, primus homo per peccatum meruit ut ipse et sua posteritas in æternum a divina visione separaretur. Sed ad justitiam Dei pertinet ut reddat unicuique secundum sua merita. Ergo hoc reddere debuit, ut in æternum excluderetur humana natura et humanum genus a divina visione ; et sic reparari non debuit humana natura.

Sed contra, non decet divinam sapientiam ut aliqua creatura suo fine frustretur : quia tunc vane facta esset. Sed finis ad quem facta est humana natura, est ut videat Deum, et fruatur eo. Cum igitur ad hunc finem pervenire non potuisset nisi reparata fuisset, quia per peccatum primi hominis ab hoc fine deordinata fuit, congruum fuit ut repararetur.

Præterea, non est decens ut aliqua perfectio universo deesset. Sed de perfectione universi est creatura rationalis beata, composita ex anima et corpore. Ergo congruum fuit ad perfectionem universi quod natura talis, scilicet humana, repararetur ad beatitudinem, a qua per peccatum abducta erat.

QUÆSTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod non debuerit per satisfactionem reparari. Per eadem enim res reparatur per quæ constituitur. Sed humana natura instituta fuit solo verbo Dei : quia dixit, et facta sunt. Ergo solo verbo debuit reparari, et mandato ; et non per aliquam satisfactionem creaturæ.

2. Præterea, sicut in opere conditionis maxime manifestatur potentia, ita in opere reparationis maxime manifestatur divina misericordia. Sed majoris misericordiæ est peccatum absque omni pœna satisfactionis dimittere quam satisfactionem requirere. Ergo absque omni satisfactione debuit humana natura reparari.

3. Præterea, ejus est pro peccato satisfacere cujus est peccatum facere. Sed humana natura non est corrupta per actum quem natura fecit, sed per actum quem fecit persona. Ergo satisfactio aliqua non debet exigi pro natura, sed solum pro persona.

Sed contra, culpa ordinatur per pœnam. Sed si peccatum remitteretur absque omni satisfactione, remaneret culpa sine pœna. Ergo remaneret aliquid inordinatum in universo, quod est inconveniens.

Præterea, satisfactio est medicina peccati. Sed dimittere morbum absque medicina, non est sapientis medici. Ergo non debuit Deum naturam humanam sine satisfactione reparare.

QUÆSTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod non fuerit necessarium naturam hamanam reparari modo dicto. Solus enim Deus naturam reparare potest. Sed in Deum non cadit necessitas, sicut nec coactio. Ergo non fuit necessarium naturam humanam reparari modo dicto.

2. Præterea, quanto aliquid est magis necessarium, tanto est minus voluntarium ; et quanto est minus voluntarium, tanto est minus gratiarum actione dignum. Sed opus reparationis humanæ et maxime dignum unde gratias Deo agamus. Ergo nullo modo est necessarium.

3. Præterea, ad misericordiam Dei per

[1] III p. *Summ. theol.*, q. XLVIII, a. 2.

tinet ut peccatum citra condignum puniat, aliquid de pœna peccato debita diminuens. Sed per quam rationem dimittit partem, per eamdem potest dimittere totum. Ergo non est necessarium quod per satisfactionem humanam naturam reparaverit.

4. Præterea, eadem ratione dona gratis dantur, et debita gratis remittuntur; unde sicut judex non potest rem unius alteri dare, ita non potest offensam alteri factam sine pœna dimittere. Princeps autem cujus sunt omnia, potest pœnas relaxare. Sed Deus gratis dat dona hominibus, nec ex hoc sequitur aliqua inordinatio. Ergo et potest pœnas debitas dimittere, præcipue cum pœna ex hoc debeatur, quia per culpam ipse offenditur.

Sed contra, impossibile est aliquid esse frustra factum a sapiente et omnipotente et optimo artifice. Sed si natura humana non repararetur, esset frustra facta. Ergo necesse est eam reparari.

Præterea, impossibile est aliquid esse inordinatum in universo. Sed si culpæ humanæ naturæ non adhiberetur pœna vel satisfactionis vel condemnationis, esset aliquid inordinatum in universo. Ergo necessarium est, si a damnatione humana natura reparatur, quod hoc fiat per modum satisfactionis, cum culpa per pœnam ordinetur.

Solutio I. — Respondeo dicendum ad primam quæstionem, quod congruentissimum fuit humanam naturam, ex quo lapsa fuit, reparari. Fuit enim conveniens quantum ad ipsum Deum : quia in hoc manifestatur misericordia Dei, potentia, et sapientia. Misericordia quidem sive bonitas, quia proprii plasmatis non despexit infirmitatem : potentia vero inquantum ipse omnium nostrorum defectum sua virtute vicit: sapientia autem inquantum nihil frustra fecisse invenitur. Conveniens etiam fuit quantum ad humanam naturam, quia generaliter lapsa erat. Similiter etiam ex perfectione universi, quod totum quodammodo ad salutem hominis ordinatur.

Ad primum ergo dicendum, quod naturale dupliciter dicitur. Uno modo id quod consequitur ex principiis speciei; et hoc non mutatur per peccatum nec in homine nec in dæmone, sicut nec species. Alio modo dicitur naturale id ad quod natura est ordinata: et quantum ad hoc, naturale per peccatum tollitur, inquantum aufertur beatitudo ad quam natura ordinata est, et diminuitur habilitas ad ipsam: et sic natura corrupta erat, quia non poterat perduci ad beatitudinem ab aliquo illius naturæ corruptæ, nisi natura reparata esset.

Ad secundum dicendum, quod hoc quod omnes homines non reparantur, non est ex insufficientia medicinæ reparantis, cum sit sufficiens, quantum in se est, ad reparandum omnes qui naturam humanam habent, vel habere possunt: sed ex defectu eorum qui reparationis effectum in seipsis impediunt ; sicut etiam carentia visus, qui humanam naturam consequitur, causatur in cæcis natis ex defectu materiæ.

Ad tertium dicendum, quod natura Angeli non tota corruerat; et iterum angelus peccans, statim in malo confirmatus fuit, non autem homo; et ideo natura humana reparari debuit, non autem natura angelica. De hoc etiam sunt plura notata supra, I dist., a. 2 [1].

Ad quartum dicendum, quod exclusio a visione Dei potest dici æterna propter duo. Aut quia in eo qui excluditur, non est virtus ad finiendum istam exclusionem, neque dispositio ad recipiendum effectum alicujus terminantis; et sic efficitur æterna in obstinatis qui sunt in inferno, unde ipsi nunquam reparabuntur. Aut dicitur æterna, quia non est virtus in excluso ad terminandum exclusionem, quamvis sit in eo dispositio ad recipiendum effectum alicujus terminantis ; et sic homo per peccatum etiam actuale mortale meretur exclusionem æternam, quamdiu est in vita ista; sed quando transit a vita ista, si sine gratia transit, efficitur æterna secundum primum modum.

Solutio II. — Ad secundam quæstionem dicendum, quod congruum etiam fuit quod natura humana per satisfactionem repararetur. Primo ex parte Dei, quia in hoc divina justitia manifestatur, quod culpa per pœnam diluitur. Secundo ex parte hominis, qui satisfaciens, perfectius integratur ; non enim tantæ gloriæ esset post peccatum, quantæ erat in statu innocentiæ, si non plenarie satisfecisset : quia magis est homini gloriosum ut peccatum commissum satisfaciendo plenarie expurget, quam si sine satisfactione dimitteretur; sicut etiam magis homini gloriosum est quod vitam æternam ex meritis ha-

[1] Parm. omittit : « I dist., a. 2. »

beat, quam si sine meritis ad eam perveniret : quia quod quis meretur, quodammodo ex se habet, inquantum illud meruit Similiter satisfactio facit ut satisfaciens sit quodammodo causa suæ purgationis. Tertio etiam ex parte universi, ut scilicet culpa per pœnam satisfactionis ordinetur, et sic nihil inordinatum in universo remaneat.

Ad primum ergo dicendum, quod esse rei præcedit operari ipsius; et ideo non potest esse quod aliquis per suam operationem in esse constituatur, nec quod sit aliquo modo causa sui ipsius ; sed sicut homo est causa suæ corruptionis peccando, ita et decens est ut sit quodammodo causa suæ purgationis satisfaciendo.

Ad secundum dicendum, quod in hoc quod Deus per satisfactionem hominem reparari voluit, maxime manifestatur ejus misericordia : quia non tantum culpam ab eo voluit removere, sed etiam ad pristinam dignitatem humanam naturam integraliter reducere : quæ quidem dignitas perpetuo in natura manet, sed pœna ad modicum transit; unde magis manifestatur misericordia in perducendo ad æternam dignitatem, quam in dimittendo temporalem culpam.

Ad tertium dicendum, quod naturæ, prout consideratur in nuda contemplatione, non est agere; sed agere est personæ subsistentis in natura. Sicut igitur peccatum naturæ inductum est ex actione personæ peccantis, ita oportet quod actus personæ satisfacientis, pro natura satisfaciat.

Solutio III, — Ad tertiam quæstionem dicendum, quod reparatio humanæ naturæ a Deo facta est; unde potest dupliciter considerari : scilicet ex parte Dei, et ex parte ipsius naturæ reparandæ. Ex parte autem Dei potest attendi triplex necessitas. Una est necessitas coactionis : et hæc respectu nullius potest Deo attribui, quia non potest in eo aliquid violentum esse, neque extra naturam, cum sit immutabilis, ut dicit Philosophus, V *Metaph.*, text. 6. Alia necessitas est absoluta; et hæc quidem cadit in Deo respectu illorum quæ in ipso sunt, quæ scilicet naturam suam consequuntur, quia impossibile est ea aliter se habere, sicut necessarium est Deum esse, vel esse bonum, et alia hujusmodi : sed hæc necessitas non est Dei respectu alicujus effectus : quia non agit ex necessitate naturæ, sed ex libertate voluntatis. Tertia necessitas est ex suppositione, non quidem finis, quia non est dubium quin Deus ad aliquem finem posset inducere multis aliis viis etiam quam illis quæ modo determinatæ sunt ad finem aliquem; sed ex suppositione alicujus quod est in ipso, scilicet præscientiæ, vel voluntatis, quæ mutari non possunt : secundum quem modum dicitur, quod necessarium est prædestinatum salvari ; et hæc dicitur necessitas immutabilitatis a quibusdam; et per hunc modum necessarium fuit ex parte Dei humanam naturam reparari, quia ipse præviderat et ordinaverat reparandam. Sed hæc necessitas, ut dictum est, est necessitas conditionis, non absoluta; sive consequentiæ, non consequentis. Et similiter ex parte hominis potest considerari triplex necessitas. Una necessitas absoluta quæ est respectu eorum quæ naturaliter homini insunt, sicut hominem necessarium est esse risibilem et alia hujusmodi : et sic non est necessarium humanam naturam reparari, quia reparatio non sequitur ex principiis naturalibus. Alia est necessitas coactionis ; et hæc quidem est respectu eorum quæ homo majori virtute coactus facit, et involuntarius simpliciter, vel secundum quid : et talis necessitas non fuit in natura humana respectu reparationis, quia Deus ad virtutem non cogit. Tertia vero necessitas est ex suppositione finis, sicut necessarium est homini habere navem, si debet ire ultra mare; et hac necessitate necessarium fuit humanam naturam reparari, si scilicet ad visionem Dei admitti debuit.

Ad primum ergo dicendum, quod non omnis necessitas est coactionis, ut patet ex dictis; et ideo in processu est fallacia consequentis.

Ad secundum dicendum, quod necessitas quæ est ex suppositione voluntatis, immutabiliter aliquid volentis, non minuit rationem voluntarii : sed auget tanto magis, quanto ponitur firmius inhærens volito, ut moveri non possit.

Ad tertium dicendum, quod quantum est de potentia Dei, Deus posset peccatum absque omni pœna dimittere, nec injustus esset, si hoc faceret : sed quantum est ex parte illius qui peccavit, secundum ordinem quem nunc Deus imposuit rebus, non potest peccatum congrue sine pœna dimitti. Nec sequitur, si congrue pars pœnæ dimittitur, quod etiam congrue tota dimittatur, propter duo. Primo, quia effectus habet aliquid et ab agente et a recipiente ;

unde sicut in collatione divinorum donorum, donum ex parte dantis elevat recipientem supra statum suum, ex parte autem recipientis est infra modum quo Deus influit; ita in remissione peccatorum oportet quod sit aliquid ex parte misericordiæ remittentis, ut aliquid de pœna debita dimittatur, et aliquid ex parte recipientis, ut scilicet in aliquo puniatur. Secundo, quia remissio pœnæ quæ fit aliis hominibus, præcipue pœnæ satisfactoriæ, fundatur supra virtutem satisfactoriam Christi, quæ superabundavit ad amovendas omnes pœnas quantum in se fuit; unde oportet quod particulata satisfactio fundetur supra satisfactionem Christi condignam, sicut imperfectum in quolibet genere oritur ex perfecto.

Ad quartum dicendum, quod in eo cui Deus dat sua dona gratis, non est aliquid quod donis illis repugnet, faciens collationem donorum indecentem : sed in eo qui peccavit, est aliquod quod repugnat impunitati ; et ideo ex parte creaturæ non est simile.

ARTICULUS II.

Utrum aliqua pura creatura potuerit satisfacere pro humana natura.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod aliqua pura creatura satisfacere poterat pro humana natura. Sicut enim pro peccato debetur satisfactio, ita pro beneficio debetur gratiarum actio. Sed sufficit Deo gratiarum actio quantum homo potest sibi reddere, etiam si non sit suis beneficiis æqualis : quia, ut dicit Philosophus, VIII *Ethic.*, cap. VI, « secundum potentiam famulans homo diis et patribus, videtur justus esse, quamvis ad æqualia non possit. » Ergo videtur quod similiter sit sufficiens satisfactio quam homo potest reddere ad expiandum peccatum.

2. Præterea, bonum est potentius ad agendum quam malum : quia malum agit virtute boni, ut dicit Dionysius, IV cap. *De div. nom.*, § 31 et 32, col. 731, t. 1. Sed una pura creatura potuit per actum malum totam humanam naturam inficere. Ergo multo fortius potest per unum bonum actum pro tota humana natura satisfacere pura creatura.

3. Præterea, magnæ crudelitatis videtur esse in domino vel judice, exigere ab aliquo plus quam possit. Sed a Deo longe est omnis crudelitas. Ergo non exigit ab aliquo plus quam possit. Ergo satisfactionem quam Deus ab homine requirebat, purus homo facere poterat.

4. Præterea, natura non reparatur nisi in individuis, ut supra dictum est. Sed unus homo est ita bonus sicut humana natura quæ est in ipso. Ergo unus homo satisfacere poterat pro natura humana quæ est in ipso, et omnes pro humana natura in omnibus individuis existente.

5. Præterea, natura angelica est supra humanam. Sed quod melius est, potest accipi pro recompensatione minus boni. Ergo Angelus poterat pro humana natura satisfacere.

Sed contra, ille solus reparare potuit qui potuit condere. Sed solus Deus humanam naturam condere potuit : ergo ipse solus potuit reparare. Ergo ad hoc quod naturam aliquis satisfaciendo repararet, oportuit quod esset Deus.

Præterea, homo in instanti suæ conditionis tantæ erat dignitatis quod nulli creaturæ debitor erat ratione suæ beatitudinis. Sed est debitor et obnoxius ratione suæ beatitudinis ei qui ipsum ad beatitudinem reparavit. Ergo si per aliquam puram creaturam facta esset reparatio, non esset homo redditus pristinæ dignitati.

Præterea, nullus pro alio reddere potest quod pro se ipso debet. Sed quælibet creatura totum quod est, Deo debet. Ergo nulla pura creatura potest pro alia sufficienter satisfacere.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, oportebat quod pro peccato humanæ naturæ fieret condigna satisfactio : tum quia aliter homo non restitueretur pristinæ dignitati : tum quia est conveniens esse unum primum in genere satisfactionis perfectum, supra quod omnes aliæ imperfectæ satisfactiones fundentur. Ad hoc autem quod satisfactio esset condigna, oportebat quod haberet virtutem infinitam : quia peccatum pro quo fiebat satisfactio, infinitatem quamdam habebat ex tribus. Primo ex infinitate divinæ majestatis, inquantum offensa fuerat per contemptum inobedientiæ : quanto enim major est in quem peccatur, tanto est gravior culpa. Secundo ex bono quod per peccatum auferebatur, quod est infinitum, idest ipse Deus, cujus participatione fiunt homines beati. Tertio ex ipsa natura quæ corrupta erat,

quæ quidem infinitatem quamdam habet, inquantum in ea possunt supposita in infinitum multiplicari. Actio autem puræ creaturæ non potest habere infinitam efficaciam : et ideo nulla pura creatura poterat sufficienter satisfactionem facere.

Ad primum ergo dicendum, quod impossibile est ut homo ad hoc perducatur ut semper Deo debitor non sit gratiarum actionis, quasi ab eo habens totum quod est : ideo non exigitur in gratiarum actione ut sit æquivalens donis perceptis. Sed possibile est hominem esse in tanta dignitate, quanta fuit in statu innocentiæ : et ideo ad perfectam reparationem, per quam totum reparatur quod reparari potest, exigitur quod satisfactio sit æquivalens culpæ.

Ad secundum dicendum, quod comparando bonum et malum ad effectus ejus proportionabiliter respondentes, bonum potentius est quam malum : quia bonum agit virtute sua, malum autem non nisi per virtutem boni. Sed tamen homo potest facilius in actum malum quam in actum perfecte bonum : quia plura requiruntur ad bonum quam ad malum, quod ex uno singulari defectu contingit. Et ideo primus [1] homo potuit in actum malum qui erat proportionatus ad corrumpendum totam humanam naturam ; non autem potuit in actum bonum ita perfecte quod esset proportionatus ad reparationem.

Ad tertium dicendum, quod esset crudelitas in domino exigere plus quam possit, nisi cum hoc etiam servo detur unde solvere possit quod exigitur ; unde in hoc maxime ejus misericordia commendatur quod ab homine perfectam satisfactionem exigit, ut perfecte reparetur : et quia hoc per se non poterat, ei Filium suum, qui posset, dedit.

Ad quartum dicendum, quod quamvis natura non sit corrupta, nec reparatione indigens, nisi secundum quod est in persona ; tamen aliqua corruptio debetur naturæ, non secundum quod est determinata in hac persona, sed secundum hoc quod est in omnibus illis qui per vitiatam originem ab Adam humanam naturam acceperunt ; unde pro ista communi corruptione non potest unus solus satisfacere, nec etiam simul omnes : quia natura excedit etiam illos omnes qui naturam humanam habent, cum ad plures se extendere possit.

Ad quintum dicendum, quod angelus quamvis sit homine superior quantum ad naturam, non tamen quantum ad gloriam, in qua æquales angelis erimus : et ideo angelus ad gloriam non potest humanam naturam reparare : et etiam, cum sit creatura, quidquid potest, Deo debet.

ARTICULUS III.

Utrum debuerit fieri satisfactio per passionem Christi [2].

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod satisfactio non debuit fieri per passionem Christi. Minus enim peccatum non expiatur per majus, sed magis aggravatur. Sed majus fuit peccatum occidentium Christum quam comestio pomi vetiti, qua natura humana corrupta est. Ergo corruptio humanæ naturæ non potest expiari per passionem Christi.

2. Præterea, nihil corporale est æquivalens rei spirituali. Sed vita Christi, quam per passionem Christus dedit, fuit vita corporalis. Ergo non fuit sufficiens ad recompensandum vitam spiritualem, quæ per peccatum amissa erat.

3. Præterea, peccatum primi hominis, per quod natura humana corrupta est, fuit peccatum superbiæ, ut in II lib. XXII dist., dictum est. Sed major fuit humilitas Christi in assumptione humanæ naturæ, quando exinanivit semetipsum, formam servi accipiens, quam superbia Adæ. Ergo ex ipsa assumptione humanæ naturæ sufficienter fuit satisfactum pro peccato hominis, et ita non fuit conveniens quod Christus pateretur.

4. Præterea, Bernardus [3] dicit, quod una gutta sanguinis Christi fuit sufficiens pretium nostræ redemptionis. Sed aliquid de sanguine Christi effusum est in circumcisione. Ergo non oportebat quod ulterius pateretur.

5. Præterea, tanta potest esse contritio in nobis peccantibus quod totum peccatum dimittatur et quantum ad pœnam, et quantum ad culpam. Sed in Christo ab instanti suæ conceptionis fuit perfectissima caritas, quæ contritioni vim

[1] Al. : « prius. » Parm. : « purus. »
[2] III p. *Summ. theol.*, q. XLVIII, a. 2.

[3] Expresse legitur in *Extravag.* « Unigenitus » Clementis VI.

tribuit expurgandi peccatum. Ergo Christus ab instanti suæ conceptionis sufficienter satisfecit pro omnibus peccatis nostris ; et ita non oportuit quod per passionem mortis satisfaceret.

6. Præterea, pœna, qua quis punitur, quantitatem accipit, quantum ad virtutem satisfaciendi, ex conditione patientis. Sed Christus, inquantum Deus est et homo, habet infinitam dignitatem. Ergo quælibet pœna quam sustinuit, scilicet fames, fatigatio, et hujusmodi, fuit sufficiens ad satisfaciendum pro toto humano genere : ergo non oportuit quod mortem pateretur.

Sed contra, Hebr., II, 10 : *Decebat eum... per passionem consummari* *.

* *Consummare.*

Præterea, homo erat debitor mortis. Ergo si debuit pro aliis satisfacere recompensando, oportuit quod ipse mortem, quam non debebat, exsolveret.

Præterea, Christus non solum debuit hostem vincere, sed etiam exemplum vincendi nobis dare. Ergo debuit in difficillimis victor existere. Sed difficillimum est mortem sustinere. Ergo debuit per passionem mortis nos liberare.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod Christi satisfactio fuit non pro uno homine tantum, sed pro tota humana natura ; unde duas conditiones concernere debuit : ut esset universalis respectu omnium satisfactionum quodammodo, et ut esset exemplaris omnium satisfactionum particularium. Universalis autem erat non per prædicationem de multis, quasi per multas particulares satisfactiones multiplicata, sed habens virtutem respectu omnium ; unde non oportebat quod ipse omnes pœnas quæ ex peccato quocumque modo consequi possent, assumeret in seipso, sed illam ad quam omnes ordinantur, et quæ continet in se virtute omnes pœnas, quamvis non actu. Finis autem omnium terribilium est mors, ut dicit Philosophus, III *Ethic.*, cap. IX Græco-lat. ; et ideo per passionem mortis debuit satisfacere. Inquantum vero fuit exemplaris respectu nostrarum satisfactionum, debuit habere magnitudinem excedentem omnes alias satisfactiones, quia exemplar debet esse præstantius exemplato ; et ideo secundum maximam pœnarum debuit satisfacere, scilicet mortem.

Ad primum ergo dicendum, quod passio Christi non fuit satisfactoria ex parte occidentium Christum, sed ex parte ipsius patientis, qui ex maxima caritate pati voluit ; et secundum hoc fuit Deo accepta.

Ad secundum dicendum, quod vita corporalis Christi habebat quemdam infinitum valorem ex Divinitate conjuncta [1], inquantum non erat vita puri hominis, sed Dei et hominis : et ideo poterat esse sufficiens recompensatio vitæ spiritualis, et præcipue ratione caritatis eximiæ ex qua offerebatur.

Ad tertium dicendum, quod in peccato Adæ non solum fuit superbia, sed delectatio : et ideo in satisfactione non solum debuit esse humilitas, quod in incarnatione factum est, sed etiam acerbitas doloris, quod in passione accidit.

Ad quartum dicendum, quod quamvis gutta sanguinis quam in circumcisione fudit, esset sufficiens ad omnem satisfactionem, considerata conditione personæ, non tamen quantum ad genus pœnæ : quia pro morte ad quam humanum genus obligatum erat, oportebat quod mortem exsolveret.

Ad quintum dicendum, quod contritio non tantum habet vim ex caritate, sed etiam ex dolore ; et ideo ratione caritatis delet culpam, ratione autem doloris computatur in satisfactionem pœnæ.

Ad sextum dicendum, quod aliæ pœnæ quas Christus sustinuit, quamvis sufficientes essent ad satisfaciendum pro humana natura, considerata conditione patientis, non tamen considerato genere pœnæ : quia in pœnis illis non continebantur omnes aliæ pœnæ, sicut in passione mortis continentur.

ARTICULUS IV.

Utrum fuerit possibilis alius modus satisfaciendi [2].

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur, quod alius modus non fuerit possibilis. Hebr., II, 10 : *Decebat eum per passionem.... consummari* * ; dicit Glossa *ord.*, col. 647, t. 2 : « Nisi Christus pateretur, homo non redimeretur. »

* *Consummare.*

2. Præterea, Anselmus in I lib. « Cur Deus homo, » cap. X, col. 375, t. 1 : Non potuit transire calix nisi biberet ; non quia mortem vitare nequiverit, sed

[1] Al. : « conjunctum. »

[2] III p. *Summ. theol.*, q. XXI, a. 1, 2, 3 et 4.

quia aliter mundus salvari non posset. Ergo videtur quod alius modus possibilis non fuit.

3. Præterea, minimum inconveniens est Deo impossibile. Sed inconveniens est peccatum dimittere sine debita satisfactione, ut dictum est. Cum igitur debita satisfactio non potuerit esse nisi per modum istum, videtur quod alius modus possibilis non fuit.

4. Præterea, fidei non potest subesse falsum. Sed antiqui patres crediderunt Christum passurum. Ergo non potuit aliter esse.

Sed contra, Gregorius, XX lib. *Moral.*, cap. XXXVI, col. 179, t. 2 : Qui fecit nos de nihilo, revocare etiam sine morte et passione sua nos potuit.

Præterea, Luc., I, 37 : *Non erit impossibile apud Deum omne verbum.* Ergo quocumque alio modo potuisset nos liberare.

QUÆSTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod alius modus fuisset convenientior. Si enim Christus mortem subiisset naturalem, nihilominus genus humanum redemptum fuisset : quia mortem solvisset quam non debebat. Sed hoc fuisset sine peccato alicujus. Ergo videtur quod hic fuisset modus convenientior : quia unumquodque tanto est convenientius, quanto ad ipsum pauciora inconvenientia sequuntur.

2. Præterea, diabolus nos omnino injuste invaserat, nec aliquod jus in nobis habebat. Sed nihil est convenientius quam quod vis vi repellatur. Ergo convenientissimus modus fuisset ut per potentiam nos eriperet a potestate diaboli, non [1] redimendo.

3. Præterea, ipse venerat a dæmonis potestate hominem liberare, non autem a potestate hominis. Ergo convenientius fuisset quod a dæmone passus fuisset, quam ab homine.

4. Præterea, Christus ad hoc venit ut homines ad se traheret. Sed plures eum sequerentur, si per viam deliciarum incessisset, quam quod per viam passionis de hoc mundo exivit. Ergo videtur quod ille fuisset convenientior modus.

Sed contra, *Super* illud *psalm.* XXI : *Et non ad insipientiam mihi*, dicit Glossa : Nullus convenientior modus nostræ redemptionis fuit, quam quod homo, qui per superbiam ceciderat, per humilitatem resurgeret.

Præterea, optimi est optima adducere. Si igitur Deus est optimus, modum optimum nostræ liberationis elegit.

SOLUTIO I. — Respondeo dicendum ad primam quæstionem, quod quantum ex parte Dei est, fuit alius modus nostræ liberationis possibilis, quia ejus potentia limitata non est, quem si elegisset, convenientissimus fuisset : non tamen habuisset rationem redemptionis, sed liberationis tantum, quia liberatio non fuisset facta per solutionem pretii. Ex parte autem hominis non fuit alius modus possibilis nisi quem Deus ei dedit : quia per se satisfacere non poterat, sed solum divino munere. Sed ex parte nostra simul et Dei fuit quidem alius modus possibilis, sed nullus ita conveniens.

Ad primum ergo dicendum, quod si homo alio modo liberaretur, non redimeretur : quia redemptio sufficientem satisfactionem importat. Sed tamen alio modo liberari potuit.

Ad secundum dicendum, quod Anselmus loquitur quantum est ex parte nostra, supposita Dei ordinatione.

Ad tertium dicendum, quod quamvis sit inconveniens ex parte nostra secundum ordinem quem Deus rebus posuit, ut peccatum sine satisfactione dimittatur ; tamen si ipse faceret, convenientissimum esset, quia ipse simul cum hoc faceret, aliquam convenientiam in re poneret [2].

Ad quartum dicendum, quod fides antiquorum fuit de passione Christi futura, præsupposita Dei ordinatione quod ita fieret ; ex cujus suppositione passio Christi necessitatem habet, ut dictum est.

SOLUTIO II. — Ad secundam quæstionem dicendum, quod quantum est ex parte nostra, convenientior modus esse non potuit. Sed tamen Deo non aufertur potentia, quin potuisset alium modum convenientiorem fecisse, cujus potentia limitata non est. Sed hoc esset secundum alium ordinem rebus impositum.

Ad primum ergo dicendum, quod Christus pro omnibus peccatis quantum ad sufficientiam debuit satisfacere, non solum pro originali, sed etiam pro actuali, pro quo infligitur violenta mors ; et ideo, ut sua satisfactio omnem comprehenderet, decens fuit ut morte turpissima quantum ad genus mortis moreretur, ut sic non so-

[1] Nicolai : « nos. »

[2] Al. : « oportet. »

lum sub angelis descenderet per mortem, sed etiam sub hominibus per genus mortis, quantum ad acerbitatem simul et turpitudinem. Nec peccatum aliorum aliquid de convenientia satisfactionis adimit : quia satisfactio non est ex passione ex parte infligentium passionem, sed ex parte patientis.

Ad secundum dicendum, quod quamvis diabolus nos injuste detineret, tamen nos juste ab ipso detinebamur, ejus tyrannidem propter nostram culpam patientes; unde ex parte nostra fuit congruum ut satisfaciendo nos eriperet; ut non solum ipse juste nos liberaret, quod esset si violentia uteretur, sed etiam nos juste liberaremur.

Ad tertium dicendum, quod sicut peccatum hominis fuit commissum ab homine, instigante diabolo; ita etiam conveniens fuit, ut medicina morbo responderet, quod Christus occideretur ab homine suadente diabolo.

Ad quartum dicendum, quod satisfactio debet esse pœnalis; et ideo, ut pro nobis satisfaceret, oportuit quod in hoc mundo pœnas sustineret, et non deliciis uteretur. Vel dicendum, quod Christus ad hoc venit ut a terrenis bonis, pro quibus homines a Deo recesserant, ad cælestia nos revocaret; et ideo decuit ut terrena dona abjiceret, quatenus ea contemnendi nobis exemplum daret.

ARTICULUS V.

Utrum Deus Pater Filium tradiderit ad passionem [1].

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus Pater Filium non tradiderit ad passionem. Maxima enim crudelitas est Filium innocentem tradere. Sed Christus fuit innocentissimus. Cum ergo crudelitas non sit in Deo, videtur quod ipse Christum ad passionem non tradiderit.

2. Præterea, si Pater Christum in mortem tradidit, hoc non fuit nisi quia Christus ex obedientia ad Patrem mortuus est. Sed quicumque facit aliquid ex obedientia, facit ex debito. Ergo Christus debitor mortis fuit, et sic non fuit mors ejus Deo gratissima : debitum enim diminuit de gratitudine actus.

3. Præterea, si Pater tradidit Filium, ergo voluit eum mori. Sed hoc etiam voluerunt Judæi. Ergo conformaverunt voluntatem suam voluntati divinæ, et ita non peccaverunt.

4. Præterea, Philosophus dicit in VI *Ethic.*, cap. x, quod pervenire ad bonum finem per mala media, est mali consiliatoris. Sed consilium divinum est optimum. Ergo si ex consilio voluntatis Patris Christus esset mortuus, non esset hoc consilium expletum mediantibus malis actibus Judæorum; quod tamen falsum est. Ergo Pater Filium ad passionem non tradidit.

Sed contra, Rom., VIII, 32 : *Proprio Filio suo non pepercit*, etc.

Præterea, omnis pœna est a Deo. Sed passio Christi quædam pœna fuit. Ergo fuit a Deo.

QUÆSTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod passio Christi non fuerit bona. Quia, secundum Boetium [2], cujus generatio est bona, corruptio est mala. Sed generatio Christi fuit optima. Ergo passio mortis ipsius fuit pessima.

2. Præterea, omne injustum est malum. Sed Christus injuste passus est; I Petr., II, 23 : *Tradebat autem judicanti se injuste.* Ergo illa passio Christi fuit mala.

3. Præterea, sicut eadem materia non potest esse in naturalibus sub contrariis formis, ita unus actus in moralibus non potest esse bonus et malus. Sed opus Judæorum, ut dicitur in *Littera*, fuit passio Christi. Ergo cum opus Judæorum fuerit malum, passio Christi non potest dici bona.

Sed contra, nihil est Deo acceptum nisi bonum. Sed mors Christi fuit Deo acceptissima : quia ipse *tradidit semetipsum pro nobis oblationem et hostiam Deo in odorem suavitatis* : Ephes., v, 2. Ergo passio Christi fuit bona.

Præterea, omne quod est ex caritate, est bonum. Sed Christus ex maxima caritate fuit mortuus et passus. Ergo passio sua fuit optima.

SOLUTIO I. — Respondeo dicendum ad primam quæstionem, quod in passione Christi fuit tria considerare. Unum ex parte patientis, quia scilicet voluntarie passus est ex caritate. Aliud autem ex parte occidentium, qui ex iniqua voluntate

[1] III p. *Summ. theol.*, q. XLVII, a. 3.
[2] Æquivalenter colligi ex l. I *De Topicis Aristot.*, c. III, prope finem, et ex l. III, c. IV, ante medium, dicit Nicolai. Vide t. 2, col. 912, etc

eum occiderunt. Tertium est ex parte ipsorum pro quibus passus est, scilicet effectus salutis in toto humano genere. Et secundum hoc tripliciter Deus Pater, immo tota Trinitas, eum tradidit. Uno modo, præordinando passionem ejus ad salutem humani generis. Secundo, Christo homini voluntatem dando, et caritatem, ex qua pati voluit. Tertio, dando potestatem, et non cohibendo voluntatem occidentium, sicut dicitur Joan., XIX, 11 : *Non haberes in me* * *potestatem, nisi data tibi fuisset desuper.*

* *...otesta- ...adver- ...me ul- ..., nisi ...datum ...t desu- ...*

Ad primum ergo dicendum, quod Deus Pater non tradidit Christum in mortem, quasi cogendo ipsum mori, sed dando ei voluntatem bonam qua mori vellet ; et ideo non sequitur quod fuerit aliqua crudelitas in Deo.

Ad secundum dicendum, quod Christus non fuit debitor mortis ex necessitate, sed ex caritate ad homines, qua hominis salutem voluit, et ex caritate ad Deum qua ejus voluntatem implere voluit, sicut dixit Matth., XXVI, 39 : *Non sicut ego volo, sed sicut tu;* et hoc debitum non diminuit aliquid de gratitudine actus.

Ad tertium dicendum, quod conformitas voluntatis humanæ ad divinam, non est simpliciter in volendo quod Deus vult, sed in volendo eodem modo, id est ex caritate, sicut Deus vult, vel ad eumdem finem; vel in volendo id quod Deus vult nos velle; et hoc modo Judæi voluntatem suam divinæ non conformaverunt : quia Christum ex nequitia occiderunt ad impediendam salutem, quam ex ejus prædicatione sequi videbant.

Ad quartum dicendum, quod facere aliquod malum propter bonum finem consequendum, est mali consiliatoris ; sed uti malitia aliorum, quam ipse non facit, ad bonum finem, hoc est summæ sapientiæ.

SOLUTIO II. — Ad secundam quæstionem dicendum, quod judicium absolutum est de re, quando consideratur ipsa secundum quod est actu in rerum natura existens ; et hoc est quando consideratur cum omnibus circumstantiis quæ sunt in ipsa. Sed quando consideratur res secundum aliquid quod in re est sine consideratione aliorum ; illud judicium non est de re simpliciter, sed secundum quid. Si igitur consideretur passio secundum quod est in patiente cum omnibus quæ circumstant, scilicet caritate Christi, et efficacia ipsius, sic est dicenda simpliciter bona. Si autem consideretur secundum quod est passio tantum, scilicet inquantum adimit vitam, nihil aliud considerando ; sic est malum in genere mali naturæ ; unde dicenda est bona simpliciter, et mala secundum quid.

Ad primum ergo dicendum, quod passio Christi, inquantum est corruptionis inductiva, sic est mala ; et hoc est considerare ipsam secundum quid : sed inquantum est passio volita, et ad humanam salutem ordinata, sic est optima.

Ad secundum dicendum, quod injuste illata est ex parte occidentium : sed ex parte ipsius patientis ex justissima voluntate procedit.

Ad tertium dicendum, quod opus operans Judæorum est malum simpliciter ; sed passio, quæ est opus operatum, est quidem simpliciter bona, secundum quod est in patiente [1] ; quamvis possit dici mala secundum quid secundum quod est in actione illorum sicut in causa, et secundum quod est corruptiva naturæ ; et ita non est ponere contraria circa idem.

EXPOSITIO TEXTUS.

« Quia sic justitia superatus est diabolus, non potentia. » Contra. Justitia Dei non potest esse sine potentia, nec e converso. — Dicendum, quod intelligendum est : « non potentia » tantum. Sed si etiam potentia tantum diabolum superasset, adhuc esset justitia ex parte nostra.

« Peccantem peccati auctor illico invasit. » Contra. Magis peccavit diabolus quam homo. Ergo magis debuit ipse invadi quam homo. — Dicendum, quod ambos invasit sententia judicis secundum culpæ modum, sed hominem invasit et peccati auctor ; tum quia homo illi se subdidit, tum quia homo ex ordine naturæ sub angelis erat ; unde etiam homini ad exercitium datur.

« Prædestinatis tantum effecit salutem. » Contra. Aliqui etiam non prædestinati gratiam accipiunt. — Dicendum, quod loquitur de salute finali, per quam homo ab omni malo liberatur.

« Hic distinguendum est : » quia potest intelligi de opere operante ; et sic malum operati sunt : vel [2] de opere operato ; et sic bonum operati sunt.

[1] Al. : « in patientia. » Editio Nicolai : « in patientes. »

[2] Al. additur : « dicendum. »

DISTINCTIO XXI.

Si in Christo divisio in morte fuit animæ vel carnis a Verbo.

Post prædicta considerandum est, utrum in morte Christi a Verbo sit separata anima vel caro. Quidam putaverunt tunc carnem sicut ab anima, ita a Divinitate in morte fuisse divisam. Si enim, inquiunt, anima media Divinitas carnem sibi univit, sicut superius [1] prætactum est; ergo quando divisa est caro ab anima, divisa est etiam a Divinitate: quia non potuit ab anima sejungi, per quam Verbo erat unita, quin a Verbo divideretur. Fuit autem divisa in morte ab anima, alioquin vera mors ibi non fuisset: quia, ut ait Augustinus *In psal.* XLVIII, concion. II, § 2, col. 556, t. 4, mors quam timent homines separatio est animæ a carne; mors autem quam non timent, separatio est animæ a Deo. Utraque vero diaboli suasionibus homini propinata est. Si ergo in Christo homine vera mors fuit, divisa est ibi anima, ac per hoc Divinitas, a carne. Huic suæ probabilitati addunt auctoritatis testimonium. Ambrosius enim *Super Luc.*, lib. X, § 127, col 1929, t. 2, tractans de Christi derelictione, qui in cruce voce magna clamans dixit, Matth., XXIX, 46: *Deus, Deus meus, quare me dereliquisti?* ait: « Clamat homo separatione Divinitatis moriturus. Nam cum Divinitas mortis libera sit, utique ibi mors esse non poterat, nisi vita discederet, quia vita Divinitas est. » Hic videtur tradi, quod Divinitas separata sit in morte ab homine; quæ nisi discessisset, homo ille mori non posset: quod illi ad carnem referunt, quam dicunt a Deo separatam. Quibus respondemus, illam separationem sic esse accipiendam, sicut intelligitur derelictio, quæ illis verbis significatur: *Ut quid me dereliquisti?* Quomodo igitur erat derelictus a Patre, cum in cruce se derelictum clamabat? Non recesserat Deus ab homine, ita quod esset soluta unio Dei et hominis: alioquin fuit quoddam tempus quando Christus adhuc vivus homo erat, et non Deus: quia adhuc vivus se derelictum clamabat, non derelinquendum. Si ergo illa derelictio, unionis intelligatur solutio; ante facta fuit solutio Dei et hominis quam Christus mortuus esset. Sed quis hoc dicat? Fateamur igitur Deum quodammodo illum hominem in morte deseruisse: quia potestati persequentium eum exposuit ad tempus; non suam potentiam exercendo illum defendit, ut non moreretur. Separavit se Divinitas, quia subtraxit protectionem; sed non solvit unionem. Separavit se foris, ut non adesset ad defensionem; sed non intus defuit ad unionem. Si non ibi cohibuisset potentiam, sed exercuisset; non moreretur Christus. Mortuus est Christus Divinitate recedente, idest effectum potentiæ in defendendo non exhibendo. Hic est hircus qui, altero hirco immolato, in solitudinem mittebatur, ut legitur in Levitico, cap. XVI. Hirci enim duo, humanitas et Divinitas Christi intelliguntur. Humanitate igitur immolata, Divinitas in solitudinem abiit, idest in cælum. Unde Esychius [2] *Super Levit.*, cap. XVI: « In solitudinem, idest in cælum, tempore passionis Divinitas abiisse dicitur, non locum mutans sed quodammodo virtutem cohibens, ut possent impii consummare passionem. Abiit ergo, idest virtutem cohibuit, et portavit iniquitates nostras, non ut haberet, sed ut consumeret. Deus enim ignis consumens est. » Ex his satis ostenditur, præmissa verba Ambrosii sic esse accipienda, ut prædiximus.

Aliam ad idem inducunt auctoritatem.

Aliis quoque auctoritatibus innituntur qui asserunt Divinitatem in morte recessisse ab homine secundum carnem. Ait enim Athanasius [3]: « Maledictus qui totum hominem, quem assumpsit Dei Filius, denuo assumptum vel liberatum tertia die a mortuis resurrexisse non confitetur. Fiat, fiat. » Si, inquiunt, denuo assumptus est homo in resurrectione, quem assumpserat in incarnatione; deposuit ergo eum in morte. Separata ergo fuit Divinitas in morte ab humanitate. Quibus respondemus quod si his verbis assumptio talis intelligatur quæ sit secundum unionem; non carnem tantum, sed totum hominem, id est animam et carnem, denuo sibi univit in resurrectione, quia non simpliciter hominem, sed totum hominem assumptum dicit. Totum igitur hominem in morte deposuit, id est animam et carnem: sed quis, nisi hostis veritatis, dicat animam a Verbo depositam? Et tamen nisi hoc fateantur, quod totus homo sit assumptus, non pro eis facit illa auctoritas, quæ totum dicit assumptum Sciendum est igitur, Athanasium id dixisse contra illorum perfidiam qui resurrectionem Christi negabant, putantes in morte detineri, qui solus inter mortuos liber est. Ideo illum maledicit qui non confitetur totum hominem denuo assumptum resurrexisse; id est, Christum animam corpori denuo conjunxisse: et in illis duobus denuo conjunctis, in resurrectione vere secundum hominen vixisse, sicut ante mortem. Nam in morte separata est anima a carne, unde vere dicitur Christus mortuus; sed neutrum separatum est a Verbo Dei.

Astruit, carnem a Verbo in morte separatam non esse.

Sicut Augustinus *Super Joan., tract.* XLVII, § 10, etc, col. 1738, t. 3, docet, tractans illud verbum, *Ego pono animam meam, ut iterum sumam eam. Nemo tollit eam a me: sed pono eam a meipso. Potestatem habeo ponendi eam, et iterum sumendi eam.*

[1] Dist. XI.

[2] In glossa *ord.*, col. 341, t. 1, serie propositionum inversa et sine auctoris nomine, legitur.

[3] Prius ad marginem: « lib. VI *De beatitud. Filii Dei*; » qui liber sextus est inter undecim libros *De Trinitate* sub nomine Athanasii vulgatos, et Vigilio Tapsen. adscriptos, ut videre est t. LXIII *Patrologiæ latinæ*, col. 237, etc.

Hic animam dicit emissam. A quo emissa est? A seipsa non est emissa, quia seipsam non posuit; nec Verbum animam posuit vel carnem. Caro enim animam posuit, sed potestate in se manentis Deitatis. » Potentia ergo Deitatis anima divisa est a carne, sed neutrum a Verbo Dei. Unde Augustinus, ubi supr.: « Verbum, ex quo[1] suscepit hominem, idest carnem et animam, nunquam deposuit animam, ut esset anima a Verbo separata; sed caro posuit animam quando expiravit, qua redeunte resurrexit. Mors ergo ad tempus carnem et animam separavit, sed neutrum a Verbo Dei. Caro igitur ponit et sumit animam non potestate sua; sed potestate inhabitantis carnem Deitatis. » Hic evidenter traditur, nec animam nec carnem a Verbo Dei in morte divisam, ut aliquo modo soluta fuerit unio. Unde Augustinus [2] *Contra Felicianum*, c. XIV, col. 1169, t. 8: « Absit ut sic Christus senserit mortem, ut quantum in se est, vita vitam perdiderit. Si enim hoc ita esset, vitæ fons aruisset. Sensit igitur mortem participatione humani affectus, quem sponte susceperat: non naturæ suæ perdidit potentiam, per quam cuncta vivificat. Sic in sepulcro Christus carnem suam commoriendo non deseruit, sicut in utero Virginis connascendo formavit. Mortuus est ergo non discedente vita, sicut passus est non pereunte potentia. Nemo tollit animam ejus ab eo qui potestatem habet ponendi et sumendi. » Ecce et hic habes Christum non deseruisse carnem in morte, et vitam non discessisse a mortuo; et quod sponte tradidit spiritum, non alius extorsit. Unde Ambrosius, *De dom. incarn. sacram.*, cap. v, § 39, col. 863, t. 3: « Emisit Christus spiritum, et tamen quasi arbiter eruendi suspendendique corporis[3] emisit spiritum, non amisit. Pendebat in cruce, et omnia commovebat. Sed unde emisit? Ex carne. Quo emisit? Ad Patrem. »

Qua ratione dicitur Christus mortuus et passus.

Recedente vero anima, mortua est caro Christi. Et quia caro mortua est, mortuus est Christus. Sicut enim mortuus dicitur Deus, quando mortuus est homo; ita mortuus dicitur homo, quando mortua est caro. Separatio animæ, mors carnis fuit. Propter carnem ergo unitam Verbo, quæ mortua est, dicitur Deus mortuus; et propter carnem et animam, quæ utraque dolorem sensit; dicitur Deus passus, cum Divinitas omnis doloris expers existeret. Unde Augustinus *Super psal.* CXXX, ibi: *Sicut ablactatus est*, col. 1711, t. 4: Verbum caro factum est, ut per carnem panis cælestis ad infantes transiret; et secundum hoc, ipsum Verbum crucifixum est, sed non est mutatum in homine: homo in illo mutatus est, ut melior fieret quam erat. Per id ergo quod homo erat, mortuus est Deus; et per id quod Deus erat, homo excitatus est et resurrexit. Quidquid passus est homo, non potest dici non passus Deus, quia Deus erat homo. Quomodo potes dicere te non esse passum injuriam, si vestis tua conscindatur, quamvis vestis tua non sis tu? Multo magis ergo quidquid patitur caro unita Verbo, debebat dici pati Deus; licet Verbum nec mori nec corrumpi nec mutari potuerit: sed quidquid horum passus est, in carne passus est. » De hoc etiam Ambrosius in III lib. *De Spiritu Sancto*, cap. v, § 44, col. 865, t. 3, ait: « Quod Verbi caro patiebatur manens in carne, Verbum in se pro corporis assumptione referebat, ut pati diceretur, quia caro patiebatur, sicut scriptum est, Christo in carne passo. » Hic docetur qua ratione Deus vel Dei Filius passus vel mortuus dicitur: non quia mortem senserit inquantum Deus est, sed quia caro ei unita mortua est; secundum quam rationem dicit Augustinus, *Serm. De trin. in cœna Domini*: « Si quis dixerit atque crediderit Filium Dei Deum passum, anathema sit. » Cujus dicti causam ex qua intelligentia sumenda est aperiens, in eodem subdit: « Si quis dixerit, quod dolorem in passione sentiebat Filius Dei Deus, et non caro tantum cum anima quam sibi acceperat; anathema sit. » Sane igitur dici potest, quod mortuus est Deus, et non mortuus; passus est Dei Filius, et non passus; passa est tertia persona, et non passa; crucifixum est Verbum, et non crucifixum; secundum alteram naturam passus est, secundum alteram impassibilis. Unde Ambrosius, loc. cit., § 35, col. 862: « Generalis est ista fides, quia Christus est Dei Filius, et natus ex Virgine, quem quasi gigantem Propheta describit, psalm. XVIII, eo quod deiformis, geminæque naturæ unus sit, consors Divinitatis et corporis. » Idem ergo patiebatur et non patiebatur; moriebatur, et non moriebatur; resurgebat et non resurgebat; resurgebat secundum carnem, quæ mortua fuerat, non secundum Verbum, quod apud Deum semper manebat.

DIVISIO TEXTUS.

Postquam determinavit Magister de his quæ Christus cum humana natura assumpsit, scilicet gratia et scientia et defectibus, et de his quæ per humanam naturam operatus est, scilicet de meritis: hic determinat de morte quam in humana natura sustinuit. Dividitur autem hæc pars in duas: primo determinat ea quæ ad mortem Christi pertinent; secundo ea quæ ad mortem Christi consequuntur, dist. XXII, ibi: « Hic quæritur, utrum in illo triduo mortis Christus fuerit homo. » Prima dividitur in duas: primo inquirit utrum mors fuerit in Christo secundum separationem Deitatis a carne; secundo, supposito quod non, ostenditur qua ratione Christus dicatur mortuus, ibi: « Recedente vero anima, mortua est Christi caro. » Circa primum duo facit: primo movet quæstio

[1] Plenius in Aug. textu. Parm.: « l. I *De fide*, c. v. ».

[2] Seu potius Vigilius taps., cui liber prædictus fuit restitutus.

[3] Nicolai: « exuendi suscipiendique corporis. »

nem; secundo determinat eam, ibi: « Quidam putaverunt tunc carnem sicut ab anima, ita a Divinitate in morte fuisse divisam. » Et circa hoc duo facit: primo excludit errorem; secundo veritatem confirmat, ibi: « Sicut Augustinus super Joan... ait. » Circa primum duo facit: primo excludit probationem erroris sumptam ex ratione et auctoritate Augustini; secundo probationem sumptam ex auctoritate Athanasii, ibi: « Alii quoque auctoritati innituntur. » Circa primum tria facit: primo ponit rationem ipsorum; secundo auctoritatem quæ videtur pro eis facere, ibi: « Huic suæ probabilitati addunt auctoritatis testimonium; » tertio solvit, ibi: « Quibus respondemus. »

« Alii quoque auctoritati innituntur. » Hic tria facit: primo ponit objectionem ex auctoritate Athanasii; secundo ostendit quod illa auctoritas non facit pro eis, ibi: « Quibus respondemus; » tertio auctoritatem Athanasii exponit, ibi: « Sciendum est igitur. »

QUÆSTIO I.

Hic est duplex quæstio. Prima de morte Christi. Secunda de resurrectione ejus.

Circa primum quæruntur tria: 1° utrum in morte Christi fueri separata Deitas ab humanitate; 2° utrum corpus Christi fuerit dissolutum, vel incineratum; 3° utrum debeat simpliciter concedi quod Christus, vel Filius Dei, sit mortuus.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum in morte Christi Deitas a carne separata sit [1].

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod in morte Christi Deitas a carne separata sit. Remoto enim medio separantur extrema quæ per medium conjunguntur. Sed sicut II dist., dictum est, divinitas conjungebatur carni mediante anima. Ergo separata anima a carne, separatur etiam divinitas.

2. Præterea, sicut II dist., dictum est, corpus insensibile non est assumptibile. Sed separata anima, caro remanet quoddam corpus insensibile. Ergo non potuit remanere Deitati unita, cum nihil possit esse unitum quod non est assumptibile.

3. Præterea, nulla res est mortua quæ habet in se vitam. Sed si Deitas in morte a carne separata non fuisset, habuisset in se vitam, quæ etiam est fons indeficiens vitæ. Ergo mortua non fuisset.

4. Præterea, unio humanæ naturæ ad divinam est per gratiam. Sed corpus non est capax gratiæ nisi mediante anima. Ergo corpus, separata anima, non potest remanere Deitati unitum.

Sed contra, Filius dicitur jacuisse in sepulcro; alias de hoc non esset fides, quæ habet objectum veritatem increatam. Sed hoc non dicitur nisi quia corpus in sepulcro fuit. Ergo Deitas a corpore separata non fuit.

Præterea, Leo papa, *Serm.* LVIII, col. 373, c. I, t. 1, dicit: « Tanta fuit unio Dei et hominis, ut nec suplicio posset diminui, nec morte distingui. Sed supplicium pati et mori corporis est. Ergo corpus in morte a Divinitate non est separatum.

QUÆSTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod Deitas sit separata ab anima. Utraque enim mors, ut dicitur in *Littera*, scilicet qua separatur corpus ab anima, et qua separatur anima a Deo, diaboli suasu homini propinata est. Sed Christus in se accepit mortem, qua separatur corpus ab anima, ut a nobis excluderet quod suasu dæmonis in nos devenit [2]. Ergo simpliciter debuit pati mortem, quæ est separatio animæ a Deitate.

2. Præterea, quicumque deponit aliquid, illud a se separat. Sed Filius Dei dicit de seipso, Joan., X, 17: *Ego pono animam meam.* Ergo eam a se separavit.

3. Præterea, sicut supra, V dist., dictum est, uniens est unitum sicut ratione unionis Deus est homo. Si igitur anima esset Deo unita post mortem; posset dici, quod Deus esset anima.

4. Præterea, ratione unionis Dei ad hominem est communicatio idiomatum, ut dicit Damacenus. Sed animæ idiomata non dicuntur de Filio Dei: non enim potest dici, quod Filius Dei sit forma corporis. Ergo non remanet post mortem anima Verbo unita.

5. Præterea, si esset Verbum unitum animæ et corpori, cum illa sint ad invicem divisa, essent duæ uniones Verbi ad illa duo. Sed ante mortem erat tantum

[1] III p. *Summ. theol.*, q. L, a. 2 et 3.

[2] Parm.: « in nobis devenit. »

una unio. Ergo aliqua unio facta est de novo in morte Christi ; quod est inconveniens.

6. Præterea, anima et corpus separata fuerunt duo quædam. Si ergo Verbum utrique unitum remansit, videtur quod fuerunt duo vel tria Christus in morte : quia uniens est unitum.

Sed contra, major est conjunctio animæ ad Deum per unionem in persona quam quæ est per fruitionem. Sed anima Deo conjuncta per fruitionem, nunquam ab ipso separatur. Ergo multo minus conjuncta ei per unionem in persona.

Præterea, Filius Dei dicitur descendisse ad inferos. Sed hoc non convenit sibi nisi ratione animæ. Ergo filius Dei post mortem habuit animam sibi unitam.

Solutio I. — Respondeo dicendum ad primam quæstionem, quod corpus Christi in morte non fuit separatum a Deitate : cujus ratio ex tribus accipi potest. Primo ex parte Dei : quia, cum sit immutabilis, ei quod perfecte sibi conjunctum est incommutabilitatem præstat, ut scilicet immutabiliter ei adhæreat. Secundo ex parte ipsius assumpti : quia per mortem, quam ex obedientia Patris sustinuit, non debuit suam dignitatem amittere, sed magis debuit [1] clarificari. Tertio ex fine assumptionis : quia ea quæ post mortem ipsius circa ipsum acta sunt, salutaria nobis non fuissent, nisi Deitas abjuncta esset.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut supra, II dist., dictum est, anima quantum ad unibilitatem corporis, est medium necessitatis : quia corpus non esset unibile nisi inquantum est animatum : sed quantum ad unionem in actu, est medium congruentiæ, quo remoto, non necessario unio tollitur, ut supra, II dist., dictum est ; et ideo, quia separata anima a corpore, adhuc remansit in corpore ordo ad animam, et unibile remansit et unitum.

Ad secundum dicendum, quod quamvis esset actu insensibile, tamen hoc habebat supra alia corpora insensibilia quod inerat ei ordo ad animam humanam.

Ad tertium dicendum, quod Deitas non potest esse forma corporis. Ad hoc autem quod corpus sit vivum, oportet quod sit aliquid vivificans formaliter.

Ad quartum dicendum, quod corpus non est susceptivum gratiæ habitualis : quia illa ordinatur ad actus spirituales, qui non possunt corpori communicari. Hæc autem gratia est medium congruentiæ ad unionem ex parte animæ. Sed gratia unionis, quæ est ipsa unio gratis facta, potest esse in corpore : quia ista gratia ordinat ad esse in persona divina, cujus particeps est corpus, sicut et anima; ideo etiam corpus potest remanere unitum, anima separata ; in quo etiam manet aliquis ordo ad gloriam ex eo quod fuit instrumentum animæ habentis gratiam, ut dictum est ; ut sic etiam habitualis gratia quodammodo in corpus redundet, ut supra, XIII dist., dictum est.

Solutio II. — Ad secundam quæstionem dicendum, quod propter easdem rationes anima a Verbo in morte Christi separata non fuit, et adhuc amplius, inquantum anima immediatius et pluribus modis Verbo unitur quam corpus.

Ad primum ergo dicendum, quod mors animæ est secundum separationem animæ a Deo per peccatum, opposita conjunctioni quæ est per caritatem ; quam mortem Christum assumere non decuit sicut nec peccatum, ut supra, XV dist., dictum est ; et ideo hæc ratio non est ad propositum : quia etiam si esset separatio perfecta animæ a Verbo quantum ad conjunctionem quæ est in persona, adhuc anima non esset mortua sed viva, inquantum remaneret Deo per caritatem conjuncta.

Ad secundum dicendum, quod Filius Dei dicitur animam ponere, non quidem a se, sed a carne, a qua in morte separata fuit.

Ad tertium dicendum quod anima non nominat personam, sed partem naturæ ; unde anima non est unita Verbo sicut importans id in quo facta est unio, sicut est de hoc nomine, homo ; et ideo non potest dici quod Filius Dei sit anima, sicut potest dici quod sit homo, secundum quod est habens animam.

Ad quartum dicendum, quod sicut ea quæ dicuntur de natura humana secundum rationem naturæ non possunt prædicari de Filio Dei, ut quod dicitur esse communis Christo et aliis hominibus ; ita etiam ea quæ prædicantur de anima Christi inquantum est pars naturæ, non possunt dici de Filio Dei, sicut quod est forma, vel aliquid hujusmodi.

[1] Parm. omittit : « debuit. »

Ea autem quæ prædicantur de ipsa in quantum est quid subsistens, possunt de Filio Dei prædicari, sicut quod descendit ad inferos, et alia hujusmodi.

Ad quintum dicendum, quod, sicut supra, VIII dist., dictum est, relationes secundum rem multiplicantur secundum multiplicationem illorum supra quæ fundantur relationes ; unde contingit quod relatio ex parte unius extremi est una, quæ ex parte alterius multiplicatur, sicut de illo qui una paternitate ad multos filios refertur, qui ad ipsum multis filiationibus referuntur. Ita etiam est hoc : quia ex parte ipsius Filii Dei est una tantum, quamvis non sit ex parte ipsius relatio realis sed rationis tantum; ex parte autem assumptorum, quæ divisa sunt, sunt duæ uniones in actu post mortem ; ante autem erat una in actu, et multæ in potentia : unde non oportet quod aliqua unio fiat ibi de novo, sicut nec in divisione continui fit aliquid de novo, inquantum id quod prius erat multa potentia, unum autem actu, fit actu plura.

Ad sextum dicendum, quod sicut humana natura non est hypostasis in Christo, quamvis possit dici singulare et individuum, ut supra, VI dist., dictum est; ita etiam anima et corpus non sunt duæ completæ hypostases, sed unitæ uni hypostasi Filii Dei ; quamvis possint dici duo singularia, vel duo individua. Sed non sequitur ex hoc quod Christus sit duo : quia neutrum illorum de Christo prædicatur, vel de Filio Dei.

ARTICULUS II.

Utrum corpus Christi post mortem debuerit dissolvi[1].

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod corpus Christi post mortem debuit dissolvi, sive incinerari. Hebr., II, 17, dicitur : *Christus debuit per omnia fratribus assimilari**. Sed alii homines, qui dicuntur fratres Christi, secundum corpus incinerantur. Ergo et corpus Christi incinerari debuit.

* *Similari.*

2. Præterea, sicut separatio animæ a carne fuit inflicta homini propter peccatum primi parentis, ita etiam incineratio: quia dicitur Genes., III, 19 : *Terra* * *es, et in terram ibis.* Sed Christus pro nobis sustinuit mortem, ut debitum naturæ solveret. Ergo similiter corpus ejus incinerari debuit.

* *Pulvis es et in pulverem reverteris.*

3. Præterea, humilitas est meritum exaltationis, Philipp., II. Sed corpus Christi fuit maxime exaltandum. Ergo debuit usque ad incinerationem humiliari.

4. Præterea, omne compositum ex contrariis, naturaliter est dissolubile in contraria. Sed corpus Christi fuit ex contrariis compositum, quia fuit ejusdem naturæ cujus sunt corpora nostra. Ergo cum incineratio nihil aliud sit quam resolutio corporis in contraria ex quibus constituitur, videtur quod corpus Christi incinerari debuit.

5. Præterea, anima non recedit a corpore quamdiu in corpore manet æqualitas complexionis, quæ requiritur ut dispositio in corpore animato : quia per hanc dispositionem materia fit necessaria ad talem formam. Sed in morte Christi anima recessit a corpore. Ergo in corpore non remansit illa æqualitas quæ exigitur ad corpoream animationem. Sed ablata æqualitate complexionis, unum contrarium superat aliud, et sic sequitur corporis dissolutio et incineratio. Ergo corpus Christi fuit corruptum et incineratum.

Sed contra, psalm. XV, 10 : *Non dabis sanctum tuum videre corruptionem.* Hoc autem non potest intelligi de corruptione mortis, quia ipse mortuus fuit. Ergo intelligitur de corruptione incinerationis.

Præterea, corpori non debetur incineratio nisi propter corruptionem fomitis. Sed in Christo nunquam fuit corruptio fomitis : quia natus et conceptus fuit sine originali. Ergo corpus Christi non debuit incinerari.

Præterea, anima conjuncta corpori ipsum servat ab incineratione. Sed virtus divina est major quam virtus animæ. Ergo cum corpori sit conjuncta Deitas, videtur quod non debuit incinerari.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod mors et incineratio et hujusmodi defectus sunt pœnæ originalis peccati : in Christo autem nunquam fuit originale : unde Christus non contraxit hujusmodi defectus ex necessitate suæ originis, quia sine originali conceptus fuit. Nec in eo fuerunt quia ipse esset debitor eorum, quia peccatum in eo nunquam

[1] III p. *Summ. theol.*, q. LI, a. 3.

fuit : sed voluntarie defectus humanæ naturæ assumpsit ad complendum opus nostræ redemptionis et ut in his nobis mereretur. Unde cum opus redemptionis esset in passione completum, quia dixit : *Consummatum est*, Joan., XIX, 30, et corpus sine anima non est in statu merendi ; ideo corpus ejus incineratum non fuit.

Ad primum ergo dicendum, quod assimilatio illa intelligitur quantum ad illa quæ sunt de veritate naturæ, et quantum ad ea quæ pertinent ad opus redemptionis.

Ad secundum dicendum, quod per passionem, qua separata est anima a carne, removit a nobis mortem, et omnes alios defectus humanæ naturæ, quantum ad sufficientiam causæ ; et ideo non oportuit quod ad removendum incinerationem corpus ejus incineraretur.

Ad tertium dicendum, quod humilitas illa fuit necessaria ante opus redemptionis, et quando Christus erat in statu merendi, non autem post, ut dictum est.

Ad quartum dicendum, quod compositum ex contrariis, necessario in ipsa resolvitur, nisi sit aliquid prohibens. In Christo autem erat aliquid prohibens, scilicet virtus Divinitatis, et puritas a corruptione fomitis.

Ad quintum dicendum, quod quamvis illa temperies complexionis, quæ est necessitas ad formam animæ, fuerit amota in morte ; non tamen inde secuta est dissolutio et putrefactio corporis, ratione prædicta.

ARTICULUS III.

Utrum Filius Dei debeat dici mortuus.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Christus, vel Filius Dei, non debeat dici mortuus. Ea enim quæ habent repugnantiam intellectuum ad Filium Dei, de eo non prædicantur. Sed cum Dei Filius sit vita, sicut dicitur Joan., XIV, mortuum esse habet repugnantiam intellectus cum ipso. Ergo non debet dici quod sit mortuus.

2. Præterea, esse creatum convenit alicui secundum quod est a Deo ; sed corrumpi, secundum quod est ex nihilo. Ergo magis pertinent ad defectum creaturæ ea quæ corruptionem important, quam nomen creaturæ. Sed nomen creaturæ non dicitur de Christo, ut supra, XI dist., dictum est. Ergo multo minus potest dici quod sit mortuus.

3. Præterea, Filius Dei est divina essentia. Sed non potest dici quod divina essentia sit mortua. Ergo non debet dici, quod Filius Dei sit mortuus.

4. Præterea, contradictoria non sunt vera de eodem. Sed de Filio Dei vere dicitur quod est immortalis, et per consequens non est mortuus. Ergo non potest dici quod fuerit mortuus.

5. Præterea, illud quod est partis, non prædicatur de toto. Sed mori est corporis, a quo anima separatur. Ergo videtur quod Christus non possit dici mortuus.

Sed contra est quod dicitur in symbolo : « Crucifixus, mortuus, et sepultus. »

Præterea, nullus homo dicitur mortuus nisi ex eo quod anima ejus a corpore separata est. Sed anima Christi est a corpore separata. Ergo ipse est mortuus.

Præterea, sicut supra dictum est, redemptio non potuit convenienter fieri nisi per mortem Filii Dei. Ergo si ipse non est mortuus, videtur quod non simus adhuc redempti ; quod est hæreticum.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod sicut supra, XI dist., dictum est, ea quæ solum ad naturam pertinent, simpliciter et sine determinatione de Christo dici possunt. Mors autem in nobis est secundum separationem animæ a corpore, et passio est secundum læsionem corporis, vel etiam secundum immutationem animæ, quæ sunt partes humanæ naturæ : et ideo simpliciter concedendum est quod Christus mortuus est et passus.

Ad primum ergo dicendum, quod non est ibi aliqua repugnantia intellectuum, quia mors, cum sit conditio naturæ, refertur ad humanam ; unde non opponitur divinæ vitæ.

Ad secundum dicendum, quod nomen creaturæ non magis se habet ad naturam quam ad personam ; et ideo non potest dici simpliciter ratione naturæ, sicut supra dictum est ; præcipue cum creatio respiciat esse, quod magis videtur pertinere ad suppositum quam ad naturam : et ideo quod magis vel minus ad defectum pertineat, non facit ad propositum.

Ad tertium dicendum, quod unio non est facta in natura, sed in persona ; et ideo ea quæ sunt naturæ, possunt prædicari de persona, non autem de alia natura.

Ad quartum dicendum, quod hæc est

simpliciter vera, Filius Dei, vel Christus est immortalis; et similiter, Filius Dei est mortuus: quia ea quæ sunt utriusque naturæ, possunt affirmari de persona. Sed tamen hæc, Christus non est mortuus, est vera secundum quid, et falsa simpliciter: quia ad veritatem affirmativæ sufficit quod secundum aliquam naturam conveniat quod de persona dicitur, sed ad veritatem negativæ oportet quod secundum neutram conveniat; unde hæc est falsa simpliciter, Christus non est animal, et vera secundum quid, scilicet secundum divinam. Non est autem inconveniens quod unum contradictoriorum dicatur de aliquo simpliciter, et alterum secundum quid.

Ad quintum dicendum, quod ea quæ sunt partis tantum, et parti nata convenire, dicuntur de toto ratione partis; sicut homo dicitur crispus propter capillos: et ita mors, quæ est conditio corporis, de persona potest prædicari. Tamen sciendum est, quod sicut generari est compositi, ita et corrumpi; quamvis subjectum generationis et corruptionis sit materia.

QUÆSTIO II.

Deinde quæritur de resurrectione Christi; et circa hoc quæruntur quatuor: 1° de necessitate resurrectionis; 2° de tempore; 3° de argumentis resurrectionis in communi; 4° de eis in speciali.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum necesse fuerit Christum resurgere[1].

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non fuerit necessarium Christum resurgere. Quia, sicut dicit Damascenus, resurrectio est ejus quod cecidit et dissolutum est, iterata surrectio. Sed Christus non cecidit per peccatum, nec ejus corpus dissolutum est. Ergo non debetur ei resurrectio:

2. Præterea, Augustinus dicit, *Tract.* XXIII *in Joan.*, § 6, col. 1585, t. 3, quod per Verbum Dei fit resurrectio animarum, per Verbum incarnatum fit resurrectio corporum. Sed Verbum caro factum est in incarnatione. Ergo non fuit necessaria resurrectio neque ad resurrectionem corporum, neque ad resurrectionem animarum.

3. Præterea, post ultimam consummationem non est aliquid necessarium. Sed ultima consummatio facta est in passione: quia tunc dixit: *Consummatum est*; Joan., XIX, 30. Ergo non oportuit quod postea resurgeret.

4. Præterea, ad hoc Christus humanam naturam assumpsit, ut ipsam restauraret. Sed plena restauratio facta est in passione; quia et janua aperta est, et liberati sumus a peccato, pœna, et servitute diaboli. Ergo non oportuit ut iterato corpus assumeret.

Sed contra, I Corinth., XV, 17: *Si Christus non resurrexit, inanis * est fides nostra.* Sed sine fide non justificamur. Ergo necessarium fuit Christum resurgere. * *Vana est.*

Præterea, Gregorius dicit[2] quod vitam nostram resurgendo reparavit. Ergo necessarium fuit quod Christus resurgeret.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod necessitas resurrectionis Christi ex tribus apparet. Primo ex ipsa conditione naturæ assumptæ. Anima enim et corpus sunt partes humanæ naturæ: omnis autem pars est imperfecta respectu totius, ut patet per Philosophum in III *Physic.*, text. 60, unde nec corpori sine anima, nec animæ sine corpore inest omnis perfectio quam nata sunt habere. Et quia naturæ assumptæ debebatur omnis perfectio quam contingit in natura reperire, ideo ei debebatur quod corpus animæ semper esset conjunctum. Quod autem ad tempus separata fuerunt, hoc fuit propter necessitatem nostræ redemptionis. Secundo ex merito passionis ejus: quia ex humilitate passionis meruit gloriam resurrectionis. Tertio ex parte nostra, ut scilicet in capite gloriosa resurrectio inchoaretur, quæ in membris futura erat. Et iterum ut illis qui sunt in patria, non solum sit gloria de visione Divinitatis, sed etiam de visione humanitatis glorificatæ in Christo quantum ad corpus et quantum ad animam.

Ad primum igitur dicendum, quod illa definitio est resurrectionis secundum quod in aliis hominibus invenitur; sed resur-

[1] III p. *Summ. theol.*, q. LIII, a. 1.

[2] In *Sacramentario*, præfat. paschali, col. 92, t. 4; licet anterior Gregorio haec præfatio habenda sit, cum enumeretur in *Decret.*, dist. I *De consecr.*, c. LXXI, col. 1730, inter novem præfationes « quas longa retro vetustas in Romana Ecclesia hactenus servavit. »

rectio Christi potest sic proprie definiri. Resurrectio est corporis facti incorruptibilis ad animam iterata unio. Vel potest dici, quod quamvis Christus non ceciderit per peccatum, cecidit tamen a vita naturæ per mortem; et corpus quamvis non sit dissolutum per incinerationem, est tamen facta dissolutio corporis et animæ.

Ad secundum dicendum, quod Verbum caro factum, non [1] est proxima dispositio ad resurrectionem nostram, sed Verbum caro factum, et a morte resurgens.

Ad tertium dicendum, quod in morte Christi facta est consummatio omnium eorum quæ exigebantur ad satisfactionem; quæ quidem per resurrectionem non est facta, sed magis novæ vitæ inchoatio.

Ad quartum dicendum, quod quamvis Christus naturam nostram ad hoc assumpsit ut eam repararet; non tamen sequitur quod, reparata natura, debeat eam vel aliquam ejus partem abjicere, sed magis perpetuo tenere, sicut perpetua est reintegratio facta in natura. Vel dicendum, quod quamvis per passionem proprie loquendo sit facta reparatio quantum ad amotionem mali, tamen per resurrectionem oportuit quod consummaretur quantum ad perfectionem in bono.

ARTICULUS II.

Utrum Christus debuerit tertia die resurgere [2].

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Christus non debuit tertia die resurgere. Caput enim est conforme membris in natura. Sed per resurrectionem natura reparatur quantum ad passibilitatem et mortalitatem. Ergo Christus debuit simul cum aliis resurgere, et non tertia die.

2. Præterea, ut dicit Glossa *interlinealis* Hebr., XI, ad hoc est dilata resurrectio omnium in finem mundi, ut simul resurgentibus sit majus gaudium. Sed de resurrectione nullius sancti est tantum gaudium sicut de resurrectione Christi. Ergo etiam ipse debuit usque ad finem mundi suam resurrectionem differre, et non tertia die resurgere.

3. Præterea, separatio animæ a corpore in Christo non fuit facta nisi propter redemptionem humanæ naturæ. Sed in instanti mortis, redemptio soluto pretio completa est. Ergo debuit statim resurgere.

4. Præterea, plus conferendum fuit Christo quam alicui alteri homini. Sed quidam homines qui vivi invenientur in fine mundi, statim post mortem resurgent. Ergo multo magis Christus resurgere debuit statim, et non in tertium diem resurrectionem differre.

5. Præterea, Matth., XII, 40, Dominus dicit: *Sicut fuit Jonas in ventre ceti.... sic erit Filius hominis in corde terræ.* Sed non fuit in corde terræ nisi quamdiu fuit mortuus. Ergo tribus diebus et tribus noctibus mortuus fuit. Ergo non resurrexit tertia die, sed magis quarta vel quinta.

6. Præterea, nox contra diem dividitur. Sed Gregorius videtur dicere in *Homil. paschæ*, § 7, col. 1173, t. 2, Christum de nocte resurrexisse, sicut Samson de nocte portas Gazæ tulit. Ergo Christus non resurrexit tertia die, immo magis secunda nocte.

Sed contra, in Symbolo dicitur: « Resurrexit tertia die secundum Scripturas. »

Præterea, Rom., VI, dicit Glossa *ord*, col. 488, t. 2: « Quievit in sepulcro una die et duabus noctibus: quia nostram duplicem vetustatem sua simpla consumpsit. » Ergo tertia die resurrexit.

Præterea, conveniens erat ut veritas mortis nobis manifestaretur. Sed *in ore duorum vel trium testium stat* * *omne verbum;* II Corinth., XIII, 1. Ergo conveniens fuit ut tertia die resurgeret. * *Stabit.*

Solutio. — Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, Christus non sustinuit mortem quia debitor mortis esset, sed ut mortem nostram sua morte destrueret. Ad hoc autem quod mors nostra destrueretur, duo requirebantur: unum scilicet ut ipse non debitor mortis mortem quam nos debebamus, pro nobis solveret; aliud est ut nos virtutem mortis ipsius cognosceremus, et per fidem mortis virtus mortis in nobis effectum haberet. Unde non oportuit quod morte detineretur nisi quantum congruebat ad ostendendam mortis veritatem: quæ sufficienter manifestata fuit et congruenter per hoc quod tertia die resurrexit: tum quia sua morte duas nostras mortes destruxit, ut tangit Glossa inducta: tum quia confirmatio, quæ fit per testes, ternario testium approbatur:

[1] Al. deest: « non. »

[2] III p. *Summ. theol.*, q. LIII, a. 3

tum quia perfectio in ternario consistit, ut dicitur in I *De cælo et mundo*, text. 2. Alias etiam congruentias non difficile est assignare.

Ad primum ergo dicendum, quod alii homines debitores mortis erant, et mors in eis non fuit ex necessitate finis, sed ex necessitate culpæ ; non autem sic est in Christo ; et ideo non oportuit quod Christi resurrectio usque in finem mundi differretur. — Vel dicendum, quod illud quod est ultimum in operatione, oportet esse primum in intentione ; unde oportet quod resurrectionem, quam in fine mundi consequemur, primo intendamus. Intentio autem et dirigitur et excitatur ex inspectione alicujus exemplaris, in quo finis secundum rem præcedat ; unde sicut intentio nostra qua intendimus in gloriam animæ, excitatur ex inspectione divinæ gloriæ, quæ est exemplar nostræ futuræ beatitudinis ; ita oportuit quod gloria resurrectionis in aliquo exemplari nobis proponeretur, ad cujus conformitatem tenderemus ; et hoc est resurrectio Christi : unde dicitur Philip., III, 21 : *Reformabit corpus humilitatis nostræ configuratum corpori claritatis suæ.*

Ad secundum dicendum, quod gaudium de resurrectione Christi movet ut exemplar ex quo dirigimur in finem ; non autem ita est de aliis sanctis ; et ideo non est simile de Christo et de illis.

Ad tertium dicendum, quod non solum oportebat quod per mortem fieret redemptio ; sed ad hoc quod redemptionis ejus participes essemus, oportuit ut veritas mortis nobis ostenderetur ; et hoc non fuisset, si statim post mortem resurrexisset.

Ad quartum dicendum, quod mortis aliorum hominum cognitio non est nobis necessaria ad salutem, sicut fides de morte Christi ; et ideo resurrectio non est similis de ipso et de illis qui vivi invenientur in fine mundi.

Ad quintum dicendum, quod dies, ut in I lib., XIII dist., dictum est, diversis modis accipitur. Aliquando enim pro die naturali, quæ continet spatium viginti quatuor horarum ; unde includit diem et noctem ; aliquando autem pro die artificiali : et sic Christus fuit mortuus una die integra, scilicet die sabbati, et duabus integris noctibus, scilicet præcedente diem sabbati, et sequenti, et adhuc plus per quamdam partem sextæ feriæ ; et sic loquitur Glossa Rom., VI. Si autem loquamur de die naturali, sic accipiendo partem pro toto, fuit mortuus tribus diebus et tribus noctibus. Illa enim pars diei passionis Christi a nona et deinceps computatur pro tota die naturali cujus est pars : unde computatur pro tota die artificiali, et pro una nocte. Similiter nox post sabbatum computatur pro tota die naturali sequente ; et sic computatur pro una die, et una nocte artificiali : quibus si conjungatur una dies integra, scilicet dies sabbati, et una nox integra, scilicet nox præcedens : invenitur quod Christus fuit mortuus tribus diebus et tribus noctibus.

Ad sextum dicendum, quod Christus creditur resurrexisse in sepulcro quando adhuc est lux tenebris permixta ; et ideo aliquando dicitur resurrexisse in die, et aliquando in nocte.

ARTICULUS III.

Utrum Christus debuerit probare resurrectionem suam argumentis [1].

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Christus resurrectionem suam argumentis probare non debuit. Ambrosius enim dicit, lib. I *De fide*, cap. XIII, § 84, col. 570, t. 3 : « Tolle argumenta ubi fides quæritur. » Sed de resurrectione quæritur fides. Ergo argumenta fieri ad resurrectionem non debent.

2. Præterea, aut argumenta illa fuerunt sufficientia ad probandum resurrectionem, aut non. Si non, hoc videtur in imperfectionem inducentis argumenta redundare. Si autem fuerunt sufficientia, et argumentum sufficiens facit scientiam vel agnitionem, quæ non stat simul cum fide, quæ est de non apparentibus ; videtur quod evacuaverunt fidem, et abstulerunt meritum ejus.

3. Præterea, sicut est fides de resurrectione, ita et de aliis articulis. Sed ad alios articulos non induxit aliqua argumenta probantia. Ergo neque ad resurrectionem inducere debuit.

4. Præterea, argumenta ex quibus contrarium videtur sequi, potius confundunt intellectum quam elucidant. Sed in argu-

[1] III p. *Summ. theol.*, q. LV, a. 5.

mentis a Christo ostensis quasi contraria innuebantur : per hoc enim quod comedit, ostendebat in se animalem vitam; per hoc autem quod januis clausis intravit, ostendit spiritualem vitam. Ergo videtur quod argumenta incongruenter adducta fuerint.

5. Præterea, sicut subtilitas est de gloria resurrectionis; ita et claritas. Sed Christus gloriam resurrectionis solum per subtilitatem probavit quando intravit ad discipulos januis clausis. Ergo videtur quod insufficienter ostenderit.

Sed contra est quod dicitur Actor., I, 3 : *Præbuit seipsum vivum post passionem suam in multis argumentis.*

Præterea, Apostoli debebant esse testes resurrectionis. Sed nullus potest esse testis idoneus eorum de quibus certitudinem per visum et auditum non habet. Ergo videtur quod ipse eis argumenta præbere debuit, quibus certificarentur de sua resurrectione.

Præterea, magis necessarium erat quod apostoli haberent fidem de resurrectione quam alii homines : quia ipsi erant qui fidem prædicare debebant. Sed aliis hominibus facta est fides de resurrectione Christi per argumenta miraculorum : Marc., ultim., 20 : *Sermonem confirmante sequentibus signis.* Ergo apostolis per argumenta aliqua fides de resurrectione fieri debuit.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod, sicut dicit Dionysius, I cap. *Cælest. hierar.*, col. 119, t. 1, lumen divinum non recipitur in nobis nisi secundum nostram proportionem; fides autem causatur in nobis ex influentia divini luminis : et ideo oportet quod istud divinum lumen secundum nostram proportionem in nobis recipiatur. Cognitio autem nostra naturaliter ex sensu oritur, et per principia rationis procedit; unde licet illa quæ fides tenet, sint supra rationem et sensum, inquantum sunt fidei subjecta, ratione cujus exigitur ad eorum cognitionem quod infundatur altius lumen, fidei scilicet; tamen ex parte nostra fuerunt aliqua adminicula fidei exhibenda. Attenditur autem triplex gradus in credendo. Primus est ut aliquis rationem transcendens his quæ non videntur nec sensu nec ratione, assentire paratus sit; et sic adminiculantur fidei miracula, quæ ex eo quod humana ratione non comprehenduntur, ostendunt aliquid supra rationem esse ei incomprehensibile. Secundus gradus est ut homini ea quæ credenda sunt, determinentur. Et quia fides non innititur nisi veritati primæ, inde est quod quantum ad hoc adminiculatur fidei auctoritas, per quam ostenditur divinitus esse dictum. Tertius gradus est ut fidem quam habet, aliis testificetur; et quantum ad hoc requiritur sensibilis cognitio eorum quæ testificanda sunt ; alias non esset idoneum testimonium. Primum gradum ascendunt qui de novo ad fidem convertuntur; et ideo signa infidelibus data sunt, I Corinth., XIV. Secundum autem gradum ascendunt qui in fide instruendi sunt ; et ideo eis ex auctoritate fides confirmatur. Sed apostoli testes fuerunt fidei ; et ideo prius inducti sunt ad credendum per miracula, sicut dicitur Joan., II, 11 : *Hoc fecit initium signorum Jesus in Cana Galileæ*; postea instructi sunt per auctoritatem, ut patet in discipulis euntibus in Emaus, Luc., ult., et deinde per visibiles apparitiones idonei testes effecti sunt; I Joan., I, 3 : *Quod vidimus et audivimus.* Sed quia ad resurrectionem, cum sit quædam mutatio, exigitur quod idem sit quod de uno extremo ad aliud transivit, ideo Dominus duo per apparitiones probare voluit, idest identitatem resurgentis, et conditionem resurrectionis. Conditionem autem resurrectionis probavit quantum ad tria : scilicet quantum ad veritatem vitæ per hoc quod cum eis comitatus est; similiter quantum ad veritatem corporis per hoc quod eis se palpabilem præbuit : et quantum ad gloriam per hoc quod januis clausis intravit. Identitatem etiam probavit et quantum ad naturam per hoc quod comedit, et quantum ad personam per hoc quod se eis visibilem præbuit in eadem effigie in qua prius eum soliti erant videre, et quantum ad accidentia per hoc quod eis cicatrices ostendit.

Ad primum ergo dicendum, quod intentio Ambrosii est dicere, quod fides non assentit alicui vel dissentit propter argumenta; sed propter veritatem primam ; non autem quin possint induci adminiculantia fidei argumenta.

Ad secundum dicendum, quod argumenta illa sufficienter probabant illud ad quod probandum inducebantur, ut dictum est. Sed fides non est directe de illo quod probabatur sicut de objecto, sed de Divinitate, quæ probari non potest homini in via : unde Thomas, de quo dictum est, Joan., XX, 29, *Quia vidisti, cre*

didisti : vidit hominem[1], et Deum confessus est; et propter hoc argumenta illa ex suppositione fidei procedebant, quod scilicet homo ille, in quo naturæ veritas, vel aliquid hujusmodi ostendebatur, esset Deus; unde non tollebatur neque meritum neque ratio fidei.

Ad tertium dicendum, quod articuli fidei quidam sunt de Divinitate tantum; et isti non possunt ad sensum probari, sed vel per miracula, vel per auctoritates; et sic probata sunt. Quidam autem sunt de humanitate unita Divinitati; et isti etiam ad sensum omnes probati sunt. Sed quia passio et ascensio in seipsa visa est, resurrectio autem non; ideo signa resurrectionis visibiliter ostendi oportuit, ex quibus conferendo ad veritatem resurrectionis perveniretur : et propter hoc ista probatio dicta est argumentativa, non autem probatio ascensionis vel passionis.

Ad quartum dicendum, quod non erant in argumentis aliquæ contrarietates : quia comestio referebatur ad naturam, et introire januis clausis referebatur ad gloriam; et non erat respectu ejusdem.

Ad quintum dicendum, quod in aliis corporibus etiam secundum naturam invenitur claritas et impassibilitas, sicut in corporibus cælestibus; sed subtilitas in nullo naturali corpore invenitur. Agilitas autem ostendi visibiliter non potest: quia sensus particularium est; agilitas autem est ut possit undecumque velit moveri; et præterea loca multum distantia videri non possunt; et iterum quia simile agilitati in radiis solis invenitur. Unde dicendum, quod discipulis euntibus in Emaus agilitatem demonstravit in hoc quod ab oculis eorum statim evanuit; Luc., ult.

ARTICULUS IV.

Utrum argumentum sumptum ex visibili apparitione fuerit conveniens[2].

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod argumentum sumptum ex visibili apparitione non fuit conveniens. Quia ad veritatem resurrectionis exigitur quod sit verum corpus humanum quod resurgit. Sed angeli, qui non habent vera corpora humana, apparuerunt multis in veteri Testamento. Ergo per apparitionem visibilem non ostenditur veritas resurrectionis.

2. Præterea, omne corpus videtur secundum formam quam habet. Sed forma corporis Christi est forma gloriosa. Si ergo apparuit eis, in forma gloriosa ipsum viderunt. Sed claritas gloriosi corporis non est proportionata oculo non glorificato, cum sit major claritate solis. Ergo Christus a discipulis videri non potuit.

3. Præterea, discipuli euntes in Emaus viderunt eum in effigie peregrini. Aut ergo illa effigies inerat ei secundum veritatem, aut erat tantum in oculis videntium. Si erat in corpore Christi, cum in eo esset effigies propria, tunc duæ effigies erant simul in uno corpore, quod est impossibile. Si autem erat tantum in oculis videntium, ergo erat præstigiosa apparitio. Sed ea quæ præstigiose apparent, non demonstrant veritatem rei. Ergo per hoc non poterat demonstrari veritas resurrectionis.

Sed contra, inter omnes sensus majorem certitudinem facit visus, ut dicitur in *I Metaph.*, text. 1. Sed apostoli, qui erant testes resurrectionis, debebant habere certissimam fidem de resurrectione. Ergo debuit eis fieri argumentum ex visu.

Præterea, hoc patet per id quod dicitur I Joan., I, 3 : *Quod vidimus et audivimus annuntiamus vobis.*

QUÆSTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod non debuit seipsis palpabilem exhibere. Palpabile enim incorruptibili contrarium est, ut dicit Gregorius, *Hom.* XXVI *super Evang.*, § 1, col. 1198, t. 2. Sed contraria non possunt esse in eodem. Cum ergo corpus Christi esset incorruptibile, videtur quod non debuerit ipsum palpabile exhibere.

2. Præterea, differentiæ tangibiles sunt calidum et frigidum, et hujusmodi contraria. Sed in glorificatis corporibus non erunt hujusmodi contrarietates, ut dicitur, nec etiam in elementis post mundi innovationem. Ergo corpus Christi palpari non potuit.

3. Præterea, hoc solum palpabile est quod est resistens tactui, et cui tactus resistit; unde aer quamvis sit tangibilis, non tamen est palpabilis. Sed corpori Christi non resistebat aliud corpus, quia

[1] Deest : « hominem. »

[2] III p. *Summ. theol.*, q. LV, a. 5 et 6.

januis clausis intravit. Ergo palpari non potuit.

4. Præterea, spiritus angeli vel dæmonis posset assumere corpus solidum quod palpari posset. Ergo per palpationem non sufficienter probatur veritas corporis.

5. Præterea, alii sensus sunt magis spirituales quam tactus. Ergo magis per eos debuit veritatem resurrectionis probare quam per tactum.

Sed contra, Luc., ult., 39 : *Palpate et videte; quia spiritus carnem et ossa non habet, sicut me videtis habere.*

Præterea, inter alios sensus homo certissimum habet tactum, ut dicitur in II *De anima*, text. 44. Cum igitur cognitio resurrectionis debuerit esse certissima in apostolis, per tactum debuit eis ostendi.

QUÆSTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod non debuerit per cicatrices suam resurrectionem probare. Quia per suam resurrectionem Christus nostram demonstravit. Sed a resurgentibus omnis corruptio removebitur. Cum igitur cicatrix sit quædam corruptio, videtur quod Christus per cicatrices suam resurrectionem probare non debuit.

2. Præterea, status resurgentium est status immutabilis. Ergo Christus in seipso non debuit demonstrare nisi quod semper in se futurum erat. Sed cicatrices non semper in Christo debebant remanere : quia dicit Damascenus, lib. IV *De fide*, cap. XVIII, col. 1190, t. 1, quod tantum secundum dispensationem in Christo fuerunt. Ergo cicatrices ostendere non debuit.

3. Præterea, Hieronymus dicit [1] *ad Marcellam*, quod non meretur tangere Christum qui resurrectionem ejus non credit ; propter quod dictum est Magdalenæ, Joan., XX, 17 : *Noli me tangere.* Sed Thomas resurrectionem non credebat. Ergo Christus cicatrices vulnerum ei palpabiles exhibere non debuit.

Sed contra, Leo Papa, *Serm.* I *de ascen.*, col. 394, t. 1 : Quis dubitet a mortuis rediisse Salvatorem, cujus præsentiam agnovit oculus, attrectavit manus, digitus perscrutatus est? Ergo cum omnem dubitationem suæ resurrectionis auferre debuerit, videtur quod cicatrices digito perscrutandas præbere debuit.

Præterea, decet victorem insignia suæ victoriæ et habere et ostendere. Sed, sicut dicit Augustinus in lib. XXII *De civitate Dei*, XIX, § 2 et 3, col. 781, t. 7, cicatrices vulnerum Christi fuerunt victoriæ suæ indicia. Ergo decuit ut eas haberet, et ostenderet.

QUÆSTIUNCULA IV.

Ulterius. 1. Videtur quod non debuit per manducationem suam resurrectionem ostendere. Comestio enim spectat ad vitam animalem. Sed per resurrectionem non transitur ad vitam animalem [2], ut dicunt Saraceni et Judæi. Ergo Christus per comestionem resurrectionem probare non debuit.

2. Præterea, cibus comestus convertitur in corpus comedentis. Sed in corpus Christi non potuit aliquid converti : quia jam erat extra statum generationis et corruptionis. Ergo videtur quod comedere non debuit.

3. Præterea, Angeli qui apparuerunt Abrahæ, manducaverunt ; nec tamen in eis fuit veritas humanæ naturæ. Ergo per comestionem veram resurrectionem humanæ naturæ probare non debuit.

Sed contra, Act., IX, 40 : *Dedit eum notum * fieri non omni populo, sed nobis, qui manducavimus et bibimus cum eo, postquam resurrexit a mortuis* ; et per hoc testificatus est Petrus resurrectionem. Ergo et hoc argumentum debuit exhibere suæ resurrectionis.

* *Manifestum... bibimus cum illo.*

Præterea, veritas incarnationis probatur per id quod est infimum in partibus hominis, scilicet per carnem ; unde dictum est Joan., I, 14 : *Verbum caro factum est.* Ergo etiam veritas naturæ humanæ debuit probari in Christo per id quod est infimum in operibus animæ. Hæ autem sunt operationes vegetabilis animæ ; quarum prima in animalibus est comestio. Ergo per hoc veritatem resurrectionis probare debuit.

SOLUTIO I. — Respondeo dicendum ad primam quæstionem, quod ad veritatem resurrectionis exigitur quod idem numero resurgat. Individuatio autem, secundum quam est aliquid unum numero, ex diversis accidentibus manifestatur, quorum collectio in alio non invenitur : et quia

[1] Legitur in *Ep.* CXX, *ad Hedibiam*, cap. V, col. 990, t. 1.

[2] Al. : « transitur ad animalem. »

visus, ut dicit Philosophus in principio *Metaph.*, text. 1, plures nobis rerum differentias ostendit, ideo quod sit idem numero, nunquam melius quam per visum manifestatur; et ideo visibilis apparitio fuit unum de argumentis resurrectionis.

Ad primum ergo dicendum, quod apparitio visibilis non inducebatur ad probandum veritatem carnis, quia hoc per alia argumenta probabatur, sed ad probandum identitatem suppositi, supposita veritate corporis.

Ad secundum dicendum, quod secundum opinionem Præpositivi, quæ probabilior videtur, corpus glorificatum est omnino in potestate animæ quantum ad omnes actiones ejus; visibile autem videtur secundum quod agit in visum; et ideo dicebat, quod in potestate corporis gloriosi est quod videatur vel non videatur; et iterum quando videtur, quod videatur sub forma gloriæ, vel non. Cum enim sit in eo forma naturalis corporis, et forma gloriæ; potest secundum unam tantum immutare visum, vel secundum utramque; et immutare visum secundum formam gloriæ secundum proportionem visus; ut non corrumpatur, sed delectetur, sicut ex visibili proportionato. Alii vero dicunt quod non potest videri nisi per miraculum. Sed primum est probabilius.

Ad tertium dicendum, quod discipulis Christus formam naturalem sui corporis ostendit, qua est quodammodo corpus coloratum, et non formam claritatis gloriæ. Quod autem ipsi eum non cognoverunt, fuit ex interiori eorum dispositione, quia eum resurrexisse non credebant; unde non ponebant se ad perquirendum judicia propria, quibus possent ipsum cognoscere : sicut etiam accideret, si videremus aliquem quem mortuum crederemus, quamvis notus fuisset nobis; et maxime si videremus illum in alio habitu. Unde quam cito eis ostendit signum fractionis panis speciale sibi, cognoverunt eum propter specialem modum frangendi : quia, ut dicitur, sua [1] fractio erat similis incisioni cultelli. Et hac infidelitate vel dubitatione tenebantur oculi eorum ne eum cognoscerent; et ista detentio dicitur aorasia [2], de qua dicitur in Glossa *ord.*, Gen., XIX, v. 11, col. 130, t. 1, non quod esset aliquod impedimentum ex parte visus corporalis in discipulis sicut potuit esse in sodomitis. Vel potest dici quod quamvis visui repræsentaretur propria species, in qua soliti erant eum videre; tamen virtute divina impediebantur vires interiores, ne sequerentur judicium de persona illa quæ esset; et sic ea quæ exterius agebantur, conformabantur his quæ interius contingebant in ipsis, ut præsentem haberent, et non cognoscerent; quia amabant, sed dubitabant, ut dicit Gregorius, *Hom.* XXIII *in Evang.*, § 1, col. 1182, t. 2.

Solutio II. — Ad secundam quæstionem dicendum, quod propter vehementiam imaginationis contingit aliquando quod illud quod imaginatio apprehendit, videtur esse præsens in visu, non solum in dormiendo, sed etiam in vigilando. Similiter etiam contingit quod ex oppositione aliquorum corporum videtur aliqua effigies, ac si esset hominum, vel aliorum animalium. Iterum etiam apparitiones visibiles dæmonum et etiam angelorum consueverunt fieri per corpora ærea inspissata; unde statim cum volunt, dissolvuntur. Et ideo Dominus ad ostendendum veritatem resurrectionis, palpationem visui adjunxit, ut excluderetur visio per immutationem visus ab imaginatione, et visio umbrarum, et visio spirituum apparentium.

Ad primum dicendum, quod omne corpus tangibile est per naturam corruptibile; unde secundum philosophos cælum est visibile, sed non tangibile. Sed quod est per naturam corruptibile, potest esse per gloriam incorruptibile. Unde quamvis corruptibile et incorruptibile sint contraria simpliciter, propter quod dicit Gregorius, *Homil.* XXVI *in Evang.*, § 1, col. 1198, t. 2, quod ostendit in se duo contraria; tamen corruptibile per naturam et incorruptibile per gratiam non sunt contraria. Unde sicut corpus gloriosum habet in potestate sua quod possit videri et non videri; ita habet in potestate quod possit palpari et non palpari, et utrumque sine miraculo : sed palpatur per naturam corporis; non palpabile autem est, inquantum corpus est instrumentum animæ gloriosæ.

[1] Nicolai : « illa. »

[2] Codd. habent : « aorisia » quod plus simile est voci Græcæ « aoristia » quam voci « aorasia » ; « aorasia » autem idem est ac « cæcitas » seu « tenebræ; » sed « aoristia » idem ac « interminatio » seu « incertitudo. » In Parm. legitur : « aorasia. »

Ad secundum dicendum, quod palpatio non pertinet ad sensum tactus inquantum est discretivus calidi et frigidi, et hujusmodi contrariorum; sed inquantum est discretivus corporum solidorum quæ habent potentiam naturalem resistendi dividenti; et hæc quidem soliditas est in corporibus gloriosis, etsi non sint qualitates illæ contrariæ. Vel dicendum, quod qualitates illæ sunt in corpore glorioso, et erunt in elementis quantum ad substantiam, sed non quantum ad actionem, qua [1] unum agat in alterum : continebuntur enim per formam gloriæ ne agant, sicut continentur per formam naturalem ne dissolvant conjunctum.

Ad tertium dicendum, quod quamvis glorioso corpori nullum corpus non gloriosum possit resistere; tamen corpus gloriosum potest resistere cuilibet alteri corpori; et secundum hoc potest palpari quando vult.

Ad quartum dicendum, quod quamvis spiritus possit corpus solidum accipere; non tamen potest assumere corpus solidum [2], in quo appareant omnes operationes vitæ, sicut perfecte in Christi corpore apparebant : quia opus artis non potest esse simile operationi naturæ. Unde quamvis statim non perciperetur deceptio, si Christus corpus solidum assumpsisset, tamen ex longa mora, qualem contraxit Christus cum discipulis, non potuisset latere : quia illa quæ fiunt per artem dæmonis præter viam naturæ, non sunt diuturna.

Ad quintum dicendum, quod per tactum cognoscimus calidum et frigidum, durum et molle, et hujusmodi qualitates, ex quibus naturaliter constituitur corpus; et ideo quamvis tactus sit minus spiritualis inter alios sensus, tamen per eum veritas naturæ resurgentis certius probari potuit.

Solutio III. — Ad tertiam quæstionem dicendum, quod cicatrices signa erant mortis Christi : unde secundum hoc accidens ostendebatur quod ille idem qui mortuus fuerat resurrexit.

Ad primum ergo dicendum, quod secundum Augustinum, XXII *De civ. Dei*, cap. xix, § 2, 3, col. 781, t. 7, hujusmodi cicatrices vulnerum remanserunt in victoribus, et in Christo remanserunt ad decorem quasi insignia victoriæ suæ, et non quod aliqua corruptio vel defectus ex istis cicatricibus in eis sit. Unde etsi aliquibus sanctis sunt amputata aliqua membra, non oportet quod sine illis resurgant, sed quod in loco incisionis aliquod vestigium ad decorem gloriæ remaneat.

Ad secundum dicendum, quod cicatrices istæ, ut probabilius videtur, semper in corpore Christi remanebunt ad decorem. Quod autem dicuntur dispensative assumptæ, hoc est, non quia ad tempus assumptæ sunt, sed quia non est de necessitate materiæ quod in Christo remaneant, sicut in nobis accidit, sed propter aliquem finem : in omnibus quidem victoribus propter decorem, in Christo autem propter hoc et propter alia quatuor. Primo ut veritatem resurrectionis astrueret; secundo ut eas Patris ejus aspectui præsentaret, pro nobis implorans; tertio ut nobis suæ misericordiæ et caritatis monstraret indicia; quarto ut in judicio per eas impiis ostenderet quam juste damnentur.

Ad tertium dicendum, quod Thomas ad solum aspectum vulnerum credidit; unde dictum est ei, Joan., xx, 29 : *Quia vidisti me, credidisti.* Sed tamen tetigit eum, ut a nobis omnem dubitationem excluderet : quia testis erat futuræ resurrectionis; unde Leo Papa dicit : Suffecerat ad fidem propriam quod viderat; sed nobis operatus est, ut tangeret quod videbat. Gloriosa autem Magdalena non eligebatur ut testis resurrectionis in populis ; quia non decet mulierem docere in Ecclesia, I Corinth., xiv, et ideo non est permissa tangere.

Solutio IV. — Ad quartam quæstionem dicendum, quod per comestionem ostendit veram remansisse naturam humanam ex illis vitæ operibus quæ infima sunt, ut prius dictum est.

Ad primum igitur dicendum, quod magis difficile erat ad credendum veritas resurrectionis quam gloria [3] resurgentis resurrectione supposita; et ideo maxime facta sunt argumenta ad probandum veritatem naturæ humanæ quæ manet in statu gloriæ quantum ad omnes potentias et membra, ut sit natura integra, quamvis non remaneant omnes usus potentiarum et membrorum, quia non inest necessitas. Et ideo ista comestio non fuit necessitatis, sicut est in animali vita, sed magis fuit

[1] Al. : « quod. »
[2] Al. hic et infra : « solum. »
[3] Al. : « veritatem resurrectionis quam gloriam, etc. »

potestatis, idest naturalis potentiæ ostensiva.

Ad secundum dicendum quod fuit ibi comestio quantum ad divisionem cibi, et quantum ad trajectionem in ventrem, non autem quantum ad conversionem in humores. Cibus autem ille, ut dicit Augustinus, *Ep.* CII, q. I, § 6, col. 372, t. 2, in spiritualem naturam conversus est, idest in vaporem resolutus, sicut aqua per radium solis.

Ad tertium dicendum, quod in angelis non est comestio ad ostendendum potentiam naturalem nutritivam, quia eam non habent, sicut Christus eam habuit; et ideo non est simile. Et quamvis unum istorum argumentorum ex se non sufficeret, tamen omnia simul certitudinem faciebant; et ideo etiam argumenta multiplicata sunt.

EXPOSITIO TEXTUS[1].

« Nemo tollit eam a me. » Contra. Ergo Christus non fuit per violentiam crucifigentium occisus. — Dicendum, quod illi quantum in eis erat, violentiam intulerunt; quamvis Christo violentia inferri non potuerit[2] ex parte personæ, sed solum ex parte corporis humani.

Item, « homo in illo mutatus est, ut melior fieret quam erat. » Contra. Naturæ manserunt utrinque in unitate. — Dicendum, quod humana natura in Christo per hoc quod est assumpta in unitatem divinæ personæ, non est mutata a sua naturali conditione; sed accepit ampliorem perfectionem, secundum quam facta est melior.

DISTINCTIO XXII.

Si Christus in morte fuit homo.

Hic quæritur, utrum in illo triduo mortis Christus fuerit homo. Quod non videtur quibusdam, quia mortuus erat, et homo mortuus non est homo. Addunt etiam : Si tunc erat homo, vel mortalis, vel immortalis. Sed mortalis non, quia mortuus; nec immortalis, quia tantum post resurrectionem. Ergo non erat homo. Quibus respondemus, quia licet homo mortuus fuerit, erat tamen in morte Deus homo; nec mortalis quidem nec immortalis; et tamen vere erat homo. Illæ enim et hujusmodi argutiæ in creaturis locum habent; sed fidei sacramentum a philosophicis argumentis est liberum. Unde Ambrosius, lib. I *De fid. cath.*, cap. XIII, § 84, col. 570, t. 3 : « Aufer argumenta, ubi fides quæritur; in ipsis gymnasiis suis jam dialectica taceat : piscatoribus creditur, non dialecticis. » Dicimus ergo in morte Christi Deum vere fuisse hominem, et tamen mortuum; et hominem quidem nec mortalem nec immortalem, quia unitus erat animæ et carni sejunctis[3]. Alia enim ratione dicitur Deus homo, vel homo Deus, quam Martinus vel Joannes. Homo enim dicitur Deus, et e converso, propter susceptionem hominis, idest animæ et carnis. Unde Augustinus *De Trin.*, lib. I[4], cap. XIII, col. 840, t. 8 : « Talis erat illa susceptio, quæ Deum hominem faceret, et hominem Deum. » Cum ergo illa susceptio per mortem non defecerit; sed Deus homini, et homo Deo, sicut ante, unitus erat vere; et tunc Deus erat homo, et e converso, quia unitus animæ et carni, et homo mortuus erat, quia anima a carne divisa erat. Propter separationem animæ a carne homo mortuus, sed propter utriusque semper secum unionem, homo. Non autem sic erat homo ut ex anima et carne simul junctis subsisteret. Ex qua ratione dicitur aliquis alius homo, et ipse forte ante mortem hoc etiam modo erat homo, et post resurrectionem fuit; in morte vero homo erat tantum propter animæ et carnis secum unionem, et mortuus propter inter illa duo divisionem.

Si Christus in morte erat homo alicubi, et si ubicumque est, homo sit.

Hic quæritur, si Christus in morte alicubi erat homo, et si ubicumque est, homo sit. Ad quod dicimus, quia non ubicumque erat, homo erat; nec modo ubicumque est, homo est. Quia ubique est secundum Deitatem; nec ubique homo, quia non ubique homini unitus; sed ubicumque est secundum hominem, ibi homo est. Tempore autem mortis et ubique erat secundum Deum, et in sepulcro secundum hominem[5], et in inferno secundum hominem; sed in inferno secundum animam tantum, et in sepulcro secundum carnem tantum. In sepulcro ergo erat homo, quia humanitati erat unitus, etiamsi non toti, quia carni tantum; et in inferno erat, quia humanitati junctus, sed non toti, quia animæ tantum. Sed si in inferno animæ tantum, et in sepulcro carni tantum unitus erat, ergo nec in

[1] In editione Nicolai omittitur hæc expositio textus.
[2] Parm. : « potuit. »
[3] Al. : « et carne sejunctus. »
[4] Parm. : « cap. XI. »
[5] Sic reponimus ex Magistri textu separatim cuso. Al. : « et in inferno secundum animam, in sepulcro secundum carnem. »

inferno unitus erat animæ et carni, nec in sepulcro. Quomodo ergo hic vel ibi homo esse dicitur? Quæ est ratio dicti? Quia una eademque unione unitus erat animæ in inferno, et carni in sepulcro; et sic erat illis duobus tunc separatis unitus, sicut ante separationem, idest ante mortem. Ad hoc autem opponitur : Si Christus animam tantum vel carnem tantum assumpsisset, non fuisset verus homo. Sed propter utriusque assumptionem verus homo fuit. Sic ergo ubi carnem et animam sibi unitam non habebat, verus homo ibi non existebat. Sed tempore mortis nusquam illa duo unita habebat : quia nec in sepulcro, nec in inferno, nec alibi. Nusquam erat ergo homo. Ad quod dicimus, quia Christus utique verus homo non fuisset, si carnem et animam non assumpsisset. Sed tamen ex quo assumpsit, neutrum deposuit; sed cum utroque eamdem unionem indesinenter tenuit quam assumendo contraxit. Ideo non incongrue ubicumque animæ vel carni, vel utrique unitus est, ibi homo esse dicitur, quia ibi humanatus est. Ergo et in sepulcro erat homo, et in inferno erat homo; quia in utroque humanatus erat Christus, et unam eamdemque cum anima et carne, licet separatis, habebat unionem; et uno eodemque tempore in sepulcro jacuit Christus, et ad infernum descendit. Sed in sepulcro jacuit secundum solam carnem, et in infernum descendit secundum solam animam. Unde Augustinus *Super Joan., tract.* LXXVIII, § 3, col. 1836, t. 3 : « Quis non est derelictus in inferno? Christus; sed in anima sola. Quis jacuit in sepulcro? Christus; sed in carne sola : quia in his singulis Christus est : Christum in his omnibus et singulis confitemur. » Ex his evidenter ostenditur quod carni jacenti in sepulcro unitus erat Christus, sicut animæ in inferno. Alioquin si carni mortuæ non esset unitus, non in ea diceretur jacuisse in sepulcro. Anima igitur ad infernum descendit, caro in sepulcro jacuit, sapientia cum utroque permansit, quæ in inferno positis, ut ait Ambrosius, lib. *De sacram. incarn. Dominicæ.* cap. V, § 41, col. 864, t. 3, « Lumen vitæ fundebat æternæ. Radiabat illuc lux vera sapientiæ, illuminabat infernum, sed in [1] inferno non claudebatur. Quis enim locus est sapientiæ, de qua scriptum est, Job, XXVIII, *Nescit homo vias ejus, nec inventa est inter homines* : de qua abyssus dicit : Non est in me; mare dicit, non est mecum. Ergo nec in tempore nec in loco sapientia est, cui nec mors tribuenda est. In ligno enim [2] caro, non illa operatrix omnium substantia divina pendebat [3]. » Confitemur tamen Christum pependisse in ligno, et jacuisse in sepulcro, sed in carne sola; et fuisse in inferno, sed in anima sola.

Quod Christus ubique totus est, sed non totum; ut totus est homo vel Deus, sed non totum.

Et utique totus eodem tempore erat in inferno, totus in cælo, totus ubique. Persona enim illa æterna non major erat, ubi carnem et animam simul unitam sibi habebat, quam ubi alterum tantum; nec major erat ubi utrumque simul vel alterum unitum habebat, quam ubi erat neutrum habens unitum. Totus ergo Christus et perfectus ubique erat. Unde Augustinus [4], *De unit. Trin ad Optatum*, cap. c. XIV et IXVI, col. 1169, t. 8 : « Non dimisit Patrem Christus cum venit Virginem. Ubique totus, ubique perfectus. In uno igitur et eodem tempore totus erat in inferno, totus in cælo : erat apud inferos resurrectio mortuorum, erat super cælos vita viventium : vere mortuus, vere vivus : in quo et mortem susceptio mortalitatis excepit, et vitam Divinitas non perdidit. Mortem igitur Dei Filius et in anima non pertulit, et in majestate non sensit; sed tamen participatione infirmitatis, Rex gloriæ crucifixus est. » Ex his apparet quod Christus eodem tempore totus erat in sepulcro, totus in inferno, totus ubique, sicut et modo totus est ubicumque est, sed non totum. Nec in sepulcro nec in inferno totum erat, etsi totus, sicut Christus totus est Deus, totus homo, sed non totum : qui non solum est Deus vel homo, sed Deus et homo est. Totum enim ad naturam refertur, totus autem ad hypostasim; sicut aliud et aliquid ad naturam, alius vero et aliquis ad personam referuntur. Unde Joannes Damascenus *De fide orth.*, lib. III, cap. VII, col. 1011, t. 1 : « Totus Christus Deus perfectus est, non autem totus Deus est. Non enim solum Deus est, sed et homo, et totus homo perfectus, non autem totum homo : non solum enim homo, sed et Deus. Totum enim naturæ repræsentativum est, totus autem hypostaseos; sicut aliud quidem est naturæ, alius autem hypostaseos; sic et hujusmodi.

Si ea quæ dicuntur de Deo, vel de Filio Dei, possint dici de illo homine, vel de filio hominis.

Solet etiam quæri, si congruenter dici possit filius hominis vel ille homo descendisse de cælo, vel ubique esse, sicut dicitur Filius Dei, vel Deus, de cælo venisse, et ubique esse. Ad quod dicimus, si ad unitatem personæ referatur dicta intelligentia, sane dici potest; si vero ad distinctionem naturarum, nullatenus concedendum est. Unde Augustinus, lib. II. *Contra Maximinum*, cap. XX, § 3, col. 789, t. 8 : « Una est persona Christus Deus et homo. Ideo dicitur, Joan., III, 13 : *Nemo ascendit in cælum, nisi qui descendit de cælo, etc.* Si ergo attendas distinctionem substantiarum, Filius Dei descendit, et filius hominis crucifixus est : si vero unitatem personæ; et filius hominis descendit, et Filius Dei crucifixus est. Propter hanc unitatem personæ non solum Filium hominis descendisse de cælo, sed etiam dixit esse in cælo, cum loqueretur in terra. Propter hanc eamdem dicitur Deus gloriæ crucifixus, qui tamen [5] ex forma servi tantum crucifixus est, non secundum hoc quod Deus gloriæ est, vel secundum hoc quod glorificat suos : et tamen dicitur Deus gloriæ crucifixus : recte quidem non ex virtute Divinitatis, sed ex infirmitate carnis. » Quid ergo propter quid, et secundum quid dicatur, prudens et diligens et pius lector intelligat. Hæc de corrigia calceamenti domini sufficiant, ne ossa Regis Idumeæ consumantur usque in cinerem.

[1] Al. deest « in. »
[2] c. VI, § 50, col. 866.
[3] Addit Nicolai : « Sive aliter : « Sunt qui in tantum impietatis prodierint ut putent quia in ligno non caro, sed illa operatrix omnium divina substantia in carnis specie coagulata pendebat. Quis autem non horrescat? »
[4] Vigilius Tap., cui liber prædictus fuit restitut.
[5] L. I *De Trinit.*, c. XIII, col. 840, t. 8.

DIVISIO TEXTUS.

Postquam determinavit Magister de his quæ pertinent ad mortem Christi, scilicet secundum quam rationem dicatur mortuus, hic determinat ea quæ consequuntur ad mortem Christi. Dividitur autem in duas partes : in prima determinat de morte Christi per comparationem ad ejus humanitatem absolute ; secundo per comparationem ad locum; ibi: « Hic quæritur si Christus in morte alicubi erat homo. » Circa primum tria facit: primo movet quæstionem, utrum Christus in triduo fuerit homo ; secundo ponit aliorum opinionem, ibi: « Quod non videtur quibusdam ; » tertio ponit opinionem suam, ibi: « Quibus respondemus. »

« Hic quæritur, si Christus in morte alicubi erat homo. » Hic inquirit de morte per comparationem ad locum in quo erat; et duo facit: primo ostendit quod erat secundum humanitatem in sepulcro et in inferno, et secundum Divinitatem ubique. Secundo inquirit, utrum de illo homine possit prædicari esse ubique, ibi: « Solet etiam quæri, si congruenter dici possit Filius hominis.... ubique esse. » Circa primum duo facit: primo ostendit quod Christus erat in diversis locis secundum diversa ; secundo inquirit, utrum fuerit in illis locis totus, ibi: « Et utique totus eodem tempore erat in inferno, in cælo totus, ubique totus. »

QUÆSTIO I.

Hic est triplex quæstio. Prima de morte Christi per comparationem ad ejus humanitatem. Secunda de descensu ad inferos. Tertia de ascensione ejus in cælum.

Circa primum quæruntur duo : 1° utrum Christus in illo triduo mortis fuerit homo; 2° utrum fuerit ubique homo tunc, vel etiam ante, vel nunc.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum Christus in triduo quo jacuit in sepulcro, potuerit dici homo [1].

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Christus in illo triduo fuerit homo. Rationale enim est differentia completiva hominis. Sed Christus poterat dici rationalis in illo triduo propter animam rationalem sibi unitam. Ergo poterat dici homo.

2. Præterea, omnis persona subsistens in natura humana potest dici homo. Sed persona Filii Dei subsistebat in natura humana, quia habebat omnes partes humanæ naturæ sibi unitas. Ergo poterat dici homo.

3. Præterea, ad hoc quod aliquis dicatur homo oportet quod anima et corpus sint sibi unita. Sed in illo triduo anima et corpus erant unita in unam hypostasim Filii Dei. Ergo poterat dici homo,

4. Præterea, omnis sacerdos est homo. Christus in illo triduo fuit sacerdos: quia dictum est ei, psalm. CIX, 4 : *Tu es sacerdos in æternum.* Ergo Christus in illo triduo erat homo.

5. Præterea, cum omnia esse desiderent, ut Philosophus dicit in II *De generatione*, text. 59, nullus desiderat non esse, sed semper verius esse. Sed sancti desiderant mori, ut patet Philip., I, 23: *Cupio * dissolvi, et esse cum Christo.* Ergo per mortem non desinunt esse id quod fuerant, sed verius esse incipiunt; et ita post mortem possunt dici homines.

* *Desiderium habens.*

6. Præterea, Petrus est nomen cujusdam singularis in natura humana. Sed post mortem Petri invocamus eum dicentes: « Sancte Petre, ora pro nobis. » Ergo post mortem potest dici homo ; et sic videtur quod eadem ratione Christus.

7. Præterea, Philosophus dicit in IX *Ethic.*, cap. IX, quod homo est intellectus suus. Sed intellectus hominis manet post mortem. Ergo potest post mortem dici homo.

Sed contra, pars non prædicatur de toto, nec e contra. Sed post mortem Christi manserunt tantum partes humanæ naturæ. Ergo ratione illarum partium Christus non poterat dici homo.

Præterea, homo est nomen speciei. Sed species et genera sumuntur a forma totius ; forma autem totius resultat ex compositione partium. Cum ergo anima et corpus non fuerint in illo triduo ad invicem composita, Christus non poterat dici homo.

Præterea, vivum est superius ad hominem, ut dicitur in lib. *De causis*, prop. 1, mortuum autem opponitur vivo. Sed

[1] III p. *Summ. theol.*, q. L, a. 4.

Christus erat mortuus. Ergo non erat homo.

SOLUTIO. — Respondeo dicendum, quod opinio fuit Magistri, et etiam Hugonis de sancto Victore, lib. II *De sacramentis* [1], part. I, cap. XI,| col. 401, t. 2, quod Christus in illo triduo fuit homo; sed ad hoc movebantur diversis viis. Hugo enim dicebat, quod tota personalitas hominis est in anima, et in ipsa erat homo proprie loquendo : et ideo anima post mortem potest dici homo non solum in Christo, sed etiam in aliis hominibus. Hæc autem positio non potest esse vera : quia postquam aliquid est completum in specie sua et personalitate, non potest ei advenire aliquid, ut componat cum eo naturam aliquam ; sed vel adjungitur ei in persona, et non in natura, quod est singulare in Christo ; vel adjungitur ei accidentaliter. Unde ex hac positione sequitur quod vel ex anima et corpore non efficiatur una natura ; et sic anima non erit forma corporis, nec vivificabit corpus formaliter : vel iterum quod anima adjungatur corpori accidentaliter, ut nauta navi, vel homo vestimento, sicut dicebant antiqui philosophi ; quorum Plato, ut Gregorius Nyssenus [2] narrat, dicebat, quod homo non est aliquid compositum ex anima et corpore ; sed est anima utens corpore. Et quia hæc inconvenientia sunt ; ideo Magister non voluit quod alii post mortem essent homines, sed solum hoc voluit de Christo : quia etiam post mortem anima et corpus aliquo modo manent unita in Christo, inquantum utrumque manet unitum Verbo. Sed hæc etiam positio non potest stare, si proprie accipiatur hoc nomen, homo, propter duas rationes. Primo, quia ad hoc quod sit homo, oportet, quod sint anima et corpus conjuncta ad constituendum naturam unam ; quod fit per hoc quod informatur anima ; quod in illo triduo non fuit. Secundo, quia recedente anima, illa caro non dicebatur nisi æquivoce caro ; unde nec illud corpus erat humanum corpus, nisi æquivoce. Et ideo omnes moderni tenent, quod Christus in triduo non fuerit homo. Sciendum tamen, quod Magister non voluit quod Christus in triduo illo diceretur homo, nisi æquivoce ; unde dicit, quod non secundum eamdem rationem dicebatur homo post mortem, sicut ante, vel sicut alii homines : et secundum hoc ex opinione Magistri non sequitur aliquod inconveniens secundum rem : quia secundum Philosophum, IV *Metaph.*, text. 11, non est inconveniens ut quod nos dicimus hominem alii dicant non hominem quantum ad convenientiam nominis ; sed solum est improprietas in modo loquendi : quia non est in usu hujus nominis, homo, quod significet animam et corpus divisa [3].

Ad primum ergo dicendum, quod rationale secundum quod est differentia, est ipsius compositi, ut dicit Avicenna, quamvis sumatur ab anima : et ideo post mortem sicut non erat homo, ita non erat rationale, secundum quod rationale nominat differentiam hominis, sed solum secundum quod nominat potentiam animæ.

Ad secundum dicendum, quod non subsistebat in natura humana, quia non erant omnes partes humanæ naturæ : non enim erat caro et os, nisi æquivoce, ut dictum est : et iterum non erat unio animæ ad corpus.

Ad tertium dicendum, quod ad hoc quod sit homo, non solum oportet quod anima et corpus uniantur in persona, sed etiam ad constitutionem unius naturæ.

Ad quartum dicendum, quod Christus dicitur sacerdos in æternum, quia ejus sacerdotio aliud sacerdotium non succedit. Vel aliter dicendum, quod Christus, ut dicitur Heb., IX, erat assistens Pontifex futurorum bonorum spiritualium ; et ideo illud sacerdotium est etiam animæ Christi separatæ a corpore.

Ad quintum dicendum, quod Paulus desiderabat verius esse quantum ad animam, quod erat nobilius, quam esse in mortali corpore.

Ad sextum dicendum, quod illæ locutiones sunt synecdochicæ, quia ponitur totum pro parte.

Ad septimum dicendum, quod Philosophus loquitur figurative, et non proprie : unde ipse dicit, quod ita homo [4] dicitur intellectus sicut civitas rex, quia totum quod est in civitate, dependet ex voluntate regis.

[1] Parm. : « part. II. »
[2] Nemesius in lib. *De nat. hom.*, c. III, col. 594.

[3] Parm. : « corpus et animam divisam. »
[4] Al. deest « homo. »

ARTICULUS II.

Utrum Christus ubique fuerit homo.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Christus ubique fuerit homo. Secundum Damascenum enim, l. III *De fide*, c. III, col. 994, t. 1, naturæ communicant sibi sua idiomata. Sed Christus ubique est Deus. Ergo ubique est homo.

2. Præterea, quæcumque sunt unum supposito, ubicumque est unum, est aliud. Sed homo et Filius Dei sunt idem supposito. Ergo cum Filius Dei sit ubique, ubique etiam erit homo.

3. Præterea, sicut Petrus vere est homo, ita et Christus. Sed ubicumque est Petrus, ibi est homo. Ergo ubicumque est Christus, ibi est homo. Sed Christus est ubique. Ergo ubique est homo.

4. Præterea, omne quod est, aut est homo, aut non homo. Si ergo Christus non est ubique homo, erit alicubi non homo: quod est falsum.

5. Præterea, esse ubique, non magis est remotum a creaturis quam æternitas. Sed dicimus, quod iste homo fuit ab æterno. Ergo similiter dicere possumus, quod est ubique homo.

6. Præterea, totalitas rei dicitur respectu illorum ex quibus res componitur. Sed totus Christus dicitur esse ubique, ut dicitur in *Littera:* et ut Damascemus dicit. Cum igitur « totus » ad personam pertineat, et persona sit composita ex Divinitate et humanitate, videtur quod humanitas Christi sit ubique, et sic ubique est homo.

Sed contra, humanitas Christi non consistit nisi in anima et carne. Sed neque corpus Christi neque anima sunt ubique. Ergo ipse secundum humanitatem non est ubique.

Præterea, omne quod movetur de loco ad locum, habet locum determinatum, et non est ubique. Sed Christus, secundum quod homo, movebatur de loco ad locum. Ergo non erat ubique.

Præterea, esse ubique solius est Dei. Sed nullum tale convenit Christo secundum quod homo. Ergo non est ubique secundum quod homo.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod humana natura Christi non est ubique, neque quando anima et corpus fuerunt divisa, neque quando sunt conjuncta; sed persona illa ratione sui et ratione divinæ naturæ est ubique. Ad veritatem autem locutionis, ut supra dictum est[1], exigitur quod prædicatum secundum se totum conveniat subjecto; sufficit autem quod conveniat ei ratione suppositi. Et ideo, quia homo signat suppositum humanæ naturæ, et ipsam naturam humanam, inde est quod hæc est falsa: Christus est homo ubique; quia non convenit sibi ubique habere humanitatem. Adverbium autem « ubique » determinat esse hominem in prædicato positum ad id totum quod in homine importatur, et magis etiam quantum ad naturam, secundum quod termini in prædicato positi tenentur formaliter. Sed hæc est vera: Iste homo est ubique: quia esse ubique convenit personæ. Hæc autem, Christus secundum quod homo, est ubique, potest esse vera et falsa: secundum quod enim potest importare conditionem naturæ, sic est falsa; sed veritatem suppositi, et sic est vera.

Ad primum ergo dicendum, quod communicatio idiomatum fit secundum quod naturæ uniuntur in persona, vel in supposito; et ideo oportet quod ista communicatio attendatur secundum quod nomen significans utramque naturam, in subjecto ponitur, et non secundum quod ponitur in prædicto; non enim sequitur: Factus est homo; ergo est factus Deus, et similiter non sequitur: Est ubique Deus; ergo est ubique homo.

Ad secundum dicendum, quod ubicumque est Deus, hic homo est in loco; non est tamen ibi humana natura; et ideo non oportet quod ibi sit homo.

Ad tertium dicendum, quod Petrus non habet nisi humanam naturam: et ideo ubicumque ipse est, oportet quod sit illa natura. Sed Christus habet plures naturas: et ideo non oportet quod ubicumque est, ibi habeat utramque naturam: sicut non oportet quod ubicumque est totum, ibi sint omnes partes ejus: sed in uno loco secundum manum, et in alio secundum pedem.

Ad quartum dicendum, quod cum dicitur, Filius Dei non est ubique homo, locutio non verificatur secundum quod negatio absolute fertur ad hominem, sed secundum quod fertur ad hominem cum hoc quod est esse ubique; sed quando ad-

[1] Sic omnes codd.; Parm. addit: « non.»

ditur sibi per compositionem, negatio non fertur extra terminum illum; et ideo removet humanitatem absolute, et non respectu ejus quod dicitur ubique vel alicubi; et propter hoc hæc est falsa; Christus alicubi est non homo; sed hæc est vera: Non est ubique homo.

Ad quintum dicendum, quod similiter est de hoc sicut de æterno; hæc enim est vera: Iste homo fuit ab æterno; sed hæc est falsa: Christus fuit ab æterno homo, sicut et de « ubique » dictum est.

Ad sextum dicendum, quod persona non proprie dicitur composita ex naturis, ut supra dictum est; unde « totus » non fertur ad personam, secundum quod totum dicitur quod habet partes, sed secundum quod totum dicitur perfectum, cui nihil deest: et secundum hoc dicitur totus ubique, quia nihil deest sibi de sua personalitate, secundum quod est ubique: « totus » enim cum sit masculini generis, ad personam pertinet. Deest ei autem aliquid de his quæ ad humanam naturam pertinent secundum quod est ubique: quia secundum humanam naturam non est ubique: et ideo dicitur quod non est totum ubique: quia « totum » cum sit neutrius generis, ad naturam pertinet.

QUÆSTIO II.

Deinde quæritur de descensu Christi ad inferos; et circa hoc quæruntur duo: 1° de descensu Christi ad inferos; 2° de effectu quem ibi fecit.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum Christus ad inferos descenderit [1].

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Christus ad infernum non debuit descendere. Sicut enim dicit Augustinus ad Dardanum, *Epist.* CLXXXVII, § 6, col. 834, t. 2, nomen inferni in Scriptura semper in malo accipitur. Sed id quod semper in malo accipitur, Christo non competit. Ergo nec descendere ad infernum.

2. Præterea, Christus non descendit in mundum, nisi ut mundum liberaret. Sed per passionem non solum liberavit eos qui in mundo erant, sed etiam eos qui in inferno detinebantur, soluto pretio pro peccato, pro quo detinebantur. Ergo videtur quod ad infernum descendere non debuit.

3. Præterea, descendere ad infernum importat pœnam damnationis pro peccato. Sed in Christo nullum peccatum fuit. Ergo nec aliqua damnatio sibi competit. Ergo ad infernum descendere non debuit.

Sed contra est quod dicitur in symbolo: « Descendit ad inferos. »

Præterea, Act., II, 24: *Quem Deus suscitavit solutis doloribus inferni.* Ergo videtur quod in inferno fuerit.

QUÆSTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod descenderit usque ad infernum damnatorum. Ipse enim sua morte humanum genus non solum liberavit a peccato originali, sed etiam ab actuali. Sed infernus damnatorum est locus pœnalis respondens peccato actuali, sicut limbus patrum locus debitus pro peccato originali. Ergo videtur quod etiam in illum infernum descendere debuerit, sicut in limbum descendit.

2. Præterea, Christi ascensio respondet suo descensui, quia qui descendit ipse est et qui ascendit, *Eph.*, IV, 10. Sed ipse ascendit super omnes cælos. Ergo debuit etiam usque ad inferiorem infernum descendere.

3. Præterea, Eccli., XXIV, 45, dicitur: *Penetrabo omnes inferiores partes terræ et inspiciam omnes dormientes.* Sed inferio partes terræ sunt infernus damnatorum, in quo aliqui de dormientibus, idest mortuis, sunt. Ergo videtur quod ipse in illum infernum descenderit.

Sed contra, Luc., XVI, 26, dicitur: *Inter nos et vos chaos magnum firmatum est, ut illi * qui volunt illuc ex nobis transire, non possint.* Sed illud chaos magis erat firmatum inter Christum, qui jam erat comprehensor, et damnatos, quam inter sanctos qui erant in limbo expectantes beatitudinem, et illos qui erant in inferno. Ergo Christus ad illos non descendit.

** Hi qui volunt hinc transire ad vos non possint.*

Præterea, sicut cælum empyreum est locus æternæ gloriæ, ita infernus est locus æternæ miseriæ. Sed nullus damnatus potest esse in cælo empyreo. Ergo nulli beato competit esse in inferno; et sic nec Christo.

[1] III p. *Summ. theol.*, q. LII, a. 1, 2 et 4.

QUÆSTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod in limbo illo moram non contraxerit [1]. Ad hoc enim descendit in infernum, ut sanctos, qui ibi detinebantur, liberaret. Sed statim illuc descendens sanctos liberavit. Ergo videtur quod moram illic trahere non debuit.

2. Præterea, sicut per peccatum aliquis a cælo excluditur, ita per emundationem a peccato aliquis ab inferno liberatur. Sed diabolus, statim ut peccavit, de cælo cecidit. Ergo videtur quod sancti statim ut mundati fuerunt a peccato, de inferno educti sint, et ita etiam Christus statim exivit.

3. Præterea, anima Christi non potuit esse simul in diversis locis. Sed Christus in die mortis suæ fuit in paradiso : quia pendens in cruce latroni dixit, Luc., XXIII, 43 : *Hodie mecum eris in paradiso.* Ergo videtur quod illa eadem die de inferno exierit.

Sed contra, Act., II, 24 : *Quem Deus suscitavit solutis doloribus inferni.* Ergo videtur quod in inferno fuerit usque ad horam resurrectionis suæ.

Præterea, locus animæ separatæ est infernus vel cælum. Sed anima Christi ante diem ascensionis, in cælum non ascendit, et ita ante resurrectionem in cælo non fuit. Ergo mansit in inferno usque ad diem resurrectionis.

Solutio I. — Respondeo dicendum ad primam quæstionem, quod Christus, ut nos ab omnibus defectibus liberaret, in se nostros defectus qui universaliter omnium erant, et in defectum gratiæ non vergebant, accipere voluit. Hoc autem erat omnibus hominibus commune ante passionem Christi quod pro debito originalis peccati ad infernum descendebant. Sed in nomine inferni duo importantur, scilicet locus, et pœna vel damni, vel sensus, scilicet afflictiva. Pœna autem damni, scilicet carentia divinæ visionis, vergebat in defectum gratiæ, quia scilicet non poterat in eis esse gratia consummata, scilicet gloria. Similiter etiam pœna sensus post hanc vitam non est satisfactoria, quia illi non sunt in statu merendi; sed est vel purgativa vel damnativa. Purgatio autem debetur alicui impuritati et damnatio debetur peccato mortali; unde etiam pœna sensus post hanc vitam in defectum gratiæ vergit. Et ideo Christo fuit competens in infernum descendere, secundum quod infernus importat locum, non autem secundum quod importat pœnam.

Ad primum ergo dicendum, quod nomen inferni secundum quod importat locum, non sonat in malum tantum, et sic potest competere Christo : secundum autem quod importat pœnam damni vel sensus, sic Christo competere non potest, quia sic sonat etiam in malum culpæ. Vel dicendum, quod descendere ad infernum, quasi sub potestate infernalium deduci, in malum sonat; sed descendere in infernum ad expoliandum ipsum per modum domini, sonat in maximam dignitatem; et sic Christo competit.

Ad secundum dicendum, quod per passionem ejus solutum erat pretium, unde amotum erat impedimentum quo sancti prohibebantur a visione Dei, et ideo statim Deum viderunt; sed tamen oportuit quod in infernum localiter descenderet quantum ad liberationem eorum a loco pœnali, et iterum ut in se omnes defectus acciperet.

Ad tertium dicendum, quod secundum quod nomen inferni importat pœnam sensus vel damni, sic Christus non dicitur in infernum descendisse; sed secundum quod tantum locum nominat.

Solutio II. — Ad secundam quæstionem dicendum, quod quadruplex est infernus. Unus est infernus damnatorum, in quo sunt tenebræ et quantum ad carentiam gratiæ, et est ibi pœna sensibilis ; et hic infernus est locus damnatorum. Alius est infernus supra istum, in quo sunt tenebræ et propter carentiam divinæ visionis, et propter carentiam gratiæ, sed non est ibi pœna sensibilis; et dicitur limbus puerorum. Alius supra hunc est, in quo sunt tenebræ quantum ad carentiam divinæ visionis, sed non quantum ad carentiam gratiæ, sed est ibi pœna sensus ; et dicitur purgatorium. Alius magis supra est, in quo est tenebra quantum ad carentiam divinæ visionis, sed non quantum ad carentiam gratiæ, neque est ibi pœna sensibilis; et hic est infernus sanctorum patrum; et in hunc tantum Christus descendit quantum ad locum, sed non quantum ad tenebrarum experientiam.

Ad primum ergo dicendum, quod Christus liberavit sua passione a peccato mortali eos qui in via sunt, ut vel non com-

[1] Parm. : « ullam moram non traxerit. »

mittant, vel a commisso absolvantur, si velint; non autem eos qui jam cum mortali peccato decesserunt, quibus debetur ille infernus damnatorum.

Ad secundum dicendum, quod ascensio congruit Christo ratione sui : et ideo quia ipse est altissimus, super omnes cælos ascendere debuit : sed descendere non competit sibi nisi pro nobis ; ideo tantum descendit quantum expediebat nostræ liberationi, et non sub omnibus simpliciter.

Ad tertium dicendum, quod inferiores partes terræ dicuntur etiam illa loca in quibus sancti patres erant; et qui ibi continebantur, dormientes dicebantur, propter spem gloriosæ resurrectionis; non autem illi qui damnati erant in inferno.

Solutio III. — Ad tertiam quæstionem dicendum, quod cum anima et corpus sint proportionabilia, tantum debuit anima stare in inferno quantum corpus in sepulcro, ut per utrumque fratribus suis similaretur, et ut in resurrectione novam vitam inchoaret et quantum ad animarum liberationem, et quantum ad corporum resurrectionem, in suo corpore inchoatam.

Ad primum ergo dicendum, quod liberare Christus nos voluit, defectus nostros in se portando; et ideo quamdiu mortuus fuit, voluit secundum animam in inferno esse, sicut secundum corpus in sepulcro.

Ad secundum dicendum quod dispensative factum est ut Christus tamdiu mortuus esset, ut veritas mortis ostenderetur; et tamdiu debuit anima ejus esse in inferno, et corpus in sepulcro, quamdiu mortuus fuit, sicut et de aliis [1] ante ejus resurrectionem fuit.

Ad tertium dicendum, quod paradisus est triplex. Unus paradisus terrestris, in quo Adam positus est; alius corporalis cælestis, scilicet cælum empyreum; alius spiritualis, scilicet gloria de visione Dei; et de isto paradiso intelligitur quod Dominus latroni dixit : quia statim peracta passione et ipse latro et omnes qui in limbo patrum erant Deum per essentiam viderunt.

ARTICULUS II.

Utrum Christus limbum patrum illuminaverit [2].

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Christus limbum patrum non illuminaverit. De ratione enim inferni videtur esse tenebra, sicut de ratione paradisi lux. Ergo inferno [3] non competit illuminari.

2. Præterea, si locus aliquis illuminatur, omnes qui sunt in loco illo lumen percipiunt. Sed aliqui erant in inferno qui non debebant percipere lumen Christi, sicut dæmones. Igitur videtur quod illum locum non illuminaverit.

3. Præterea, in psalm. cvi, 14, dicitur : *Eduxit eos de tenebris et umbra mortis.* Sed si Christus locum illum illuminasset, tenebræ ibi non fuissent. Ergo Christus locum illum non illuminavit.

Sed contra, Damascenus dicit, lib. III *De fide*, cap. xxix, col. 1102, t. 1 : Descendit ad infernum anima deificata, ut quemadmodum his qui in terra sunt, ortus est sol justitiæ, ita et his qui in inferno et tenebris et umbra mortis sedent, superlucescat.

Præterea, Ambrosius dicit, ubi sup. in text. : In inferno lumen vitæ fundebat æternæ.

QUÆSTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod Christus animas extraxerit etiam de inferno damnatorum. Ipse enim dixit, psal. lxxxv, 13 : *Eruisti animam meam ex inferno inferiori*, et Job. xvii, 16 : *In profundissimum infernum descendent ossa* * *mea.* Sed profundissimum inferni in quod descendit Job, et de quo fuit eductus, constat quod fuit infernus inferior : et infernus inferior est infernus damnatorum. Ergo animas eduxit de inferno damnatorum.

* *Omnia mea.*

2. Præterea, Zachar., ix, 11 : *Tu quoque in sanguine testamenti tui emisisti vinctos tuos de lacu in quo non est aqua*; dicit Glossa [4] : Eos qui tenebantur vincti in carceribus, ubi nulla misericordia eos refrigerabat, quam dives ille petebat, tu

[1] Al. : « de eis; » in quibusdam codd. « de anima. »

[2] III p. *Summ. theol.*, q. lii, a. 5, 6, 7, 8.

[3] Al. deest « inferno. »

[4] Ex Hieronymo desumpta, col. 1185, t. 6.

liberasti. Sed tales erant damnati in inferno. Ergo ipsi fuerunt liberati.

3. Præterea, Sapient., VII, 30, dicitur : *Sapientia* * *vincit malitiam.* Sed hoc non esset, si non omnes qui per malitiam in infernum descenderant, per sapientiam, quæ Christus est, liberati sunt. Ergo omnes sunt liberati, etiam de inferno damnatorum.

* *Sapientiam non vincit malitia.*

4. Præterea, Isai., XXIV, 22 : *Congregabuntur congregatione unius fascis in lacum, et claudentur in carcere, et post multos dies visitabuntur*; et loquitur ibi de damnatis, quod patet per hoc quod ipse præmisit de militia cæli. Ergo videtur quod etiam damnati per Christum visitati et liberati sunt.

Sed contra, Isai., ult., 24 : *Ignis eorum non morietur* *.

* *Extinguetur.*

Præterea, in inferno nulla est redemptio. Ergo inde aliqui liberati non sunt.

QUÆSTIUNCULA III.

Ulterius 1. Videtur quod liberaverit illos qui erant in limbo puerorum. Quia ipsi non detinebantur nisi pro peccato originali, sicut patres sancti. Sed illi sunt educti. Ergo et pueri.

2. Præterea, in eis non est peccatum nisi per alium. Ergo per alium liberari debuerunt.

3. Præterea, impotentia maximam meretur indulgentiam. Sed pueri non potuerunt peccatum originale vitare. Ergo ipsi maxime debuerunt consequi liberationem.

Sed contra, nullus liberatur per Christum nisi membrum Christi. Sed pueri nunquam fuerunt membrum Christi neque per sacramentum fidei, neque per fidem. Ergo per Christum non sunt liberati.

Præterea, post hanc vitam non datur gratia alicui, nisi habenti. Sed pueri non habuerunt gratiam cum decesserunt. Ergo non potest eis dari post vitam; et ita non possunt educi ad gloriam.

QUÆSTIUNCULA IV.

Ulterius. 1. Videtur quod liberaverit illos qui erant in purgatorio. Quia majus erat impedimentum peccati originalis quam peccati venialis. Sed ab impedimento peccati originalis liberavit trahens de limbo. Ergo multo fortius ab impedimento peccati venialis; et ita videtur quod a purgatorio animas eduxerit.

2. Præterea, passio Christi non minorem habet efficaciam quam sacramentum passionis. Sed per sacramentum passionis Christi, scilicet per baptismum, aliquis liberatur ab omni pœna quæ debetur in purgatorio. Ergo videtur quod multo amplius per passionem Christi illi qui ibi erant, liberati sunt.

3. Præterea, Christus quod curavit in hac vita, totaliter curavit. Sed illos qui erant in purgatorio, curavit Christus a reatu originalis. Ergo similiter curavit a reatu peccati venialis; et ita videtur quod a purgatorio eos liberavit.

Sed contra, passio Christi æqualem habet virtutem nunc quam tunc habuit. Sed nunc virtute passionis non liberantur omnes qui sunt in purgatorio. Ergo nec tunc.

Præterea, peccati quod quis per se commisit, per se debet purgationem pati. Sed pœnam purgatorii sustinet homo pro peccatis quæ ex seipso commisit. Ergo per pœnam quam ipse sustinet, purgari debet, et non per pœnam tantum Christi.

Solutio I. — Respondeo dicendum, ad primam quæstionem, quod cum tenebræ exteriores inferni tenebris interioribus respondeant; ex quo Christus a patribus qui erant in limbo, omnes tenebras interiores expulerat per demonstrationem suæ Deitatis, congruum etiam fuit per præsentiam suæ humanitatis quantum ad animam etiam tenebras exteriores ab eis excludere, locum illuminando.

Ad primum ergo dicendum, quod jam ille infernus evacuandus erat, quia post tempus illud nullus ad illum limbum descendit : et ideo decens fuit ut aliquid in eo fieret quod est contra rationem inferni.

Ad secundum dicendum, quod sicut pœna, quæ est ignis inferni, inquantum agit ut instrumentum divinæ justitiæ, non affligit nisi illos qui habent reatum pœnæ, etiam si aliquis alius ibi esset; ita lux illa ut instrumentum divinæ misericordiæ agens, illos tantum illuminabat exterius qui interius illuminati erant.

Ad tertium dicendum, quod eduxit eos de tenebris dum eos illuminavit : et educens eos de loco illo dicitur de tenebris eduxisse, quas locus ille de sui natura prius habuerat.

Solutio II. — Ad secundam quæstionem dicendum, quod pœna non potest tolli manente culpa : illi autem qui sunt damnati in inferno, sunt obstinati in malitia, sicut dæmones; et ideo de pœna illi libe-

rari non potuerunt : et hoc non fuit ex insufficientia liberantis, sed ex indispositione ipsorum.

Ad primum ergo dicendum, quod limbus patrum dicitur infernus inferior, non simpliciter, sed respectu hujus habitationis, de quo anima David, vel etiam Christi educta fuit. Similiter etiam ille locus potest dici profundissimum inferni comparative ; ut profundum sit respectu cæli aer caliginosus, in quo sunt dæmones; profundius locus habitationis nostræ, profundissimum autem limbus patrum, de quo Job liberatus fuit.

Ad secundum dicendum, quod Glossa illa est impropria : loquitur enim de inferno communiter, secundum quod comprehendit omnes prædictas distinctiones inferni ; unde inferno aliquid attribuit ratione unius partis, aliquid ratione alterius. Quod autem dicitur : « Nulla eos misericordia refrigerabat, » intelligitur quantum ad eos qui erant in alia parte inferni : vel dicitur de misericordia omnino absolvente, quam etiam dives magis desiderabat, quamvis aliam peteret.

Ad tertium dicendum, quod quantum in se est, sapientia omnem malitiam vincit ; sed quod in aliquibus non vincitur, est ex eorum indispositione.

Ad quartum dicendum, quod loquitur de visitatione quæ erit in generali resurrectione, quando educentur de inferno, iterum in perpetuum includendi.

Solutio III. — Ad tertiam quæstionem dicendum, quod redemptio Christi non habuit locum nisi in illis qui fuerunt membra Christi : unde cum pueri qui erant in limbo, nunquam fuerint membra Christi neque per propriam fidem, neque per fidei sacramentum, quod nunc est baptismus, tunc autem erat circumcisio, vel sacrificium, constat quod ipsi liberati non fuerunt.

Ad primum ergo dicendum, quod in patribus erat gratia, quæ non erat in pueris, per quam patres erant membra Christi : et ideo effectum redemptionis perceperunt, quod non fuit de pueris.

Ad secundum dicendum, quod puerorum peccatum, quamvis esset per alium expiabile, quantum ad genus peccati, non tamen habebant in se fidem et caritatem, per quam conjungerentur illi per quem potuissent liberari quantum ad genus peccati.

Ad tertium dicendum, quod quamvis quantum ad genus peccati esset eorum peccatum propitiabile [1], tamen ex indispositione [2] eorum, propitiationis participes esse non potuerunt ; sicut etiam patet de veniali in illis qui mortaliter peccaverunt.

Solutio IV. — Ad quartam quæstionem dicendum, quod quamvis hoc non inveniatur determinatum a sanctis, potest tamen dici, quod illi qui erant in purgatorio, non fuerunt liberati : quia cum pœna purgatorii debeatur peccato actuali ; oportet quod expietur per proprium actum, vel passionem illius qui peccavit, vel alterius specialis [3] personæ agentis pro ipso. In purgatorio autem non potest culpa expiari per aliquem actum meritorium, quia non sunt in statu merendi : unde oportet quod expietur eorum culpa per pœnam, quam ipsi sustineant, nisi per suffragia eorum qui sunt in statu merendi, liberentur. Passio autem Christi immediate removet impedimentum ex peccato originali proveniens, quod ex altero contractum est ; sed ad removendum pœnam debitam actuali peccato, quod quisque ex seipso commisit, pertingit ejus efficacia mediante aliquo sacramento circa personam exhibito, aut aliquo actu ipsius personæ, vel alterius ad ipsam relato ; et ideo non decebat ut per solam Christi passionem a purgatorio liberarentur. Nisi dicatur, quod in vita sua hoc meruerunt ut per passionem Christi liberarentur. Vel hoc ex speciali gratia fuit quod illi qui in purgatorio inventi fuerunt, absoluti sint per passionem Christi ; quamvis nunc illi qui sunt in purgatorio, non consequantur effectum plenæ liberationis ex sola passione Christi.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis impedimentum peccati originalis sit gravius, tamen est solubile per alium totaliter, quod non est de impedimento venialis peccati ratione prædicta.

Ad secundum dicendum, quod pœna nunquam dimittitur virtute passionis Christi, nisi inquantum aliquis passioni conformatur : quod potest esse tripliciter. Uno modo sacramentaliter, sicut fit in baptismo ; alio modo per meritum dilec-

[1] Al : « proportionabile ; » et infra : « proportionationis. »

[2] Parm. : « dispositione. »

[3] Al. : « spiritualis. »

tionis, et fidei ex passione surgentis; tertio modo per pœnæ similitudinem. Primi autem duo modi non possunt esse in purgatorio, quia non sunt in statu recipiendi sacramentum, neque in statu merendi : unde oportet, si passio a veniali eos liberet, quod conformentur Christo passo per pœnæ passionem.

Ad tertium dicendum, quod quidquid erat in eis curabile per alium, totum curavit; sed pœna purgans non erat eis per alium totaliter remissibilis, ut dictum est.

Ad ea quæ objiciuntur in oppositum, patet solutio ex dictis.

QUÆSTIO III.

Deinde quæritur de ascensione Christi; et circa hoc quæruntur tria : 1° utrum Christus ascenderit; 2° de modo ascensionis; 3° de termino ipsius.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum Christus debuerit ascendere [1].

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Christus non ascenderit. Omnis enim motus, cum sit exitus de potentia ad actum, est actus imperfecti, et est propter indigentiam. Sed ascensio motus est. Cum igitur in Christo jam glorificato totaliter per resurrectionem non fuerit aliqua imperfectio, vel indigentia, videtur quod ipse non ascenderit.

2. Præterea, in Christo non est nisi duplex natura, scilicet divina, et humana. Sed secundum divinam naturam Christo non competit ascendere neque localiter, cum ipse, secundum quod Deus, sit ubique; neque secundum Divinitatem, cum Divinitas proficere non possit; neque iterum secundum humanam secundum locum ; quia ipse de cælo non descendit, dicitur autem Joan., III, 13 : *Nemo ascendit in cælum, nisi qui descendit de cælo*; neque iterum secundum dignitatem, quia gloria sua post resurrectionem gloriosam non crevit. Ergo videtur quod Christus nullo modo ascenderit.

3. Præterea, aliis sanctis competit ascendere ad cælum empyreum : quia per locum illum congruentem suæ gloriæ augetur suum gaudium. Sed gaudium animæ Christi non potuit aliquo modo crescere, sicut nec gratia, vel gloria. Ergo videtur quod ipse non ascenderit.

4. Præterea, omne quod Christus in carne assumpta propter nos fecit, in nostram utilitatem cedere debuit. Sed per ascensionem nihil nobis accrevit : quia ante per passionem et descensum ad inferos omne impedimentum remotum fuit, et janua per passionem aperta est, et similiter per baptismum, quando cæli aperti sunt. Ergo non fuit necessarium quod Christus ascenderet.

5. Præterea, omnis actio Christi ad nostram salutem ordinatur. Sed magis esset ad salutem nostram ejus præsentia corporalis quam ejus absentia. Ergo videtur quod a nobis per ascensionem discedere non debuit.

Sed contra est quod in symbolo dicitur : *Ascendit ad cælos*.

Præterea, corpori nobilissimo debetur locus nobilissimus. Sed cælum empyreum est locorum nobilissimus. Ergo corpus Christi, quod est nobilissimum, ad locum illum ascendere debuit.

Præterea, in Christo præmonstrata est gloria resurrectionis, quæ membris ejus promittitur. Sed promittitur etiam membris Christi locus cælestis, unde lucifer cecidit. Ergo videtur quod ipse prius ascendere debuit *pandens iter ante eos*, ut dicitur Michææ, XI, 13.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod ascendere in cælum fuit congruum et ipsi Christo, et nobis. Christo quidem, quoniam ei omne quod ad gloriam pertinet, debebatur; unde cum cælum empyreum sit locus congruus gloriæ, et aliquod quasi præmium accidentale, Christo etiam debebatur ut ad locum illum ascenderet. Nobis autem congruum fuit quantum ad tria. Primo ut nos quasi in corporalem possessionem induceret cæli, quam nobis pretio sui sanguinis emerat. Secundo ut spem nostram ad cælum erigeret : quia « dum humanam conditionem « sideribus importat, credentibus cælum « posse patere monstravit, » ut dicit Augustinus, *Serm.* CLXXVI appen., col. 2081, t. 5. Tertio ut jam Christum non secundum carnem cognoscentes, spiritualiter tantum ipsi conjungamur; et sic idonei efficiamur ad accipienda dona Spiritus sancti, secundum quod dictum

[1] III p. *Summ. theol.*, q. LVII, a. 1.

scen- est, Eph., IV, 8 : *Ascendit* in altum, dedit dona hominibus.*

Ad primum ergo dicendum, quod motus localis, ut dicit Philosophus in VIII *Phys.*, text. 59, non mutat aliquid de eo quod est intra rem, sed solum est secundum id quod est extra; unde motus [1] localis non ponit exitum de potentia ad actum aliquem intraneum rei, sed ad actum extrinsecum; et propter hoc non ponitur per motum localem aliqua imperfectio per hoc quod desit aliquid eorum quæ debent inesse; sed ponit imperfectionem secundum quid per hoc quod dum est in loco isto non est in alio. Similiter dicendum est, quod ascensio Christi non fuit propter aliquam indigentiam, qua indigeret ipse ex parte sua [2] in seipso habere, sed propter nostram indigentiam, et ut esset in loco sibi convenienti, in quo nondum erat.

Ad secundum dicendum, quod ascendere et descendere possunt dici proprie, et sic significant motum localem; unde non conveniunt Christo secundum divinam naturam, sed secundum humanam, secundum quam descendit ad inferos et ascendit localiter ad cælos. Dicuntur [3] etiam [4] metaphorice : et sic dicitur descendisse secundum divinam naturam inquantum se exinanivit formam servi accipiens, Philip., II, et inquantum per novum effectum fuit in terris, secundum quem ibi ante non fuerat : ascendisse autem quantum ad notitiam aliorum. Similiter quantum ad humanam naturam ascendit, secundum quod exaltatus est ad gloriam resurrectionis, et notitiam populorum; descendit autem secundum passionis ignominiam. Quod autem dicitur, *Nemo ascendit, nisi qui descendit*, ad personam referendum est, cui secundum naturam unam convenit descendere de cælo, scilicet secundum divinam, inquantum sibi carnem in persona copulavit; et secundum aliam, scilicet humanam, ascendere.

Ad tertium dicendum, quod Christo in ascensione non accrevit aliquod gaudium neque quantum ad intensionem, neque quantum ad numerum eorum [5] de quibus gaudendum erat : quia perfectum gaudium de omnibus ab instanti suæ conceptionis habuit : sed accrevit sibi novus modus gaudendi : quia de illo de quo prius gaudebat ut de futuro, tunc gaudebat ut de præsenti.

Ad quartum dicendum, quod per passionem Christi omnia impedimenta fuerunt a nobis amota et omnia bona data quantum ad meritum, quia scilicet per passionem Christus nobis meruit prædicta; sed oportuit ut per effectum in illa bona per eum induceremur, quasi in corporalem possessionem eorum quæ jam nobis emerat. Dona autem gloriæ in tribus consistunt. Primo in visione divina, quæ est beatitudo animæ; et hoc per effectum contulit descendendo ad inferos. Secundum est gloria corporis; et hoc inchoavit in sua resurrectione. Tertium est locus congruus; et hoc præstitit in sua ascensione. In baptismo autem cæli aperti sunt in signum quod per baptismum, quem tunc inchoabat, in quo passio ejus operatur, plenarie cæli aditus pateret nobis.

Ad quintum dicendum, quod corporalis præsentia Christi in duobus poterat esse nociva. Primo quantum ad fidem : quia videntes eum in forma in qua erat minor Patre, non ita de facili crederent eum æqualem Patri, ut dicit Glossa [6] *Super Joannem*. Secundo quantum ad dilectionem : quia eum non solum spiritualiter, sed etiam carnaliter diligeremus conversantes cum ipso corporaliter; et hoc est de imperfectione dilectionis.

ARTICUULS II.

Utrum motus ascensionis fuerit violentus.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod motus ascensionis fuerit violentus. Act., I : *Elevatis manibus ferebatur in cælum* (*a*). Sed latio, ut dicitur VII *Physic.*, text. 10, est species motus violenti. Ergo ascensio sua fuit violentus motus.

2. Præterea, in corpore suo, cum esset solidum, dominabatur terra. Sed omne tale naturaliter movetur deorsum, et per violentiam sursum. Ergo illa ascensio erat violenta.

[1] Al. : « ut motus. »
[2] Parm. addit : « aliquid. »
[3] Parm. : « Dicitur etiam metaphorice descendisse. »
[4] Al. : « enim. »
[5] Al. deest « eorum. »

[6] Super c. XVI, v. 7, etc. ; ex Augustino, *Tr.* XCIV et XCV *in Joann.*, col. 1869, t. 3.
a Nullibi in actibus apostolorum invenitur ille textus; sed : *ferebatur in cælum*, est Lucæ XXIV, 51.

3. Præterea, omnis motus naturalis causatur ex motu cæli. Sed cælum non habebat aliquam causalitatem supra corpus Christi. Ergo motus ille non erat naturalis.

4. Præterea, omnis motus qui est in locum peregrinum mobili, est motus innaturalis. Sed ascensio Christi fuit hujusmodi : quia dicit Gregorius, *Hom.* IX *in Evang.*, super illud Matth. XXV, *Homo quidam peregre profisciscens*, col. 1106, t. 2 : « Caro ad peregrinandum ducitur, dum per Redemptorem in cælo collocatur. » Ergo illa ascensio fuit motus violentus.

Sed contra, omnis motus violentus inducit lassitudinem. Sed ascensio Christi non fuit talis. Ergo non fuit motus violentus.

Præterea, nullus motus violentus [1] est propria virtute mobilis. Sed Christus propria virtute ascendit, ut patet Isai., LXIII, 1 : *Gradiens in multitudine fortitudinis suæ*. Ergo ascensio ejus non fuit motus violentus.

QUÆSTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod ascensionis motus fuerit subitus. Quia Augustinus dicit in quæstionibus de resurrectione, *Ep.* CII, § 6, col. 372, t. 2, quod tales sunt motus corporum glorificatorum, sicut motus radii solis. Sed motus radii est in instanti. Ergo et motus corporis Christi gloriosi.

2. Præterea, corpus Christi gloriosum, omnino erat subjectum voluntati spiritus. Sed voluntas in instanti potest moveri de loco ad locum. Ergo et corpus Christi glorificatum.

3. Præterea, potentia corporis Christi glorificati est improportionabilis potentiæ alicujus corporis mobilis non glorificati. Sed secundum proportionem virtutis moventis est proportio temporis in quo fit motus : quia major virtus in minori tempore movet. Ergo si aliqua virtus movet in tanto tempore, virtus corporis Christi glorificati movebit in instanti ipsum corpus, quod instans tempori non proportionatur.

Sed contra, corpus Christi, cum sit divisibile, habet partem post partem. Sed ubi est una pars, ibi non est alia. Ergo oportet quod parti succedat pars : ergo motus ille non est subito.

Præterea, motus subitaneus non potest percipi. Sed apostoli viderunt Christi ascensionem. Ergo non fuit subita.

QUÆSTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod statim post resurrectionem ascendere debuerit. Quia ascensio sua est exemplar aliorum sanctorum. Sed alii sancti post resurrectionem corporum futuram ascendent. Ergo et Christus debuit.

2. Præterea, sicut debuit probari veritas resurrectionis, ita debuit probari veritas mortis. Sed ipse, ut probaret veritatem mortis, distulit resurrectionem usque in tertium diem. Ergo similiter debuit ascendere tertia die post resurrectionem.

3. Præterea, non est aliquis locus animarum nisi infernus vel cælum. Sed animæ sanctorum patrum qui erant in limbo, Christo resurgente eductæ sunt de inferno. Ergo statim ascenderunt in cælum. Sed nullus debuit in cælum ascendere ante Christum, sicut nullus ante ipsum resurgere. Ergo et Christus statim post resurrectionem debuit ascendere.

Sed contra, Act., I, 3 : *Præbuit seipsum vivum per dies quadraginta*.

Præterea, consolationes divinæ excedunt tribulationem humanam. Sed apostoli fuerunt in angustia post mortem Christi per tres dies. Ergo multo amplius debuerunt esse in gaudio propter ipsius resurrectionem.

SOLUTIO I. — Respondeo dicendum, quod motus naturalis dicitur cujus principium est natura. Natura autem dicitur dupliciter : scilicet de forma quæ est principium activum motus, et de materia quæ est principium passivum. Secundum hoc igitur dicitur aliquis motus dupliciter naturalis. Uno modo quia in eo quod movetur est principium activum motus ; et sic corpora gravia et levia moventur naturaliter. Alio modo quia in eo quod movetur, est dispositio naturalis, per quam aliquid est mobile ab aliquo movente ; et hoc contingit dupliciter. Quia vel inest ista aptitudo ad hoc quod moveatur ab illo movente cum inclinatione ad contrarium et motum, sicut est in corpore animalis; tunc motus ille dicitur violentus quantum ad naturam corporis, in-

[1] Al. : « violenter. »

quantum est corpus; naturalis autem quantum ad naturam corporis, inquantum est animatum, ut dicit Philosophus, VIII *Physic.*, text. 27. Aut non est aptitudo ad contrarium inclinans, sicut patet in motu cælestium, quæ moventur a substantia separata, et tamen dicuntur moveri naturaliter, ut dicit commentator in I *Cæli et mund.*, text. 89. Hoc modo motus ascensionis Christi fuit naturalis : quia cum corpus glorificatum sit omnino subjectum animæ, non potest esse aliqua inclinatio ad contrarium ejus quod anima vult; unde removetur in eis [1] inclinatio gravitatis et levitatis repugnans voluntati, sicut inclinatio calidi et frigidi, quæ est ad mutuam corruptionem. Quidam autem dicunt, quod fuit etiam motus naturalis ex hoc quod principium activum fuit in corporis natura, sicut in motu gravium et levium : quia in corpore glorificato regnat natura cæli empyrei, quæ et est de compositione corporis humani : quod est impossibile. Quia si aliquid de cælo empyreo esset pars corporis nostri, oporteret quod esset commixtum elementis; alias esset distinctum ab eis, et non esset pars, quia non esset unum, nisi aggregatione. Præterea, si esset pars, non inclinaret ad motum rectum sed ad nullum : quia de natura cæli empyrei non est quod moveatur nisi ad motum circularem qui est naturalis quintæ essentiæ.

Ad primum ergo dicendum, quod ferebatur quidem ab angelis in obsequium dignitatis, non in adjutorium necessitatis; sicut reges etiam feruntur et episcopi : unde non sequitur quod fuerit motus violentus.

Ad secundum dicendum, quod motus ille non est naturalis corpori inquantum corpus, sed inquantum instrumentum animæ glorificatæ, per quam tollebatur inclinatio qualitatum contrariarum ad actiones et motus suos.

Ad tertium dicendum, quod hoc intelligitur de corporibus quamdiu sunt in statu generationis et corruptionis, et non de corporibus gloriosis.

Ad quartum dicendum, quod ille locus est peregrinus carni inquantum est caro, non autem inquantum est instrumentum animæ gloriosæ.

Solutio II. — Ad secundam quæstionem dicendum, quod illa opinio est facilior ad sustinendum, quæ ponit, quod corpus Christi in ascensione movebatur tempore perceptibili, sua quidem voluntate; sed poterat moveri tempore imperceptibili, non autem in instanti : quia oportebat quod corpus Christi in ascensione transiret per media, cum per suam substantiam determinaretur ad locum, et impossibile est quod sit in diversis locis simul; et ita oportebat quod in mediis locis esset in diversis instantibus, et sic oportebat motum illum esse successivum.

Ad primum ergo dicendum, quod similitudo attenditur quantum ad [2] imperceptibilitatem, et non quantum ad genus motus : quia motus radii non est motus alterationis, ut dicitur in lib. *De sensu et sensato* [3], cap. vi; unde potest esse subitus [4] : motus autem glorificatorum corporum est motus localis; et ideo oportet quod sit successivus.

Ad secundum dicendum, quod quamvis corpus sit subjectum spiritui, tamen esse non potest ut corpus ad naturam spiritus convertatur.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de virtute movente ex necessitate naturæ, non autem de virtute movente per voluntatem, quæ movet secundum exigentiam mobilis.

Solutio III. — Ad tertiam quæstionem dicendum, quod ea quæ circa Christum acta sunt, dispensative facta sunt propter aliquam utilitatem; et ideo ad ostendendum veritatem suæ resurrectionis oportuit quod non statim post resurrectionem ascenderet, sed diu cum apostolis conversaretur, ut ex magna familiaritate omnis dubitatio tolleretur : quia si tantum apparuisset semel, potuisset videri esse aliqua illusio; et ideo pluries in illis quadraginta diebus illis apparuit. Fuit etiam dilata ascensio ad consolationem apostolorum, qui de morte contristati fuerunt; et ideo dicit Glossa Act., i, quod sicut quadraginta horæ fuerunt mortis Christi, ita quadraginta diebus cum eis conservatus est post resurrectionem, quia consolatio divina excedit tristitiam humanam.

Ad primum ergo dicendum, quod aliorum sanctorum non oportebit resurrec-

[1] Parm. : « in eo. »
[2] Parm. : « perceptibilitatem. »
[3] Lectione 16 apud D. Thomam.
[4] Al. motus radii est motus alterationis, ... unde non potest esse subitus.

tionem probare, quia omnibus manifesta erit : et ideo non oportet quod differatur.

Ad secundum dicendum, quod major poterat esse dubitatio de resurrectione quam de morte ; et ideo oportuit quod longiori tempore confirmaretur.

Ad tertium dicendum, quod interim animæ sanctorum erant cum Christo, ut de ejus corporali præsentia gauderent ; vel erant in paradiso terrestri, quamvis locus ille non sit proprie locus spirituum ; sed erant ibi dispensative ad tempus.

ARTICULUS III

Utrum Christus ascenderit super omnes cælos[1].

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Christus non ascenderit supra omnes cælos. Corpus enim Christi necessario est in loco. Sed extra omnes cælos non est locus, secundum Philosophum, I *Cæli et mundi*, text. 99. Ergo supra omnes cælos ascendere non potuit.

2. Præterea, duo corpora non possunt esse in eodem loco. Cum igitur non possit fieri motus de extremo in extremum nisi per medium, videtur quod supra omnes cælos ascendere non potuit nisi cælum divideretur, quod est impossibile.

3. Præterea, cælum empyreum est locus spirituum. Sed diversorum diversa sunt loca. Ergo nec corpus cælum empyreum ascendit, quod est cælum ultimum.

Sed contra, Hebr., VII, 26 : *Excelsior cælis factus*.

Præterea, Ephes., IV, 1 : *Ascendens in altum* ; Glossa : « loco et dignitate. »

QUÆSTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod non ascenderit ad dexteram Patris. Dextera enim vel sinistra sunt differentiæ situs vel positionis. Sed Deus, cum sit summe spiritualis, non habet situm. Ergo non habet dexteram et sinistram.

2. Præterea, metaphorice Filius ipse dicitur dextera Patris, psal. *Manus tua* (a) *confregit inimicum*. Sed hæc præpositio « ad » denotat distinctionem, quia præpositiones transitivæ sunt. Cum ergo Filius a seipso non distinguatur, videtur quod ei non conveniat ad dexteram Patris sedere.

3. Præterea, Proverb., III, 16, dicitur : *Longitudo dierum in dextera et in sinistra illius divitiæ et gloria*. Sed omnium bonorum Patris Christus habet plenitudinem. Ergo non magis debet dici sedere ad dexteram quam sinistram.

4. Præterea, ipse dicitur esse in sinu Patris, Joan., I. Ergo non est ad dexteram.

Sed contra, Heb., I, 3 : *Sedet ad dexteram majestatis in excelsis*.

Præterea, in symbolo dicitur : « Ascendit ad cælos, sedet ad dexteram Dei Patris omnipotentis. »

QUÆSTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod non soli Christo conveniat ad dexteram Patris sedere. Ad Eph., II, 6 : *Consedere* nos *fecit in cælestibus in Christo*. Si ergo Christus sedet ad dexteram, et nos ad dexteram sedere faciet.

2. Præterea, Ephes., I, 20 : *Constituens illum ad dexteram*, Glossa *ord.*, col. 590, t. 2 : « Id est æternam beatitudinem. » Sed omnibus sanctis communicatur æterna beatitudo. Ergo omnibus sanctis convenit ad dexteram sedere, et non soli Christo.

3. Præterea, beatæ Virgini convenit esse in potioribus donis Dei, quæ est super omnes choros angelorum exaltata ; unde et in psal. XLIV, 10, a dextris stare dicitur : *Astitit Regina a dextris tuis*. Ergo non soli Christo convenit sedere ad dexteram.

4. Præterea, dextera Patris est æqualitas Patris. Sed Spiritus sanctus est æqualis Patri, sicut Filius. Ergo sibi convenit sedere ad dexteram.

Sed contra, sedere ad dexteram convenit Christo secundum humanam naturam et divinam. Sed in nullo alio invenitur natura divina et humana simul. Ergo nulli convenit sicut Christo.

Præterea, æqualitas est in Filio, ut dicit Augustinus in lib. LXXXIII *Quæst.*[2], quæst. LXXIV, col. 85, t. 6, per appropriationem. Sed dextera importat æqualita-

[1] III p. *Summ. theol.*, q. LVII, a. 4, et q. LVIII a. 1 et 4.

[2] Et in l. I *De doctr. christ.*, c. V, col. 21, t. 3.

(a) Non invenitur in psalmis ; sed in Exod., XV, 6., *Dextera tua percussit inimicum*.

tem. Ergo videtur quod sedere ad dexteram soli Filio conveniat.

Solutio I. — Respondeo dicendum ad primam quæstionem, quod terminus ascensionis Christi est et locus et dignitas, non quam tunc de novo acceperit, sed quæ tunc innotuit. Secundum autem quod terminus est locus, sic est exaltatus usque ad supremum locorum corporalium ; non quod non possit inde moveri, sed secundum congruentiam debetur sibi altissimus locus etiam ubicumque sit; sed ad id quod sibi secundum congruentiam debetur, tunc fuit actu exaltatus.

Ad primum ergo dicendum, quod non dicitur ascendisse super cælos quia extra cælum empyreum sit, sed quia in altissimam partem cæli empyrei ascendit.

Ad secundum dicendum, quod quamvis de natura corporis non sit quod possit esse in eodem loco cum alio corpore, tamen potest hoc Deus facere per miraculum; sicut etiam fecit corpus Christi de clauso virginali utero exire, ut dicit Gregorius, *Homilia* XXVI *in Evang.*, col. 1197, t. 2.

Ad tertium dicendum, quod quamvis natura corporalis sit citra naturam spiritus, tamen natura corporis Christi transcendit omnes spiritus, inquantum est Divinitati unita, quæ est major et dignior unio quam ea quæ est per fruitionem : et ideo altior locus debetur corpori Christi quam etiam ipsis spiritibus creatis. Unde Glossa Hebr., VII, super illud : *Excelsior cælis factus est*, dicit : Id est omni rationali creatura.

Solutio II. — Ad secundam quæstionem dicendum, quod dextera est nobilior pars corporis ; unde qui alteri ad dexteram sedet, nobilissimo modo ei conjungitur. Nobilissimus autem modus secundum quem aliquis Patri conjungitur, vel est nobilissimus simpliciter, et sic est esse æqualem sibi, et hoc convenit Filio secundum divinam naturam: vel est nobilissimus quantum possibile est creaturæ; et hoc est conjungi ei in unione personæ Filii ejus; et sic sedere ad dexteram convenit Christo secundum humanam naturam : significat enim sessio firmitatem illius conjunctionis.

Ad primum ergo dicendum, quod non dicitur proprie dextera, sed metaphorice.

Ad secundum dicendum, quod non est inconveniens quod Filius dicatur dextera et sedere ad dexteram secundum diversas similitudines : quia metaphorice utrumque dicitur. Dextera enim dicitur secundum quod per ipsum Pater operatur : sed sedere ad dexteram dicitur ratione jam dicta.

Ad tertium dicendum, quod quamvis sint Christi et majora et minora bona Patris, tamen ipse in majoribus est collocatus; et ideo dicitur ad dexteram sedere.

Ad quartum dicendum, quod Christus inquantum exit a Patre per generationem, dicitur in sinu Patris sedere, per quod significatur generativa potentia; sed inquantum est æqualis Patri, et ei conregnat, dicitur sedere ad dexteram ejus.

Solutio III. — Ad tertiam quæstionem dicendum, quod nulli creaturæ convenit esse æqualem Patri, neque conjungi Filio ejus in unitate personæ, secundum quod dicitur Christus ad dexteram sedere ; et ideo nulli creaturæ convenit.

Ad primum ergo dicendum, quod fecit nos consedere inquantum nos gloria stabilivit, et judiciariam potestatem dedit ; non autem sedere ad dexteram. Vel dicendum, quod nos consedere fecit etiam ad dexteram, sed non in nobis, sed in Christo, inquantum ipse est unius naturæ nobiscum, quam, prout est in Christo, ad dexteram Patris collocavit.

Ad secundum dicendum, quod non quælibet beatitudo potest dici dextera simpliciter, sed quæ debetur illi naturæ assumptæ : vel si quælibet beatitudo dicatur dextera, hoc non erit secundum excellentissimum modum possibilem creaturæ, sed possibilem creaturæ non unitæ; et hoc est secundum quid.

Ad tertium dicendum, quod quamvis beata Virgo sit super angelos exaltata, non est tamen exaltata usque ad æqualitatem Dei, vel unionem in persona : et ideo non dicitur sedere ad dexteram, sed astare dextris, inquantum honor Filii aliquo modo participative, non plenarie, redundat in ipsam, inquantum dicitur mater Dei, sed non Deus.

Ad quartum dicendum, quod Spiritus sanctus potest dici sedere ad dexteram Patris, inquantum est æqualis Patri secundum veritatem ; sed non appropriatur ei æqualitas, sed Filio : et ideo nec sessio dexteræ.

EXPOSITIO TEXTUS.

« Fidei argumentum a philosophicis argumentis est liberum: » quia per ea nec probari nec improbari potest.

« Et ipse forte ante mortem hoc etiam modo erat homo, et post resurrectionem fuit. » Hoc dicit propter tertiam opinionem, quæ nondum erat suo tempore damnata, quæ dicebat, quod etiam ante mortem erat hoc modo homo.

« Quia una eademque unione, » quantum ex parte ipsius assumentis, non quantum ex parte assumptorum.

« Ad quod dicimus. » Hoc dicit, non quia præmissæ locutiones sint simpliciter concedendæ, sed ut ostendat quam causam veritatis habeant.

« Nemo ascendit in cælum, nisi qui descendit de cælo. » Ergo alii homines in cælum non ascendunt.

Dicendum, quod alii non propria virtute scandunt, quod est ascendere. Vel loquitur de cælo sanctæ Trinitatis, ad quod ascendit ratione divinæ naturæ. Vel dicendum, quod loquitur secundum quod caput et membra sunt una persona.

« Hæc de corrigia calceamenti dominici sufficiant, ne ossa Regis Idumææ consumantur usque in cinerem. » Calceamentum est humanitas tegens pedem, scilicet Verbum, quo quasi omnia portantur, Heb., II. Corrigia ipsa est unio. Rex Idumææ, Christus, qui communicavit carni et sanguini; Hebr., II. Idumæa enim sanguinea interpretatur. Ossa ejus sunt fortiora et difficiliora ad intelligendum de mysteriis humanitatis ejus, quæ non sunt igne curiosi studii usque ad minima inquirenda, quod est ossa in pulverem redigere; sed sunt silentio honoranda, quasi intellectum excedentia. Et sumitur de Amos., II.

DISTINCTIO XXIII.

Si Christus habuit fidem et spem, ut caritatem.

Cum vero supra [1] perhibitum sit Christum plenum gratia fuisse, non est supervacuum inquirere, utrum fidem et spem, sicut caritatem, habuerit. Si enim his caruit, non videtur plenitudinem gratiarum habuisse. Ut autem hæc quæstio valeat apertius explicari, de his singulis aliqua in medium proferenda sunt, et primum de fide, secundum mensuram cujus præcipit Apostolus, Rom., XII, unicuique sapere.

Quid sit fides.

Fides est virtus qua creduntur quæ non videntur; quod tamen non de omnibus quæ non videntur, accipiendum est, sed de his tantum quæ credere, ut ait Augustinus, *Enchir.*, cap. IX, col. 235, t. 6, ad religionem pertinet. Multa enim sunt quæ si Christianus ignoret, nihil metuendum est, quia non ideo a religione deviat.

Quot modis dicitur fides.

Accipitur autem fides tribus modis: scilicet pro eo quo [2] creditur, et est virtus; et pro eo in quod [3] creditur, et non est virtus: et pro eo in quod creditur, quod aliud est ab eo quo creditur. Unde Augustinus, lib. XIII *De Trinit.*, cap. II, col. 1016, t. 8, inquit: « Aliud sunt ea quæ creduntur, aliud fides qua creduntur: illa enim in rebus sunt, quæ vel esse vel fuisse vel futura esse creduntur; hæc autem in animo credentis est, et tantum conspicua cujus est. » Et tamen nomine fidei censetur utrumque; et illud scilicet quod creditur, et id quo creditur. Id quod creditur dicitur fides, sicut ibi in symb. Athan.: «Hæc est fides catholica, quam nisi quisque fideliter firmiterque crediderit, salvus esse non poterit. » Fides autem qua creditur, si cum caritate sit, virtus est: quia « caritas, ut ait Ambrosius *in Epist. ad Galat.*, cap. V, « mater est omnium virtutum, quæ omnes informat, sine qua nulla vera virtus est. Fides ergo operans per dilectionem virtus est, qua non visa creduntur. Hæc est fundamentum quod mutari non potest, ut ait Apostolus, I Corinth., III, quæ posita in fundamento neminem perire sinit. » Unde Augustinus *De fide et operibus*, cap. XVI, col. 215, t. 6: Fundamentum est Christi fides scilicet quæ per dilectionem operatur, Galat., IV, per quam Christus habitat in cordibus, Ephes., III, quæ neminem perire sinit: alia vero non est fundamentum: « Fides enim [4] sine dilectione inanis est. Fides cum dilectione Christiani est; alia dæmonis est: » nam et dæmones credunt et contremiscunt, Jacob., II. Sed multum [5] interest, utrum quis credat Christum vel Christo vel in Christum: nam ipsum esse Christum dæmones crediderunt, nec tamen in Christum crediderunt. »

Quid sit credere Deum, vel Deo, vel in Deum.

Aliud enim est credere in Deum, aliud credere Deo, aliud credere Deum. Credere Deo, est cre-

[1] Dist. XIII et XVIII.
[2] Al.: « pro eo quod. »
[3] Al.: « quo. »
[4] *Tr.* X *in ep. Joann.*, § 2, col. 2055, t. 3.
[5] *Serm.* CXLIV, id est LXI *de verbis Domini*, non « XVI » ut in Parm.; c. II, col. 788, t. 5. « Vel Christo » deest in textu Augustini.

dere vera esse quæ loquitur, quod et mali faciunt et nos credimus homini, sed non in hominem. Credere Deum, est credere quod ipse sit Deus, quod etiam mali faciunt. Credere [1] in Deum, est credendo amare, credendo in eum ire, credendo ei adhærere, et ejus membris incorporari. Per hanc fidem justificatur impius, ut deinde ipsa fides incipiat per dilectionem operari. Ea enim sola bona opera dicenda sunt quæ fiunt per dilectionem Dei. Ipsa enim dilectio opus fidei dicitur. Fides igitur quam dæmones et falsi Christiani habent, qualitas mentis est, sed informis, quia sine caritate est. Nam et malos fidem habere, cum tamen caritate careant, Apostolus ostendit dicens, I Corinth., XIII, 2 : *Si habuero omnem fidem ...., caritatem autem non habuero, nihil mihi prodest*. Quæ fides etiam donum Dei dici potest, quia et in malis quædam Dei dona sunt.

An illa informis qualitas mentis quæ in malo Christiano est, fiat virtus cum fit bonus.

Si vero quæritur, utrum illa informis qualitas qua malus christianus universa credit quæ bonus christianus, accedente caritate, remaneat et fiat virtus; an ipsa eliminetur et alia qualitas succedat quæ virtus sit : utrumlibet sine periculo dici potest. Mihi tamen videtur quod qualitas illa quæ prius erat, remaneat et accessu caritatis virtus fiat.

Ex quo sensu dicatur una fides.

Cumque diversis modis dicatur fides, fatendum tamen, unam esse fidem, ut ait Apostolus, Ephes., IV, 5 : *Unus Dominus, una fides*. Sive enim accipiatur fides pro eo quo creditur, sive pro eo quod creditur; recte dicitur una fides. Si enim pro eo quod creditur accipiatur, ex hac intelligentia dicitur una fides, quia idem jubemur credere, quia unum idemque est quod creditur a cunctis fidelibus : unde fides catholica dicitur, idest universalis. Si vero accipiatur fides pro eo quo creditur, ea ratione dicitur una esse fides, non quia sit una numero in omnibus, sed genere, idest similitudine. Unde Augustinus, lib. XIII *De Trinit.*, cap. II, col. 1016, t. 8 : « Fides, quam qui habent fideles vocantur et qui non habent infideles, communis est omnibus fidelibus; sicut pluribus hominibus facies communis esse dicitur, cum tamen singuli suas habeant. » Non enim fide numero est una, sed genere : quæ cum sit in uno et in aliis, est non ipsa, sed similis : et propter similitudinem magis unam dicimus esse quam multas; sicut idem volentium dicitur voluntas una; cum tamen cuique sit sua voluntas, et duorum simillimorum [2] dicitur facies una.

Quod fides est de his quæ non videntur, proprie; quæ tamen videntur ab eo in quo est.

Notandum quoque est, quod fides proprie de non apparentibus tantum est. Unde Gregorius *Super Evang.* [3], *hom.* XXVI, § 8, col. 1202, t. 2 : « Apparentia non habent fidem, sed agnitionem; » idem, lib. IV *Dial.*, cap VI, col. 329, t. 3 : « Cum Paulus dicat, Hebr., XI, 3 : Fides est substantia rerum sperandarum, argumentum non apparentium; hoc veraciter dicitur credi quod non valet videri. Nam credi jam non potest quod videri potest ». « Thomas aliud [4] vidit, et aliud credidit : hominem vidit, et Deum confessus est, dicens, Joan., XX, 28 : *Deus meus, et Dominus meus*. » De hoc etiam Augustinus ait, lib. [5] *De Trinit.*, c. I, § 3, col. 1014, t. 8 : « Fidem ipsam videt quisque in corde suo esse, si credit; vel non esse, si non credit; non sicut corpora quæ videmus oculis corporeis, et per ipsorum imagines, quas memoria tenemus, etiam absentia cogitamus; nec sicut ea quæ non videmus, ex his quæ vidimus cogitatione utcumque formamus, et memoriæ commendamus; nec sicut hominem, cujus animam etsi non videamus, ex nostra conjicimus, et ex motibus corporis hominem, sicut videndo didicimus, intuemur etiam cogitando. Non sic videtur fides in corde, in quo est, ab eo cujus est, sed eam tenet certissima scientia. Cum igitur ideo credere jubeamur, quia id quod credere jubemur, videre non possumus; ipsam tamen fidem, quando est in nobis, videmus in nobis : quia et rerum absentium præsens est fides, et rerum quæ foris sunt, intus est fides; et rerum quæ non videntur videtur fides, et ipsa temporaliter fit in cordibus hominum : et si ex fidelibus infideles fiunt, perit ab eis. » His verbis evidenter traditur, fidem ipsam in corde hominis ab ipso homine videri non corporaliter, non imaginarie, sed intellectualiter; et ipsam tamen absentium, et eorum quæ non videntur, esse : ut enim Augustinus alibi, *Tract.* XL *in Joann.*, § 9, col. 1690, t, 3, ait, « credimus, ut cognoscamus; non cognoscimus, ut credamus. Quid est enim fides, nisi credere quod non vides? Fides ergo est, quod non vides, credere; veritas, quod credidisti, videre : unde recte fides dicitur argumentum, vel convictio [6] rerum non apparentium : quia si fides est, ex eo convincitur et probatur aliqua esse non apparentia : quia si quis de eis dubitet, per fidem probantur; cum fides non sit nisi de non apparentibus. »

Descriptio fidei.

Ait enim Apostolus, Hebr., XI, 1 : *Fides est substantia rerum sperandarum, argumentum, vel convictio, non apparentium*; quia per fidem subsistunt in nobis etiam modo speranda, et subsistunt in futuro per experientiam : et ipsa est probatio et convictio non apparentium : quia si quis de eis dubitet, per fidem probantur; ut adhuc probatur futura resurrectio, quia ita crediderunt Patriarchæ, et sancti alii : vel probatio est et certitudo, quod sint aliqua non apparentia, ut supra dictum est. Proprie autem fides dicitur substantia rerum sperandarum, quia sperandis substat, et quia fundamentum est bonorum, quod nemo mutare potest.

[1] Hæc desumuntur ex *Tr.* XXIX *in Joann.*, § 6, col. 1631, t. 3 ; ex *Enarrat. in ps.* LXXVII, § 8, col. 988, t. 4 ; etc.

[2] Al. : « simili modo. »

[3] Parm. : « *Hom.* XVI. »

[4] *Hom.* XXVI *in Evang.*, § 8, col. 1202, t. 2.

[5] Alias : « *De prædestin. sanctorum*, c. II. » Parm. in nota : « XIII *De Trin.*, c. II. »

[6] Al. : « conjectio, » et infra : « conjectum, » et iterum deinceps : « conceptio. »

Si illa descriptio spei conveniat.

Si vero quæritur, an hæc descriptio spei conveniat, sane concedi potest utrumlibet. Si autem dicatur convenire, sunt et alia plura, quibus differunt fides et spes. Sed non improbe dici potest, soli fidei convenire, non spei : quia fides sola fundamentum dicitur, non quia fides virtus possit esse sine spe et caritate. Unde Augustinus, *Enchir.*, cap. VIII, col. 234, t. 6 : « Fides[1] operans per dilectionem utique sine spe non potest esse, nec amor sine spe, nec sine amore spes, nec utrumque sine fide ; et fides sine amore nihil prodest. Potest tamen credi aliquid quod non speratur ; nihil autem potest sperari quod non creditur. Ideoque credere, quod est actus fidei, naturaliter præcedit sperare, quod est actus spei : quia nisi aliquid credatur, non potest sperari ; creditur autem quod non speratur. » Inde est quod in Scriptura plerumque reperitur quod fides præcedit spem, et spes sequitur fidem : non quod virtus fidei præcedat virtutem spei tempore, vel causa ; sed quia actus fidei naturaliter præcedit actum spei. Quod etiam quidam concedunt de ipsa virtute fidei, ut naturaliter præcedat spem, non tempore. Unde et recte ea sola dicitur fundamentum omnium virtutum, et bonorum operum. Non autem fundamentum est caritatis[2] : sed caritas ipsius virtutis fidei causa est. Caritas enim causa est et mater omnium virtutum : quæ si desit, frustra habentur cetera ; si autem adsit, habentur omnia. Caritas enim Spiritus sanctus est, ut in superioribus[3] prætactum est. Ipsa est ergo causa omnium virtutum, non ipsius aliqua virtutum causa est : quia omnia munera excellit. Unde Augustinus : « Respice[4] ad munera Ecclesiæ, et universis excellentius caritatis munus cognosces : quæ ut oleum non potest premi in imo[5], sed superexcellit, vel superexilit[6]. » Non ergo ejus causa vel fundamentum fides est. Gregorius tamen, *Homil.* XVI *super Ezechielem*, § 13, col. 981, t. 2, dicit, quod « nisi prius fides teneatur, nullatenus ad spiritualem amorem attingitur[7] : non enim caritas fidem, sed fides caritatem præcedit : quia nemo potest amare quod non crediderit, » sicut nec sperare. Sed hoc accipi potest dictum de fide quæ virtus non est, ipsa enim spem et caritatem frequenter præcedit, vel de actu fidei, quia forte naturaliter actum caritatis præcedit, sicut actum spei, quod verba præmissa diligenter notata innuunt, et ea etiam quæ addit dicens : « Nisi ea[8] quæ audis, credideris, ad amandum ea quæ audis, non inflammaberis : quæ tantum de non visis est, ut ante diximus. » Unde Joannes Chrysostomus, *Hom.* XXI *in ep. ad Hebræos* : « Fides in anima nostra facit subsistere ea quæ non videntur, de quibus proprie fides est : de visis enim non est fides, sed agnitio. »

DIVISIO TEXTUS.

Postquam determinavit Magister de his quæ ad Christum pertinent, quibus nos effective reparavit, hic incipit determinare de reparantibus formaliter, quæ sunt habitus gratuiti animam informantes. Dividitur autem hæc pars in duas ; in prima determinat de ipsis habitibus gratuitis ; in secunda de præceptis quibus ipsi habitus in suos actus diriguntur, dist. XXXVII, ibi : « Sed jam distributio decalogi, quæ in duobus mandatis completur, consideranda est. » Prima dividitur in duas partes : in prima determinat de ipsis habitibus secundum se per singula : in secunda determinat connexionem eorum ad invicem, XXXVI dist., ibi : « Solet etiam quæri, utrum virtutes ita sint sibi conjunctæ ut separatim non possint possideri. » Prima in duas : in prima determinat de habitibus virtutum ; in secunda de donis, XXXIV distinct., ibi : « Nunc de septem donis Spiritus sancti agendum est. » Prima dividitur in duas partes : in prima determinat de virtutibus theologicis ; in secunda de virtutibus cardinalibus, XXXIII dist., ibi : « Post prædicta, de quatuor virtutibus quæ principales vel cardinales vocantur, disserendum est. » Prima dividitur in

[1] Colligitur ex toto capite, ordine inverso.

[2] Al. : « caritas : quia non ipsa caritas. »

[3] l. I. dist. XVII.

[4] Olim : « Augustinus ex *Tract. de laudibus caritatis*, » et alias : « ex *Enchirid.*, c. VIII. » Neutrobique occurrit, sed æquivalenter colligitur ex *Serm.* CVII appendic., § 2, col. 1958, t. 5, et ex *Serm.* XCIII, c. IV, col. 575, t. 5.

[5] Al. : « in uno. »

[6] Nicolai : « Sive sic in *Serm. de caritate*, vel XLII *de tempore* : « Magnæ sunt divitiæ caritatis, sine qua dives pauper est, cum qua pauper dives est. » Et paulo post : « Caritas oleo comparatur. Nam quomodo oleum omnibus humoribus superius esse cognoscimus, ita caritas omnibus virtutibus sublimior comprobatur. » Et de verbis Domini, *Serm.* XXIII : « Aliquid magnum significat oleum, et valde magnum. Putas non caritas est? Unde mihi videatur oleum caritatem significare, dicam vobis. Apostolus dicit, I ad Corinth., XIII : *Adhuc supereminentiorem viam vobis demonstro.* Supereminentiorem viam quam demonstrat? *Si linguis hominum loquar, et angelorum, caritatem autem non habeam factus sum æramentum sonans, aut cymbalum tinniens.* Ipsa est supereminens via, idest caritas, quæ merito per oleum significatur. Omnibus enim humoribus oleum supereminet. Mitte aquam, et superinfunde oleum ; oleum supereminet : mitte oleum, superinfunde aquam ; oleum supereminet. Si servaveris ordinem, vincit : si mutaveris ordinem, vincit. Sic et caritas nunquam cadit. » Non ergo ejus causa etc. »

[7] Nicolai : « pertingitur. »

[8] Al. additur : « inquit. »

tres partes: in prima determinat de fide; in secunda de spe, XXVI dist., ibi: « Est autem spes virtus qua spiritualia et æterna bona sperantur; » in tertia de caritate, XXVII distinct., ibi: « Cum autem Christus fidem et spem non habuerit, dilectionem tamen habuit. » Prima in tres: in prima determinat de fide secundum se; in secunda de fide per comparationem ad ea quæ creduntur, XXIV dist: « Hic quæritur, si fides tantum de non vivis est, quomodo Veritas apostolis ait: Nunc dico vobis priusquam fiat, ut cum factum fuerit, credatis? » in tertia de ipsa per comparationem ad eos qui credunt, XXV dist., ibi: « Prædictis adjiciendum est de sufficientia fidei ad salutem. » Circa primum duo facit: primo continuat se ad præcedentia; secundo prosequitur propositum, ibi: « Fides est virtus qua creduntur quæ non videntur. » Et hæc pars dividitur in duas partes, secundum quod duas definitiones fidei ponit; secunda incipit ibi: « Notandum quoque est, quod fides de non apparentibus tantum est. » Circa primum tria facit: primo definit fidem; secundo exponit definitionem quantum ad hanc particulam, « quæ non videntur » ibi: « Quod tamen non de omnibus quæ non videntur, accipiendum est »; quantum autem ad hanc particulam, « virtus », ibi: « Accipitur autem fides tribus modis; » quantum vero ad hanc particulam, « qua creduntur, » ibi: « Aliud est credere in Deum: » tertio manifestantur [1] quædam quæ possunt esse dubia ex prædictis, quæ duo sunt; primum ibi: « Si vero quæritur; » secundum ibi: « Cumque diversis modis dicatur fides, sciendum est tamen unam esse fidem. »

« Notandum quoque est. » Hic ponit aliam definitionem fidei; et circa hoc tria facit; primo venatur definitionem; secundo definit, ibi: « Ait enim Apostolus; » tertio movet quamdam quæstionem circa prædictam definitionem, ibi: « Si vero quæritur. »

QUÆSTIO I.

Hic est triplex quæstio: prima de virtutibus in generali; secunda de fide communiter; tertia de formatione et informitate fidei.

Circa primum quæruntur quinque: 1° de necessitate habituum; 2° quomodo habitus qui sunt in nobis cognoscamus; 3° utrum virtutes sint habitus; 4° de divisione virtutum in intellectuales, morales, et theologicas; 5° de numero virtutum theologicarum.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum indigeamus habitibus in operationibus humanis [2].

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod habitibus non indigeamus in operibus humanis. Potentiæ enim rationales, quæ sunt hominis inquantum homo, sunt nobiliores [3] potentiis naturalibus. Sed potentiæ naturales non indigent habitibus ad suos actus producendos. Ergo nec potentiæ rationales humanæ.

2. Præterea, potentiæ per se ordinantur ad actum proprium, et non per accidens. Sed habitus sunt accidentia. Ergo non ordinantur ad suos actus proprios mediantibus habitibus.

3. Præterea, nihil est tam facile quam id quod in sola voluntate consistit. Sed actus morales ad minus in sola voluntate consistunt. Cum igitur habitus ponat facilitatem operationis, videtur quod saltem ad dictos actus habitibus non indigeamus.

4. Præterea, difficultas cooperatur ad meritum. Sed habitus tollit difficultatem. Ergo ad actus illos quibus meremur, non sunt dandi nobis habitus.

5. Præterea, scientia quæ est habitus, nihil aliud videtur esse quam generatio specierum intelligibilium. Sed species non sunt in parte affectiva, sed in intellectiva tantum. Ergo ad minus in parte affectiva habitibus non indigemus.

Sed contra, Augustinus dicit in libro *De bono conjugali*, cap. XXI, col. 390, t. 6: « Habitus est quo quis agit cum tempus affuerit; » et Commentator dicit in III *De anima*, text. 18, quod habitus est quo quis agit cum voluerit: et quasi in idem redit. Sed hoc valde necessarium est homini. Ergo indigemus habitibus.

Præterea, ad hoc quod bonum opus operemur, oportet quod in ipso opere delectemur, quia nullus est justus, qui non gaudeat justa operatione, ut dicit Philo-

[1] Al.: « Secundo manifestavit. »
[2] I. II *Summ. theol.*, q. XLIX, a. 4.

[3] Al.: « mobiliores. »

sophus I, *Ethic.*, cap. XIII. Sed delectationem in opere facit habitus: quia signum oportet accipere habitus fientem in opere delectationem, ut dicitur II *Ethic.*, cap. III. Ergo habitibus indigemus.

Præterea, bonitas hominis in bonis operationibus consistit: unde ex eis laudatur. Sed impossibile est semper agere, ut dicitur in lib. *De somn. et vigil.*, cap. I, nec sufficit ad laudem quod actus sit tantum in potentia: quia quod est in potentia bonum, non est bonum simpliciter, sed secundum quid. Ergo indigemus habitibus.

Præterea, oportet quandoque ex impræmeditato [1] bene agere. Sed hoc non contingit nisi in eo qui habet habitum, sicut de forti dicit Philosophus in III *Ethicor.*, cap. XV. Ergo indigemus habitibus.

SOLUTIO. — Respondeo dicendum, quod in omnibus quæ habent regulam et mensuram, eorum bonitas et rectitudo consistit in conformitate ad suam regulam vel mensuram; malitia autem, secundum quod ab ea discordant. Prima autem mensura et regula omnium est divina sapientia; unde bonitas et rectitudo sive virtus uniuscujusque consistit secundum quod attingit ad hoc quod ex sapientia divina ordinatur, ut dicit Anselmus in *Dial. de veritate*, cap. X, col. 478, t. 1, et similiter est etiam de aliis secundis regulis, quod in conformitate ad ipsas bonitas et rectitudo regulatorum consistit. Sunt autem quædam potentiæ limitatæ ad determinatas actiones vel passiones; et secundum quod illas implent, regulæ suæ conformantur, quia per divinam sapientiam ad talia sunt ordinatæ. Et quia naturæ inclinatio semper est ad unum, ideo tales potentiæ ex ipsa natura potentiæ rectitudinem sufficienter habere possunt et bonitatem; malitia autem in eis contingit ex defectu potentiæ. Potentiæ vero altiores et universaliores, cujusmodi sunt potentiæ rationales, sunt limitatæ ad aliquid unum vel objectum vel modum operandi: quia secundum diversa et diversimode rectitudinem habere possunt: et ideo ex natura potentiæ non potuerunt determinari ad rectum et bonum ipsarum; sed oportet quod rectificentur, rectitudinem a sua regula recipientes. Hoc autem contingit dupliciter. Uno modo ut recipiatur per modum passionis, sicut in hoc ipso quod regulata potentia a regulante movetur. Sed quia in hoc quod aliquid patiatur et nihil ad actum conferat, violentiæ definitio consistit, ut patet in III *Ethic.*, cap. XI, violentia autem et difficultatem et tristitiam habet, ut dicitur in V *Metaph.*, text. 6; ideo prædicta receptio rectitudinis non sufficit ad perfectam rectificationem potentiæ regulatæ. Oportet ergo ut alio modo recipiatur, scilicet per modum qualitatis inhærentis, ut rectitudo regulæ efficiatur forma potentiæ regulatæ: sic enim faciliter et delectabiliter quod rectum est, operabitur sicut id quod est conveniens suæ formæ: et hæc quidem qualitas, sive forma, dum adhuc est imperfecta, dispositio dicitur; cum autem jam consummata est, et quasi in naturam versa, habitus nominatur, qui, ut ex II *Ethic.*, cap. V, et V *Metaphys.*, text. 21, accipitur, est secundum quem nos habemus ad aliquid bene vel male. Et inde est quod in Prædicamentis, cap. « de qualitate, » dicitur dispositio facile mobilis, et habitus difficile mobilis: quia quod naturale est non cito transmutatur. Inde est etiam quod habitus ad unum inclinant, sicut et natura, ut dicitur V *Ethic.*, cap. III. Et propter hoc, signum generati habitus est delectatio in opere facta, ut dicitur in II *Ethic.*; quia quod est naturæ conveniens, delectabile est et facile. Et propter hoc habitus a Commentatore in III *De anima*, text. 18, definitur, quod est quo quis agit cum voluerit, quasi in promptu habens quod operandum est. Et ideo habitus possessioni comparatur in I *Ethic.*, cap. X, secundum quam res possessæ [2] ad nutum habentur; operatio vero usui. Patet ergo quod potentiæ naturales, quia sunt ex seipsis determinatæ ad unum, habitibus non indigent. Similiter etiam nec apprehensivæ sensitivæ, quia habent determinatum modum operandi, a quo non deficiunt nisi per potentiæ defectum. Similiter etiam nec voluntas humana, secundum quod est naturaliter determinata ad ultimum finem, et ad bonum, secundum quod est objectum ejus. Similiter etiam nec intellectus agens, qui habet determinatam actionem, scilicet facere intelligibilia in actu; sicut lux facere visibilia in actu. Similiter etiam nec in ipso Deo est aliquis habitus, cum ipse sit prima regula ab alio non regulata: unde essentialiter bonus

[1] Al. : « ex præmeditato. »

[2] Parm. : « res possessa. »

est, et non per participationem rectitudinis ab alio ; nec malum in ipso incidere potest. Sed intellectus possibilis qui de se est indeterminatus, sicut materia prima, habitu indiget quo participet rectitudinem suæ regulæ : et naturali quantum ad ea quæ ex naturali lumine intellectus agentis, qui est ejus regula, statim determinantur, sicut sunt principia prima ; et acquisito, quantum ad ea quæ ex his principiis educi possunt ; et infuso, quo participat rectitudinem primæ regulæ in his quæ intellectum agentem excedunt. Similiter etiam in voluntate quantum ad illa ad quæ ex natura non determinatur, et in irascibili et in concupiscibili, indigemus habitibus, secundum quod participant rectitudinem rationis, quæ est eorum regula, vel rectitudinem primæ mensuræ in his quæ humanam naturam excedunt, quantum ad habitus infusos. Et similiter in corpore animato est habitus sanitatis, prout participat ab anima dispositionem, qua potest suum opus recte perficere : quia oculus sanus dicitur qui opus oculi recte perficere potest, ut dicitur X *De animalibus*. cap. I. Unde patet quod hujusmodi qualitates, quas habitus dicimus in rebus animatis inveniuntur, et præcipue in habentibus electionem, ut dicitur in V *Metaph.*, text. 19.

Ad primum ergo dicendum, quod potentiæ naturales sunt determinatæ ex seipsis ad unum, et ideo non indigent aliquibus habitibus determinantibus ; nec facit hoc dignitas, sed indignitas earum, inquantum ad pauciora se extendunt.

Ad secundum dicendum, quod ad actum proprium per se rei potest res ipsa ordinari mediante aliquo accidente, non quidem extraneo, sed quod consequitur ex principiis rei : quia inter accidentia propinquius est substantiæ unum quam aliud, sicut qualitas quam actio ; et ideo ignis mediante calore calefacit. Et similiter erit in proposito, quia virtutes conformantur principiis naturalibus.

Ad tertium dicendum, quod quamvis producere talem actum sit in potestate voluntatis, tamen non est in voluntate tantum, sed etiam in inferioribus viribus, ex quibus potest accidere repugnantia et difficultas : et ideo indigemus habitibus, quibus omnis difficultas tollatur.

Ad quartum dicendum, quod, sicut dicitur in II *Metaph.*, text. 1, difficultas potest esse ex nobis, et ex rebus, et similiter facilitas. Facilitas ergo quæ est ex ratione actuum qui non sunt magni ponderis, diminuit, quantum in se est, rationem meriti ; sed facilitas quæ est ex promptitudine operantis, meritum non diminuit respectu præmii essentialis, sed auget : quia quanto majori caritate facit, tanto facilius tolerat, et magis meretur. Et similiter quanto delectabilius operatur propter habitum virtutis, tanto actus ejus est delectabilior, et magis meritorius.

Ad quintum dicendum, quod perfectiones proportionantur suis perfectibilibus ; quia proprius actus est in propria potentia, ut dicitur, II *De anima*, text. 26 ; et ideo non oportet quod habitus cognitivæ et affectivæ partis sint unius modi, sicut nec ipsæ potentiæ quæ eis perficiuntur.

ARTICULUS II.

Utrum habitus in nobis existens cognosci possit.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod habitus in nobis existens cognosci non possit. Inter alios enim habitus præcipuus est caritas. Sed habens caritatem nescit se habere eam : quia *nemo scit * an amore vel odio dignus sit*, ut dicitur Eccle., IX, 1. Ergo nec alios habitus potest quis cognoscere. *Nescit homo utrum.

2. Præterea, magis sunt spirituales habitus virtutum quam etiam angeli : quia ipsi per habitus virtutum spirituales efficiuntur. Sed angelos in via cognoscere non possumus quantum ad eorum essentiam. Ergo nec habitus virtutum.

3. Si dicatur, quod habitus cognoscuntur per hoc quod sunt præsentes in anima, non autem angeli : Contra ; per essentiam suam præsentialiter non sunt in intellectu, sed in affectu, habitus virtutum. Sed affectus non est cognoscere. Ergo hujusmodi habitus cognosci non possunt per præsentiam.

4. Præterea, multi sunt qui habent virtutes, et de eis nihil cognoscunt : nesciunt enim quid sit virtus. Quidam etiam non habentes virtutem sciunt multa de eis. Ergo non cognoscuntur per sui præsentiam.

5. Si dicatur, quod cognoscuntur per hoc quod habent sui similitudinem in intellectu : Contra ; similitudo quæ est in intellectu, fundatur in similitudine quæ est in imaginatione vel sensu : quia

nequaquam sine phantasmate intelligit anima, ut dicitur in III *De anima*, text. 39. Sed hujusmodi habitus non habent similitudinem in imaginatione vel sensu. Ergo non possunt cognosci per suam similitudinem.

6. Præterea, similitudines rerum sunt magis spirituales quam res a quibus abstrahuntur. Sed ea quæ sunt in intellectu, non sunt magis spiritualia quam ea quæ sunt in affectu. Ergo ab habitibus existentibus in affectu non abstrahit intellectus similitudines, ut per eas cognoscat; et sic habitus illos nullo modo cognoscit.

Sed contra, Augustinus dicit in *Littera*, quod fidem ipsam quisque videt esse in corde suo, si credit. Ergo eadem ratione et alios habitus.

Præterea, Philosophus dicit in lib. II *Posterior.*, text. 27, quod inconveniens est nos habere habitus principiorum, et nos latere. Ergo eadem ratione et alios habitus.

Præterea, omne illud cujus est accipere signum, est cognoscibile. Sed habituum est accipere signum fientem in opere delectationem, ut dicitur in II *Ethic.*, cap. III. Ergo habitus cognosci possunt.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod aliqua res potest cognosci dupliciter. Uno modo secundum id quod est; alio modo quantum ad ea quæ ipsam consequuntur. Cognitio autem de re secundum id quod est, potest dupliciter haberi; scilicet dum cognoscitur quid est, et an est. Quid autem res est, cognoscitur, dum ipsius quidditas comprehenditur : quam quidem non comprehendit sensus, sed solum accidentia sensibilia; nec imaginatio, sed solum imagines corporum; sed est proprium objectum intellectus, ut dicitur in III *De anima*, text. 6; et ideo Augustinus dicit, quod intellectus cognoscit res per essentiam suam, quia objectum ejus est ipsa essentia rei. Essentiam autem alicujus rei, intellectus noster tripliciter comprehendit. Uno modo comprehendit essentias rerum quæ cadunt in sensu, abstrahendo ab omnibus individuantibus, sub quibus cadebat in sensu et in imaginatione; et sic remanebit pura essentia rei, puta hominis, quæ consistit in his quæ sunt hominis inquantum est homo. Alio modo essentias rerum quas non videmus, cognoscimus per causas vel effectus eis proportionatos, cadentes in sensu. Si autem effectus non fuerint proportionati causæ, non facient causam cognoscere quid est, sed quia est tantum, sicut patet de Deo. Tertio modo cognoscit essentias artificialium nunquam visorum, investigando ex proportione finis ea quæ exiguntur ad illud artificiatum. Similiter an res sit, tripliciter cognoscit. Uno modo quia cadit sub sensu. Alio modo ex causis et effectibus rerum cadentibus sub sensu, sicut ignem ex fumo perpendimus. Tertio modo cognoscit aliquid in seipso esse ex inclinatione quam habet ad aliquos actus : quam quidem inclinationem cognoscit ex hoc quod super actus suos reflectitur, dum cognoscit se operari. Loquendo autem de cognitione habituum, qua cognoscuntur quid sint, eorum cognitio ex duobus ultimis modis commiscetur : quia habitus ipsos per actus cognoscimus, sicut causam per effectum. Et quia nos sumus causa actuum, ideo actus cognoscimus per actum rationis investigantis quid sit necessarium in actu illo ex proportione objecti boni et finis, sicut dictum est de artificialibus. Similiter cognitio qua cognoscitur an habitus sint, ex duobus ultimis modis est : quia enim cognoscere quid est, est principium ad sciendum quia est; ideo aliquis prædicto modo cognoscendo quid sit aliquis habitus, ex hoc quod videt talem actum exire qualis requiritur ad illum habitum, cognoscit quod ille habitus est in aliquo, etiam si ipse illum habitum non habeat; sed ille qui habet habitum, præter hunc modum, tertio modo cognoscit se habere habitum, inquantum percipit inclinationem sui ad actum, secundum quam se habet aliqualiter ad actum illum. Et hoc quidem cognoscit homo per modum reflexionis, inquantum scilicet cognoscit se operari quæ operatur. Et ideo dicit Augustinus, quod hujusmodi habitus cognoscuntur per suam potentiam quantum ad hunc modum. Ea vero quæ consequuntur ad habitus, id est proprietates et accidentia ipsorum, cognoscuntur partim ex cognitione naturæ habituum, secundum quod cognitio « quid est, » est principium ad cognoscendum « quia est ; » partim vero ex eorum actibus, secundum quod conditiones causarum in effectibus repræsentantur.

Ad primum ergo dicendum, quod caritas bene potest cognosci « quia est » ex hoc quod homo scit quid requiritur ad actum caritatis ratione instructa auctoritate et

fide; sed an sit caritas, non potest certitudinaliter cognosci neque ab habente, neque ab alio : quia cum ad actum caritatis requiratur aliquid per quod sit meritorius vitæ æternæ; an hoc sit in actu, videri non potest pro certo; sed ex aliquibus signis et de se et de alio potest aliquis conjecturare quod caritatem habeat.

Ad secundum dicendum, quod angelorum essentiam non apprehendimus, quia cognoscimus eos per actum nostri intellectus, qui non [1] est proportionatus actui intellectus ipsorum, cum multo altiori modo cognoscant; sed actus nostri sunt proportionati habitibus ex quibus educuntur.

Ad tertium dicendum, quod animam reflecti per cognitionem supra seipsam, vel supra ea quæ ipsius sunt, contingit dupliciter. Uno modo secundum quod potentia cognoscitiva cognoscit naturam sui, vel eorum quæ in ipsa sunt; et hoc est tantum intellectus cujus est quidditates rerum cognoscere. Intellectus autem, ut dicitur in III *De anima*, text. 8, sicut alia, cognoscit seipsum, quia scilicet per speciem non quidem sui, sed objecti, quæ est forma ejus; ex qua cognoscit actus sui naturam, et ex natura actus naturam potentiæ cognoscentis, et ex natura potentiæ naturam essentiæ, et per consequens aliarum potentiarum : non quod habeat de omnibus his diversas similitudines, sed quia in objecto suo non solum cognoscit rationem veri, secundum quam est ejus objectum, sed omnem rationem quæ est in eo, unde et rationem boni : et ideo consequenter per illam eamdem speciem cognoscit actum voluntatis et naturam voluntatis, et similiter etiam alias potentias animæ et actus earum. Alio modo anima reflectitur super actus suos cognoscendo illos actus esse. Hoc autem non potest esse ita quod aliqua potentia utens organo corporali reflectatur super proprium actum, quia oportet quod instrumentum quo cognoscit se, caderet medium inter ipsam potentiam et instrumentum quo primo [2] cognoscebat. Sed una potentia utens organo corporali potest cognoscere actum alterius potentiæ inquantum impressio inferioris potentiæ redundat in superiorem, sicut sensu communi cognoscimus visum videre. Intellectus autem cum sit potentia non utens organo corporali, potest cognoscere actum suum, secundum quod patitur quodammodo ab objecto, et informatur per speciem objecti : sed actum voluntatis percipit per redundantiam motus voluntatis in intellectu ex hoc quod colligantur in una essentia animæ, et secundum quod voluntas quodammodo movet intellectum, dum intelligo, quia volo; et intellectus voluntatem, dum volo aliquid, quia intelligo illud esse bonum. Et ita in hoc quod cognoscit intellectus actum voluntatis, potest cognoscere habitum in voluntate existentem.

Ad quartum dicendum, quod illi qui non habent virtutem, habent apud se aliqua principia ex quibus possunt cognoscere naturam virtutum modo prædicto, et esse virtutes non in se, sed in aliis, dum vident aliquos operari tales actus quales sunt virtutum, et eo modo quo debent virtuosi operari.

Ad quintum dicendum, quod, sicut dictum est, tota cognitio qua cognoscit intellectus ea quæ sunt in anima, fundatur super hoc quod cognoscit objectum suum, quod habet phantasma sibi correspondens : non enim oportet quod solum in phantasmatibus cognitio stet; sed quod ex phantasmatibus sua cognitio oriatur, et quod imaginationem in aliquibus relinquat.

Ad sextum dicendum, quod non cognoscit voluntatem et ea quæ ad ipsam pertinent, per aliquam similitudinem ab eis abstractam, sed solum per similitudinem objecti sui, ut [3] dictum est.

ARTICULUS III.

Utrum virtutes sint habitus, vel potentiæ [4].

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod virtutes non sint habitus, sed potentiæ. Nulla enim res habet esse per habitum, sed per potentiam naturalem. Sed omnes res habent virtutem essendi vel determinato tempore, ut dicitur in I *Cæl. et mun.*, text. 130. Ergo virtus non est habitus.

2. Præterea, eadem est proportio po-

[1] Al. : « non cognoscimus eos per actum nostri intellectus qui est proportionatus. »
[2] Al. : « proprio. »

[3] In respons. ad 3.
[4] I. II *Summ. theol.*, q. LV, a. 1.

tentiarum animæ ad suos actus, et potentiarum naturalium ad suos : quia utrobique potentia est principium actus. Sed ipsæ potentiæ naturales virtutes dicuntur. Ergo et virtutes sunt ipsæ potentiæ.

3. Præterea, nomen virtutis a vi sumitur. Sed potentiæ animæ dicuntur vires. Ergo ipsæmet sunt virtutes.

Sed contra, ex virtutibus laudamur, non tamen ex potentiis ; non enim laudatur quis quod potest ab ira abstinere, sed quod moderate abstineat. Ergo virtutes non sunt potentiæ.

Præterea, potentiæ sunt a natura, et omnibus communes ; quod de virtutibus non contingit. Ergo, etc.

QUÆSTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod virtutes sint passiones. Medium enim et extrema sunt unius generis. Sed quædam virtutes sunt medium in passionibus, ut in II *Ethic.*, cap. IX, dicitur. Ergo ad minus illæ sunt passiones.

2. Præterea, laudabile est proprietas virtutis. Sed quædam passiones sunt laudabiles, sicut verecundia, pœnitentia et hujusmodi. Ergo ad minus aliquæ virtutes sunt passiones [1].

3. Præterea, contraria sunt in eodem genere. Sed quædam passiones, sicut primi motus, sunt peccata. Ergo et aliquæ virtutes sunt passiones.

Sed contra, in omnibus virtutibus requiritur voluntarium, cujus principium est in nobis, ut dicitur in III *Ethic.*, cap. IV. Sed principium passionum non est in nobis. Ergo virtutes non sunt passiones.

Præterea [2], secundum virtutes dicuntur boni, non autem secundum passiones : non enim qui irascitur, sed qui recte irascitur, laudatur. Ergo, etc.

QUÆSTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod virtutes non sint habitus, sed actus. Solis enim virtutibus meremur. Sed non meremur nisi actibus : non enim optimi et fortissimi coronantur, sed agonizantes qui vincunt, ut dicitur in I *Ethicor.*, cap. XII. Ergo virtutes sunt actus.

2. Præterea, virtus est ultimum potentiæ, ut dicitur in I *Cæl. et mund.*, text. 116. Sed ultima perfectio potentiæ est actus. Ergo virtus est actus.

3. Præterea, sicut non laudamur ex hoc quod sumus potentes irasci vel non irasci ; ita nec ex hoc solo quod sumus ad hoc habiles vel ad illud. Sed ex dicta ratione Philosophus probat in II *Ethic.*, ut supra, quod potentiæ non sunt virtutes. Ergo neque habitus virtutes dici possunt eadem ratione ; et sic relinquitur quod sint actus.

Sed contra est quod dicit Philosophus in II *Ethic.*, cap. V, quod virtus est habitus voluntarius.

Præterea, Augustinus dicit, lib. IV *Contra Julianum*, cap. VIII, § 48, col. 762, t. 10, quod virtutes in nobis solus Deus operatur. Sed nostrorum actuum etiam nos causa sumus. Ergo virtutes non sunt actus.

SOLUTIO I. — Respondeo dicendum ad primam quæstionem, quod nomen virtutis, secundum sui primam impositionem, videtur in quamdam violentiam sonare ; unde in III *Cæli et mund.*, text. 28, dicitur, quod motus accidentalis, idest violentus, est qui est a virtute, idest a violentia, non cum auxilio naturæ. Sed quia non potest aliquid alteri violentiam inferre nisi per potentiam perfectam, secundum quam agat et non patiatur ; inde tractum est nomen virtutis ad significandum omnem potentiam perfectam, sive qua potest aliquid in seipso subsistere, sive qua potest operari : et sic dicitur in I *Cæl. et mund.*, text. 116, quod virtus est ultimum potentiæ : quia perfectio potentiæ mensuratur ex ultimo et maximo quod quis potest. Et quia malum in actu contingit ex defectu potentiæ agentis, ideo ad perfectionem potentiæ exigitur quod bene operetur in suo genere : et propter hoc in II *Ethic.*, cap. V, dicitur, quod virtus est quæ bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit : et in VI *Physicor.*, text. 17, dicitur quod virtus est dispositio perfecti ad optimum, eorum scilicet ad quæ potentia se extendit. Et quia de virtutibus humanis loquimur ; ideo virtus humana erit quæ perficiet humanam potentiam ad actum bonum et optimum. Cum autem homo ex hoc sit homo quod habet rationem et intellectum, illæ potentiæ humanæ sunt quæ aliqualiter rationales sunt, vel per

[1] Parm. hic et infra : « passiones sunt virtutes. »

[2] Parm. omittit : « Præterea » et habet : « Sed secundum virtutes dicimur. »

essentiam, sicut quæ sunt in parte intellectiva, vel per participationem, sicut quæ sunt in parte sensitiva rationi obedientes. Hæ autem potentiæ, ut prius dictum est, ex natura potentiæ non possunt esse determinatæ ad actus bonos, nec perfecte determinantur nisi per habitus : unde virtutes humanæ, de quibus loquimur, non sunt potentiæ, sed habitus.

Ad primum ergo dicendum quod potentia naturalis qua quis potest esse, determinata est ad unum, scilicet ad esse : ideo ipsius perfectio secundum ipsam naturam potentiæ esse potest ; et ideo ipsa potentia virtus dicitur. Et similiter dicendum est de aliis potentiis naturalibus. Secus autem est de potentiis naturalibus, quæ ad plurima se extendunt.

Et per hoc patet responsio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod vis accipitur pro omni eo quod est principium operationis perfectæ, quod importat nomen virtutis : unde potentiæ animæ magis possunt dici vires quam virtutes, et illæ præcipue quæ habent ordinem ad actus qui exercentur per corporalia instrumenta.

Solutio II. — Ad secundam quæstionem dicendum, quod ratio passionis contrariatur rationi virtutis : quia virtus in perfectionem potentiæ sonat, ut dictum est. Omnis autem passio contingit ex hoc quod passum vincitur ab agente, et trahitur ad terminos ejus : unde passio virtus dici non potest. Sed in hoc perfectio potentiæ consistit quod non permittit se trahi ad aliud nisi secundum quod ei congruit : unde virtutis est potentiam continere, ne per passiones immoderate distrahatur : et ideo virtus non est passio, sed passionum ordinatrix.

Ad primum ergo dicendum, quod virtus dicitur medium in passionibus active, inquantum passiones ad medium reducit : unde non oportet quod sit in genere passionum.

Ad secundum dicendum, quod laudabile non solum debetur ei quod habet plenam rationem virtutis, sed etiam ei quod participat aliquid virtutis ; sicut laudantur actus virtutem præcedentes, si sint ordinati : et hoc modo verecundia, misericordia, et hujusmodi passiones, laudantur, inquantum ex bona voluntate consequuntur, quæ turpia vitat, et aliorum mala quasi sua reputat. Bona autem voluntas est eorum quæ ad virtutem exiguntur.

Ad tertium dicendum, quod peccatum sonat in defectum potentiæ operantis : unde passio magis potest esse peccatum quam virtus : nec tamen plenam rationem peccati habere potest, inquantum non ex electione procedit : unde primi motus non sunt peccata mortalia, quæ directe virtutibus opponuntur, sed venialia ; non tamen ut habitus, sed ut actus.

Solutio III. — Ad tertiam quæstionem dicendum, quod virtus proprie loquendo includit respectum ad aliquid cujus principium sit, sicut currendi, vel essendi. Et quia actus, inquantum hujusmodi, cum sit ultimum, non ordinatur ad aliquid sicut effectus ; ideo actus virtus dici non potest, nisi eo modo loquendi, quo habitus per actus nominantur, sicut causæ per effectus : et de hoc, in II. l., xxvii dist. plenius dictum est.

Ad primum ergo dicendum, quod meremur et habitibus et actibus ; sed actibus quasi instrumentis merendi, quia merita essentialiter sunt actus : habitibus autem quasi principiis meritorum ; et sic virtutibus mereri dicimur.

Ad secundum dicendum, quod virtus dicitur ultimum potentiæ in eodem genere, quod est genus principii respectu ejus cujus dicitur potentia vel virtus ; sed actus est ultimum extra genus illud : et ideo non oportet quod actus sit virtus.

Ad tertium dicendum, quod habitus sunt determinati ad actus laudabiles, potentiæ autem non, sed sunt contrariorum, ut dicitur in V *Ethic.*, cap. i ; et ideo non est eadem ratio de potentiis et habitibus.

ARTICULUS IV.

Utrum habitus intellectuales possint dici virtutes [1].

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod habitus intellectuales non possint dici virtutes. Virtus enim, ut dicitur, II *Ethic.*, cap. v et vii, est habitus voluntarius, et circa voluptates et tristitias optimorum operativa. Sed hoc habitibus intellectualibus non competit. Ergo non sunt virtutes.

2. Præterea, Philosophus in IV *Topic.*,

[1] I II *Summ. Theol.*, q. lvii, a. 1 et 2, q. lviii, a. 2, q. lxii, a. 2.

cap. II, dividit scientiam contra virtutem, quasi diversa genera non subalternatim posita. Sed talium generum unum non prædicatur de alio. Ergo scientia non est virtus, et eadem ratione neque alii habitus cognitivi.

3. Præterea, virtus dicitur per ordinem ad bonum, quia virtus est quæ bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit, ut prætactum est. Sed habitus cognitivi, et præcipue speculativi, non ordinantur ad bonum sed ad verum, ut dicitur [1] in II *Metaph*. Ergo prædicti habitus non sunt virtutes.

4. Præterea, virtutes ordinantur ad operandum, quia ipsa est quæ opus bonum reddit, ut dictum est. Sed prædicti habitus non ordinantur ad operandum, sed ad cognoscendum. Ergo non sunt virtutes.

Sed contra, vita contemplativa est nobilior quam activa. Si ergo habitus morales qui perficiunt in vita activa, dicuntur virtutes, multo fortius habitus intellectuales, qui perficiunt in contemplativa, virtutes dici debent.

Præterea, propter quod unumquodque, et illud magis. Sed secundum Philosophum in VI *Eth.*, cap. XVII, temperantia, fortitudo, et hujusmodi, non possunt proprie dici virtutes, nisi in intellectu accipiantur. Ergo intellectuales habitus debent dici virtutes.

QUÆSTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod virtutes morales ab intellectualibus non distinguantur. Morales enim virtutes a more dicuntur : qui videtur idem quod consuetudo, vel parum differre, ut dicitur in II *Ethic.*, cap. I. Sed consuetudo facit facilitatem, ut dicit Victorinus; et hoc patet tam in agendis quam in considerandis. Ergo virtutes morales ab intellectualibus distingui non debent.

2. Præterea, ad scientiam moralem nihil pertinet nisi morale. Sed ad eam pertinent virtutes intellectuales, de quibus Philosophus, in VI *Ethicorum*, determinat. Ergo intellectuales virtutes sunt morales.

3. Præterea, prudentia in VI *Ethic.*, cap. V, inter intellectuales ponitur : numeratur etiam et ipsa inter morales, cum sit una de quatuor cardinalibus. Ergo idem quod prius.

4. Præterea, omnis virtus moralis consistit in medio. Sed medium determinatur secundum rationem rectam, ut dicitur, II *Ethic.*, cap. V. Cum ergo per intellectuales virtutes rectificetur, videtur quod ipsæ intellectuales virtutes sint morales.

Sed contra est quod Philosophus, II *Ethic.*, cap. I, morales contra intellectuales dividit.

Præterea, diversorum perfectibilium diversæ sunt perfectiones. Sed virtutes intellectuales perficiunt rationale per essentiam, virtutes autem morales rationale per participationem. Ergo dictæ virtutes ad invicem distinguuntur.

QUÆSTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod virtutes theologicæ non debeant distingui ab utrisque. Ad ea enim ad quæ potentia est naturaliter determinata, non indiget aliquo habitu superinducto. Sed cognitio Dei omnibus naturaliter est inserta, ut dicit Damascenus, lib. I. *De fide*, cap. I etc, col. 790, t. 1 ; et similiter desiderium summi boni, ut dicit Boetius, IV *De consolat.*, pros. II, col. 791, t. 1. Ergo non indigemus aliquibus virtutibus quæ Deum habeant pro objecto, quod dicitur ad virtutes theologicas pertinere.

2. Præterea, sicut nos ponimus fruitionem divinam finem omnium actuum humanorum, ita philosophi posuerunt felicitatem. Sed ipsi non posuerunt aliquas virtutes quæ haberent felicitatem pro objecto. Ergo nec nos indigemus aliquibus virtutibus quæ Deum habeant pro objecto.

3. Præterea, ad eumdem habitum pertinet cognoscere principia, et quæ ex principiis cognoscuntur. Sed finis est principium in operabilibus, ut dicit Philosophus in VII *Ethic.*, cap. III, et II *Physic.*, text. 49. Ergo virtutes theologicæ quæ habent finem pro objecto, non debent distingui a cardinalibus, quæ dirigunt nos in his quæ sunt ad finem.

4. Præterea, perfectiones perfectibilibus proportionantur. Sed in nobis non est aliqua potentia perfectibilis per virtutem humanam nisi rationale per essentiam, quod perficitur virtute intellectuali, et ra-

[2] Al. : « quæ bonum facit etc. ut bonum, non ut verum, ut dicitur, etc. » intermediis omissis. Parm. : « in II *Ethic.*, cap. V, et VI. »

tionale per participationem, quod perficitur virtute morali. Ergo nec potest esse aliud genus virtutum præter duo prædicta genera.

Sed contra est quod Apostolus. I Corinth., XIII, ponit has virtutes, fidem, spem et caritatem, quæ nec sunt intellectuales nec morales, ut patet discurrendo per singulas virtutes quæ a sanctis et philosophis numerantur. Ergo oportet ponere tertium genus virtutum quæ theologicæ dicuntur.

Præterea, magis distat Deus a creaturis quam quævis creaturæ ab invicem. Sed diversitas aliquarum creaturarum requirit diversitatem habituum. Ergo virtutes quæ habent Deum pro objecto, ab aliis distinguuntur.

Solutio I. — Respondeo dicendum ad primam quæstionem, quod, sicut ex prædictis [1] patet, virtus est habitus perficiens potentiam humanam ad bonum actum. Contingit autem dici bonum dupliciter: uno modo formaliter et per se; alio modo materialiter et per accidens. Quia enim actus a proprio objecto formam recipit, ille actus formaliter dicitur bonus cujus objectum est bonum secundum rationem boni : et quia bonum est objectum voluntatis, ideo per modum istum actus bonus dici non potest nisi actus voluntatis, aut appetitivæ partis. Materialiter autem actus dicitur bonus qui congruit potentiæ operanti, quamvis ejus objectum non sit bonum sub ratione boni, sicut cum quis recte intelligit, et oculus clare videt. Et inde est quod voluntas imperat [2] actus aliarum potentiarum, inquantum actus earum materialiter se habent ad rationem boni, quod est voluntatis objectum : et secundum hoc aliquid de formali bonitate voluntatis pervenit ad alios actus qui a voluntate imperantur, secundum quam laudabiles et meritorii sunt; ut cum quis ex recta intentione considerat vel ambulat. Tamen ista bonitas est præter propriam rationem actus secundum suam speciem. Contingit enim actum alicujus potentiæ non appetitivæ esse bonum bonitate voluntatis, non autem bonitate sui generis : sicut cum quis propter Deum ambulat claudicando, vel ex bona intentione considerat ea in quibus hebes est. Sic ergo virtus potest dici dupliciter. Uno modo habitus perficiens ad actum bonum potentiæ humanæ, sive sit bonus materialiter sive formaliter; et sic habitus intellectuales et speculativi virtutes dici possunt, quibus intellectus et ratio ad verum determinantur, cujus consideratio bonus actus ipsorum est ; et sic loquitur Philosophus in *Ethic.* de virtute. Alio modo potest dici virtus magis stricte, et secundum quod est in usu loquendi, habitus perficiens ad actum qui est bonus non solum materialiter, sed etiam formaliter : et sic solum habitus respicientes appetitivam partem virtutes dici possunt, non autem intellectuales, et specialiter speculativi.

Ad primum ergo dicendum, quod illa verba intelliguntur de virtute morali, de qua Philosophus ibi agit, quæ secundo modo dicitur virtus ; et sic etiam accipit virtutem in IV *Topic.*, cap. II.

Ex quo patet solutio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod ipsa virtus est materialiter bonum intellectus, cum sit finis ejus : finis enim habet rationem boni, ut dicitur, III *Metaph.*, text. 3.

Ad quartum dicendum, quod consideratio veri est quædam operatio intellectus, ad quam virtus intellectualis ordinatur : sed habitus qui operativi dicuntur, ordinantur ulterius ad exteriorem operationem quæ dicitur factio, secundum quod [3] transit in exteriorem materiam transmutandam, ut patet in operibus mechanicis : et dicitur actio, secundum quod sistit in operante, prout ejus operationes et passiones modificantur, quod contingit in operibus virtutum moralium; et ideo prudentia, quæ in eis dirigit, dicitur in VI *Ethic.*, cap. VI, recta ratio agibilium; ars vero mechanica recta ratio factibilium.

Solutio II. — Ad secundam quæstionem dicendum, quod mos dicitur dupliciter. Uno modo idem est quod consuetudo. Consuetudo autem importat quamdam frequentiam circa ea quæ facere vel non facere in nobis est. Naturalia enim, vel quæ semper fiunt, consueta non dicuntur : sed per voluntatem contingit aliquid in nobis facere vel non facere. Inde tractum est nomen moris ad significandum actus voluntarios, vel appetitivæ partis, secundum inclinationem appetitus ad hujusmodi actus : quæ quidem inclinatio quandoque est ex natura,

[1] Art. 3.
[2] Al. : « importat. »
[3] Al. : « quam. »

quandoque ex consuetudine, quandoque ex infusione. Unde et dicuntur mores animalium ea quæ proveniunt in ipsis ex passionibus appetitivæ partis, sicut quod sollicitantur circa filios, et quod repugnant, et hujusmodi : sicut patet in IX *De animalibus*, cap. I : quamvis in eis dicantur mores magis secundum similitudinem quam secundum proprietatem : quia non agunt quasi dominium suorum actuum habentia, sed magis a natura aguntur, ut dicit Damascenus, *De fide orth.*, lib. II, capit. XXII, col. 946, t. 1. Et sic etiam apud Græcos hoc nomen, ethos, dupliciter sumitur : et secundum quod importat diuturnitatem quamdam, dicitur febris ethica : secundum autem quod importat morem secundo modo acceptum, dicitur scientia ethica, quam nos moralem dicimus. Sic ergo loquendo de more, actus ita se habet ad hoc quod sit moralis, sicut se habet ad voluntatem et appetitum. Sunt enim aliqui actus a parte appetitiva eliciti, sicut velle, eligere, concupiscere, et hujusmodi; et tales actus essentialiter morales sunt. Alii vero sunt actus a parte appetitiva non eliciti, sed imperati, sicut ambulare, considerare et hujusmodi; et isti non sunt morales quantum ad speciem suam, sed solum quantum ad usum eorum, prout imperantur a voluntate; et ita virtutes, quæ perficiunt appetitivam partem, proprie dicuntur morales. Virtutes autem perficientes intellectivam, perficiunt eam ad actus perfectos in genere cognitionis, non autem secundum ordinem ad imperium voluntatis. Per scientiam enim non fit ut aliquis recta intentione consideret sed ut verum in singulis videatur ei : et ideo virtutes morales ab intellectualibus distinguuntur.

Ad primum ergo patet solutio ex æquivocatione « moris. »

Ad secundum dicendum, quod virtutes intellectuales non pertinent ad scientiam ethicam quasi sint essentialiter morales, sed inquantum earum usus moralis est, secundum [1] quod a voluntate imperatur.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Commentator dicit in VI *Ethic.*, cap. XVIII, prudentia media est inter morales et intellectuales : est enim essentialiter intellectualis, cum sit habitus cognitivus, et rationem perficiens ; sed est moralis quantum ad materiam, inquantum est directiva moralium virtutum, cum sit recta ratio agibilium, sicut dictum est.

Ad quartum dicendum, quod medium determinatur per virtutem intellectualem et moralem secundum prudentiam, sed diversimode : quia prudentia determinat medium per modum dirigentis et ostendentis; sed virtus moralis per modum exequentis et inclinantis in medium. Unde dicit Tullius, II lib. *De inventione*, quod operatur per modum naturæ : et in hoc defecit Socrates, morales ab intellectualibus non distinguens [2] : posuit enim omnes virtutes esse scientias quasdam, ut dicitur in VI *Ethic.*, cap. XVIII.

Solutio III. — Ad tertiam quæstionem dicendum, quod in omnibus quæ agunt propter finem oportet esse inclinationem ad finem, et quamdam inchoationem finis : alias nunquam operarentur propter finem. Finis autem ad quem divina largitas hominem ordinavit vel prædestinavit, scilicet fruitio sui ipsius, est omnino supra facultatem naturæ creatæ elevatus : quia *nec oculus* * *vidit nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit, quæ præparavit Deus diligentibus se*, ut dicitur I Corinth., II, 9. Unde per naturalia tantum homo non habet sufficienter inclinationem ad illum finem; et ideo oportet quod superaddatur homini aliquid per quod habeat inclinationem in finem illum, sicut per naturalia habet inclinationem in finem sibi connaturalem : et ista superaddita dicuntur virtutes theologicæ ex tribus. Primo quantum ad objectum : quia cum finis ad quem ordinati sumus, sit ipse Deus, inclinatio quæ præexigitur, consistit in operatione quæ est circa ipsum Deum. Secundo quantum ad causam : quia sicut ille finis est a Deo nobis ordinatus non per naturam nostram, ita inclinationem in finem operatur in nobis solus Deus : et sic dicuntur virtutes theologicæ, quasi a solo Deo in nobis creatæ. Tertio quantum ad cognitionem naturæ, inclinatio in finem non potest per naturalem rationem cognosci, sed per revelationem divinam : et ideo dicuntur theologicæ, quia divino sermone sunt nobis manifestatæ : unde philosophi nihil de eis cognoverunt.

* *Oculus non... iis qui diligunt illum.*

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis homo naturaliter ordinetur ad Deum et per cognitionem et per affectionem, inquantum est naturaliter ejus particeps, tamen quia est quædam ejus

[1] Parm. omittit : « secundum. »

[2] Al. : « distribuens. »

participatio supra naturam, ideo quæritur quædam cognitio et affectio supra naturam: et ad hanc exiguntur virtutes theologicæ.

Ad secundum dicendum, quod felicitas illa quam philosophi posuerunt, est ad quam per vires naturales homo pervenire potest; et ideo ex seipso habet inclinationem naturalem in finem illum: unde non præexiguntur aliquæ virtutes inclinantes in finem, sed solum dirigentes in operibus quæ sunt ad finem. Non sic autem est in proposito.

Ad tertium dicendum, quod principia speculativa cognoscuntur per alium habitum naturalem quam conclusiones, scilicet per intellectum; conclusiones vero per scientiam. Sed in affectu non præcedit aliquis habitus naturalis, sed ex ipsa natura potentiæ est inclinatio ad finem ultimum naturæ proportionatum, ut dictum est. Sed ad finem supra naturam elevatum oportet habitum gratuitum præcedere alios habitus et in intellectu, ut fidem, et in affectu, ut caritatem et spem ad quam naturalis inclinatio non pertingit [1].

Ad quartum dicendum, quod non solum habitus distinguuntur ex subjectis, sed etiam ex objectis. Virtutes ergo morales et intellectuales distinguuntur ab invicem ex parte subjecti, ut dictum est; sed virtutes theologicæ distinguuntur ab utrisque ex parte objecti, quod est supra naturale posse utriusque partis. Unde theologicarum virtutum aliqua respicit cognitionem, sicut fides, et habet communionem quamdam cum intellectualibus virtutibus; et aliqua respicit affectionem, sicut caritas, et habet communionem cum moralibus.

ARTICULUS V.

Utrum virtutes theologicæ sint tantum tres [2].

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod sint plures virtutes theologicæ quam tres. Quia virtus theologica, ut dictum est, habet Deum pro objecto. Sed timor Dei habet Deum pro objecto. Ergo est virtus theologica.

2. Præterea, sapientia est de divinis, scientia autem de creaturis. Ergo sapientia etiam est virtus theologica.

3. Præterea, latria colit Deum. Sed colere Deum habet Deum pro objecto. Ergo latria est virtus theologica.

4. Præterea, fides habet Deum pro objecto, inquantum est prima veritas [3]: spes vero, inquantum est summa largitas vel majestas; caritas autem, inquantum est summa bonitas. Cum ergo sint plura alia attributa in [4] Deo, videtur quod sint etiam plures virtutes theologicæ.

5. Sed contra, videtur quod sint tantum duæ. Quia ad operationem finis non præexigitur nisi cognitio finis, quod facit fides; et desiderium finis, quod facit caritas. Ergo videtur quod sint tantum duæ virtutes theologicæ.

6. Item, videtur quod sola una. Quia sola caritas Deum attingit. Sed omnis virtus attingit suum objectum. Ergo sola caritas habet Deum pro objecto, et ita sola debet dici virtus theologica.

Item, videtur quod tres; per hoc quod dicitur I Corinth., XIII, 13: *Nunc autem manent fides, spes, caritas, tria hæc.*

Præterea, per virtutes theologicas conformamur Trinitati. Ergo debent esse tres.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, virtutes theologicæ faciunt in nobis inclinationem in finem, scilicet in Deum. In omni autem agente propter finem quod agit per voluntatem, duo præexiguntur quæ circa finem habet, antequam ad finem operetur; scilicet cognitio finis, et intentio perveniendi ad finem. Ad hoc autem quod finem intendat, duo requiruntur; scilicet possibilitas finis, quia nihil movetur ad impossibile; et bonitas ejus, quia intentio non est nisi boni; et ideo requiritur fides, quæ facit finem cognitum, et spes, secundum quam inest fiducia de consecutione finis ultimi, quasi de re possibili sibi; et caritas, per quam finis reputatur bonum ipsi intendenti, inquantum facit quod homo afficiatur ad finem; alias nunquam tenderet in ipsum.

Ad primum ergo dicendum, quod timor non dicit motum in Deum, sed magis fugam ab ipso, inquantum homo ex ipsius majestatis consideratione per reverentiam resilit in propriam parvitatem.

[1] Al. deest: « non pertingit. »
[2] I. 2 *Summ. theol.*, q. LXII, a. 3.

[3] Al.: « virtus. »
[4] Al. deest « in. » Parm.: omittit: « alia. »

et ideo non dicit aliquid quod praeexigatur ad motum in finem.

Ad secundum dicendum, quod sapientia est de divinis in statu viæ per rationem creaturarum[1] ex quibus Creatorem cognoscimus ; unde non est circa Deum secundum id quod in seipso est ut finis supra posse naturæ elevatus, sicut fides.

Ad tertium dicendum, quod latria non habet Deum pro objecto, sed id quod Deo exhibet tamquam debitum Deo : Deum autem habet pro fine proximo ; unde non est virtus theologica, sed cardinalis.

Ad quartum dicendum, quod virtutes theologicæ non distinguuntur penes attributa divina, sed penes ea quæ exiguntur in eo qui operatur propter finem, antequam propter finem operetur.

Ad quintum dicendum, quod cognitio et affectio finis non sufficiunt ad hoc quod homo incipiat operari propter finem, nisi habeat fiduciam de consecutione finis : quia alias nunquam inciperet operari ; et præcipue quando finis est elevatus supra naturam operantis.

Ad sextum dicendum, quod caritas conjungit quodammodo realiter Deo, et sic attingit ipsum realiter ; quod non facit fides et spes. Nec hoc requiritur ad operationem quæ est circa Deum, sed quod operans uniatur ei quasi objecto operationis, sicut visus[2] visibili etiam distanti.

QUÆSTIO II.

Deinde quæritur specialiter de fide ; et circa hoc quæruntur quinque : 1° quid sit fides ; 2° de ejus actu; 3° de subjecto; 4° utrum sit virtus ; 5° de ordine ejus ad alias virtutes.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum definitio Apostoli quam ponit de fide, sit conveniens secundum omnem partem [3].

Ad primum sic proceditur. 1. Apostolus Hebr., XI, 1, dicit, quod *est fides sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium* ; et videtur quod inconvenienter definiat fidem. Nullus enim habitus. est substantia. Fides est habitus. Ergo non est substantia.

2. Præterea, definitio debet dari ex prioribus, et ex his quæ per se sunt. Sed objectum per se fidei non est res speranda, sed res credenda, et spes est posterior fide. Ergo debuit dicere, Rerum credendarum, non, sperandarum.

3. Præterea, sicut ad fidem sequitur spes, ita et caritas : quia caritas est magis propinqua fini quam spes. Ergo debuit dicere, quod est substantia diligendarum rerum magis quam sperandarum.

4. Præterea, fides est de his quæ sunt supra rationem. Sed argumentum est actus rationis. Ergo fides non est argumentum.

5. Præterea, idem non debet poni in diversis generibus. Sed argumentum est aliud genus quam substantia. Ergo male definit per utrumque.

6. Præterea, ea quæ sunt vera et non apparentia, sunt dubia. Sed non apparentia possunt esse vera ignota. Ergo cum fides sit cognitio quædam, videtur quod magis debuit dicere, dubiorum, quam, non apparentium.

7. Præterea, cognitio præcedit affectionem. Sed hoc quod dicit, *Argumentum non apparentium*, pertinet ad cognitionem ; quod autem dicit, *Substantia rerum sperandarum*, pertinet ad affectionem. Ergo male ordinavit partes definitionis.

8. Præterea, unius rei est una definitio sicut unum esse. Sed de fide dantur multæ aliæ definitiones. Ergo hæc non videtur esse sufficiens.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod dicta assignatio Apostoli est recta et propria definitio fidei quantum ad ea quæ exiguntur ad definitionem, quamvis non quantum ad modum definitionis, quam auctores, et etiam philosophi, neglexerunt, sicut etiam et formam syllogismi prætermittunt ponentes ea ex quibus syllogismus formari potest. Habitus autem quilibet per actum cognoscitur, et actus ex objecto specificatur, et ex fine bonitatem habet; et ideo Apostolus definit fidem per duo, scilicet per comparationem ad objectum, quod est res non apparens, scilicet secundum naturalem cognitionem; et per comparationem ad finem, in hoc quod dicit :

[1] Al. : « creaturæ. »
[2] Nicolai addit : « unitur. »
[3] II. II *Summ. theol.*, q. IV, a. 1.

Substantia rerum sperandarum. Quamvis enim idem sit objectum et finis fidei, non tamem secundum eamdem rationem: est enim Deus objectum ejus, inquantum est prima veritas supra posse naturale intellectus nostri elevata; et sic dicitur non apparens ; est vero finis ejus, secundum quod est quodammodo bonum sua altitudine facultatem humanam excedens, sed sua liberalitate seipsum communicabilem præbens ; et hoc dicitur res speranda.

Ad primum ergo dicendum, quod fides dicitur substantia, non quia sit in genere substantiæ, sed quia quamdam proprietatem habet substantiæ : sicut enim substantia est fundamentum et basis omnium aliorum entium, ita fides est fundamentum totius spiritualis ædificii. Et per hunc modum dicitur etiam quod lux est hypostasis coloris, quia in natura lucis omnes colores fundantur.

Ad secundum dicendum, quod in hoc quod dicit, *Rerum sperandarum*, non intendit ponere objectum fidei, sed finem. Finis autem fidei ultimus quamvis sit ipsa veritas, cujus visio pro fide redditur, non tamen verum dicit rationem finis. Sed cum spes designet quemdam motum tendentis in finem[1], res speranda importat terminum illius motus, et ita importat rationem finis. Finis autem quantum ad intentionem primus[2] est in omnibus habitibus qui ad voluntatem pertinent, quamvis sit posterius in adeptione.

Ad tertium dicendum, quod amor est communiter et rei jam adeptæ et rei adipiscendæ; spes autem est tantum rei adipiscendæ : quia illud *quod videt quis, quid sperat ?* Roman., VIII, 24. Unde cum fides sit de non visis, res speranda importat relationem ad finem proprium, secundum statum in quo est fides, non autem res diligenda ; et ideo magis dicit, *Rerum sperandarum*, quam diligendarum : quia definitio ex propriis debet dari.

Ad quartum dicendum, quod argumentum proprie dicitur processus rationis de notis ad ignota manifestanda, secundum quod dicit Boetius in l. I *De differentiis topicis*, col. 1174, t. 2, quod « est ratio rei dubiæ faciens fidem. » Et quia tota vis argumenti consistit in medio termino, ex quo ad ignotorum probationem proceditur ; ideo dicitur ipsum medium argumentum, sive sit signum, sive causa, sive effectus. Et quia in medio termino, vel in principio ex quo argumentando proceditur, continetur virtute totus processus argumentationis ; ideo tractum est nomen argumenti ad hoc quod quælibet brevis prælibatio futuræ narrationis dicatur argumentum, sicut in epistolis Pauli singulis præmittuntur argumenta. Et quia principium vel medium dicitur argumentum inquantum habet virtutem manifestandi conclusionem, et hoc verius inest ei ex lumine intellectus agentis, cujus est instrumentum, quia omnia quæ arguuntur, a lumine manifestantur, ut dicitur Ephes., V ; ideo ipsum lumen quo manifestantur principia, sicut principiis manifestantur conclusiones, potest dici argumentum ipsorum principiorum. Et his tribus ultimis modis potest dici fides argumentum. Primo inquantum ipsa fides est manifestativa alterius, sive inquantum unus articulus manifestat alium, sicut resurrectio Christi resurrectionem futuram ; sive inquantum ex ipsis articulis quædam alia in theologia syllogizantur ; sive inquantum fides unius hominis confirmat fidem alterius. Secundo potest dici argumentum, inquantum est prælibatio futuræ visionis, in qua veritas plenarie cognoscitur. Tertio inquantum lumen infusum, quod est habitus fidei, manifestat articulos, sicut lumen intellectus agentis manifestat principia naturaliter nota. Sed esse argumentum secundum primum modum accidit fidei ; et ideo in definitione fidei ponitur argumentum secundum alterum duorum modorum ultimorum.

Ad quintum dicendum, quod argumentum et substantia non ponuntur in definitione fidei sicut genera, sed quasi actus, sicut consuetum est quod habitus definiuntur per actus, quia ex eis cognoscuntur; et illorum actuum unus importat comparationem fidei ad objectum, alius comparationem ejus ad finem ultimum, ut dictum est.

Ad sextum dicendum, quod dubietas tollit firmitatem adhæsionis, quod non tollit hoc quod dicitur non « apparens ; » sed tollit tantum visionem rei creditæ; et ideo non potuit dici, Dubiorum, quia fides habet firmam adhæsionem : sed dicitur,

[1] Al. deest : « in finem. »

[2] Al. : « prævius. »

Non apparentium, quia non habet plenam visionem.

Ad septimum dicendum, quod cognitio fidei ex voluntate procedit : quia nullus credit nisi volens ; et ideo non est mirum, si in definitione fidei ea quæ ad affectionem pertinent, his quæ pertinent ad cognitionem, præponuntur.

Ad octavum dicendum, quod si definitio de re aliqua daretur quæ complete comprehenderet omnia principia rei, non esset unius rei nisi una definitio. Sed quia in quibusdam definitionibus ponuntur quædam principia sine aliis, ideo contingit variari definitiones de una et eadem re. Definitio autem fidei data ab Apostolo comprehendit omnia principia fidei, ex quibus habitus consueverunt definiri, scilicet finem, objectum, et actum ; ex quibus etiam intelligitur genus et subjectum : quia ex actu cognoscitur quæ potentia sit subjectum fidei ; et iterum ex actu cognoscitur habitus, quod est genus fidei remotum ; et ex fine cognoscitur virtus, quod est genus proximum. Et hoc etiam ponit Damascenus in IV lib. *De fide*, cap. x, col. 1127, t. 1, dicens, quod « fides est rerum quæ sperantur, hypostasis, rerum quæ non videntur, redargutio ; » et addit quoddam accidens fidei, scilicet certitudinem, subdens : « Injudicabilis species, et certa, et quæ comprehendi non potest, eorum quæ a Deo nobis annuntiata sunt, et petitionum nostrarum fruitionis, » idest adimpletionis. Facit enim fides certitudinem et de credendis, secundum quod est argumentum, et de adipiscendis, secundum quod est substantia rerum sperandarum. Dionysius autem in libro *De divin. nom.*, cap. vii, § 4, col. 871, t. 1, definit fidem dicens : Fides est manens credentium collocatio, quæ justos collocat in virtute, et hoc est idem quod Apostolus dicit: *Substantia rerum sperandarum*. Augustinus autem, XIII lib. *De Trinit.*, cap. i, col. 1015, t. 8, dicit, quod fides est « virtus qua creduntur quæ non videntur ; » et hoc est idem quod dicit Apostolus : *Argumentum non apparentium ;* et in idem redit quod Damascenus dicit, lib. IV *De fide*, cap. xi, col. 1127, t. 1, quod fides est non inquisitivus [1] consensus : quia per hoc quod dicit, Non inquisitivus, ostendit quod ea quæ fidei sunt, non sunt pervia rationi inquirenti. Hugo autem de Sancto Victore, lib. I *De sacram.*, part. x, cap. ii, col. 330, t. 2, definit fidem per aliquod ejus accidens, scilicet certitudinem, dicens, quod fides est certitudo quædam animi de absentibus supra opinionem et infra scientiam constituta. Et hoc etiam accidens fidei potest haberi ex definitione Apostoli ex hoc quod fides est *argumentum non apparentium : argumentum* enim importat certitudinem; unde ponit scientiam[2] supra opinionem : *non apparentium* vero importat absentiam cognoscibilis, per quod ponitur fides sub scientia. Unde patet quod definitio Apostoli includit omnes alias definitiones de fide datas.

ARTICULUS II.

Utrum credere sit cum assensu cogitare [3].

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod credere non sit cum assensione cogitare, ut dicit Augustinus, lib. *De prædest. sanct.*. cap. ii, § 5, col. 963, t. 10. Assentire enim voluntatis esse videtur, sicut consentire. Sed credere ad cognitionem pertinet. Ergo credere non est assentire.

2. Præterea, « cogitare » inquisitionem importat; quia cogitare est simul coagitare. Sed fides, ut dicit Damascenus, ubi supra, est non [4] inquisitivus consensus. Ergo credere, quod est actus fidei, magis est assentire sine cogitatione, quam cum cogitatione.

3. Præterea, cogitare est actus cogitativæ potentiæ, quæ ponitur a philosophis in parte sensitiva, cum habeat organum determinatum. Sed ea quæ sunt fidei, solus intellectus percipit. Ergo credere non habet cogitationem adjunctam.

4. Præterea, si credere est cum assensione cogitare, est scire, et hujusmodi. Ergo scire est idem quod credere ; quod falsum est.

QUÆSTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod inconvenienter multiplicetur credere, secundum quod est actus fidei. Unius enim habitus

[1] Al. : hic et infra : « inquisitus. »
[2] Forte : « fidem. »
[3] II. II *Summ. theol.*, q. ii, a. 1 et 2; q. iv, a. 8.
[4] Al. : « non est. »

unus est actus, ex quo habitus per actus discernuntur. Sed fides est unus habitus. Ergo tantum unus actus debet assignari.

2. Præterea, de eo quod demonstratur, non est fides, sed scientia : quia quod demonstratur, non est non apparens. Sed Deum esse, demonstrative probatur etiam a philosophis. Ergo actus fidei non est credere Deum esse.

3. Præterea, in actu fidei discernitur fidelis ab infideli. Sed nullus est ita infidelis quin credat quod Deus loquitur nisi verum. Ergo credere vera esse quæ Deus loquitur, non est actus fidei; sed magis credere vera esse quæ nuntius Dei loquitur: et sic credere homini magis est actus fidei quam credere Deo.

4. Præterea, fides et caritas sunt virtutes distinctæ. Sed amare Deum est actus caritatis. Ergo credendo amare non est actus fidei.

5. Præterea, per hoc quod homo Deum amat, in eum tendit et adhæret ei, et membris ejus incorporatur. Ergo videtur quod superflue ponatur ista verborum inculcatio [1].

QUÆSTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod actus fidei habeat minorem certitudinem quam actus scientiæ. Quia, ut dicit Hugo de Sancto Victore, ubi supra, fides est certitudo de absentibus, infra scientiam, et supra opinionem. Ergo sicut fides est certior quam opinio, ita est minus certa quam scientia.

2. Præterea, certius est quod est dubitationi impermixtius, sicut albius est quod est nigro impermixtius. Sed ea quæ sunt scita, nullo modo possunt habere dubitationem; ea autem quæ sunt credita, possunt habere aliquem motum dubitationis salva fide. Ergo fides non habet tantam certitudinem sicut scientia.

3. Præterea, omnis certitudo nostræ cognitionis procedit ex visione sensus, vel ex visione intellectus. Sed fides est de his quæ non videntur a sensu neque intellectu. Ergo fides non habet aliquam certitudinem, ut videtur.

Sed contra, Augustinus dicit, lib. XIII *De Trin.*, cap. I, § 3, col. 1014, t. 8, quod nihil est certius homini sua fide.

Præterea, quanto ratio quæ facit fidem, firmior est, tanto fides est certior. Sed scientiam facit ratio humana, quæ in infinitum deficit a ratione divina, quæ fidem facit. Ergo fides est multo certior quam scientia.

Solutio I. — Respondeo dicendum ad primam quæstionem, quod, sicut dicit Philosophus in III *De anima*, text. 24, duplex est operatio intellectus. Una quæ comprehendit quidditates simplices rerum; et hæc operatio vocatur a philosophis formatio vel simplex intelligentia; et huic intellectui respondet vox incomplexa significans hunc intellectum : unde sicut in voce incomplexa non invenitur veritas et falsitas, ita nec in hac operatione intellectus : et ideo sicut vox incomplexa propter hoc quod non est in ea veritas et falsitas, non conceditur nec negatur ; ita secundum hanc operationem intellectus non assentit vel dissentit : et propter hoc in hac operatione non potest inveniri fides, cujus est assentire ; sed in alia operatione, qua intellectus componit et dividit, in qua jam invenitur verum et falsum, sicut in enuntiatione : et propter hoc intellectus in hac sua operatione assentit vel dissentit, sicut et enuntiatio conceditur aut negatur : et ideo in hac operatione invenitur fides, quæ habet assensum. Cum autem ab assentiendo sententia dicatur, quæ, ut dicit Isaac, est determinata acceptio alterius partis contradictionis; oportet quod qui assentit, intellectum ad alteram partem contradictionis determinet. Quod quidem contingit tripliciter, secundum triplicem nostri intellectus considerationem. Potest enim intellectus noster considerari uno modo secundum se; et sic determinatur ex præsentia intelligibilis, sicut materia determinatur ex præsentia formæ: et hoc quidem contingit in his quæ statim lumine intellectus agentis intelligibilia fiunt, sicut sunt prima principia, quorum est intellectus: et similiter determinatur judicium sensitivæ partis ex hoc quod sensibile subjacet sensibus, quorum principalior et certior est visus ; et ideo prædicta cognitio intellectus vocatur visio. Alio modo potest considerari intellectus noster secundum ordinem ad rationem, quæ ad intellectum terminatur, dum resolvendo conclusiones in principia per se nota, earum certitudinem efficit : et hoc est assensus scientiæ. Tertio modo consideratur intellectus in ordine ad voluntatem; quæ quidem omnes vires animæ ad actus suos movet : et hæc quidem vo-

[1] Al. : « conculcatio. »

luntas determinat intellectum ad aliquid quod neque per se ipsum videtur, neque ad ea quæ per se videntur, resolvi posse determinat, ex hoc quod dignum reputat illi esse adhærendum propter aliquam rationem, qua bonum videtur ei illi rei adhærere ; quamvis illa ratio ad intellectum terminandum non sufficiat propter imbecillitatem intellectus, qui non videt per se hoc cui assentiendum ratio judicat ; neque ipsum ad principia per se nota resolvere valet : et hoc assentire proprio vocatur credere. Unde et fides captivare dicitur intellectum, inquantum non secundum proprium motum ad aliquid determinatur, sed secundum imperium voluntatis : et sic in credente ratio per se intellectum non terminat, sed mediante voluntate. Quando vero ratio quæ movet ad alteram partem, neque sufficit ad intellectum terminandum, quia non resolvit conclusiones in principia per se nota ; neque sufficit ad voluntatem terminandum, ut bonum videatur illi parti adhærere : tunc homo opinatur illud cui adhæret, et non terminatur intellectus ad unum, quia semper remanet motus ad contrarium : accipit enim unam partem cum formidine alterius ; et ideo opinans non assentit. Quando vero homo non habet rationem ad alteram partem magis quam ad alteram ; vel quia ad neutram habet, quod nescientis est ; vel quia ad utramque habet, sed æqualem, quod dubitantis est ; tunc nullo modo assentit, cum nullo modo determinetur ejus judicium, sed æqualiter se habeat ad diversas.

Patet ergo ex prædictis, quod cum assensione cogitare separat credentem ab omnibus aliis. Cum enim cogitatio discursum rationis importet, intelligens assensum sine cogitatione habet : quia intellectus principiorum est, quæ quisque statim probat audita, secundum Boetium in lib. *De hebdomadibus*, col. 1311, t. 2. Sciens autem et assensum et cogitationem habet ; sed non cogitationem cum assensu, sed cogitationem ante assensum : quia ratio ad intellectum resolvendo perducit, ut dictum est ; credens autem habet assensum simul et cogitationem ; quia intellectus ad principia per se nota non perducitur : unde, quantum est in se, adhuc habet motum ad diversa, sed ab extrinseco determinatur ad unum, scilicet ex voluntate. Opinans autem habet cogitationem sine assensu perfecto ; sed habet aliquid assensus, inquantum adhæret uni magis quam alii. Dubitans autem nihil habet de assensu, sed habet cogitationem. Nesciens autem neque assensum neque cogitationem habet.

Ad primum ergo dicendum, quod quia sensus non habet se ad multa, sed determinate unum accipit, quia non confert ; ideo determinatio potentiæ, etiam superioris, a sensu denominatur, sed differenter : quia determinatio cogitationis ad aliquid, dicitur assensus, quia aliquid non præcedit ; determinatio autem voluntatis ad unum, dicitur consensus, quia cogitationem præsupponit, cum qua simul sentit, dum in illud tendit quod ratio bonum esse judicat. Et ideo consentire dicitur voluntatis, sed assentire intellectus.

Ad secundum dicendum, quod per hoc quod dicit Damascenus, quod fides est non inquisitivus assensus, excluditur inquisitio rationis intellectum terminantis, non inquisitio voluntatem inclinans : et ex hoc ipso quod intellectus terminatus non est, remanet motus intellectui [1], inquantum naturaliter tendit in sui determinationem. Unde fides consistit media inter duas cogitationes : quarum una voluntatem inclinat ad credendum, et hæc præcedit fidem ; illa vero tendit ad intellectum eorum quæ jam credit : et hæc est simul cum assensu fidei ; unde dicitur Isaiæ, VII, 9 : *Si non credideritis* *, *non intelligetis*.

* *Non permanebitis*

Ad tertium dicendum, quod illa potentia quæ a philosophis dicitur cogitativa, est in confinio sensitivæ et intellectivæ partis, ubi pars sensitiva intellectivam attingit. Habet enim aliquid a parte sensitiva, scilicet quod consideret formas particulares ; et habet aliquid ab intellectiva, scilicet quod conferat ; unde et in solis hominibus est. Et quia pars sensitiva notior est quam intellectiva, ideo sicut determinatio intellectivæ partis a sensu denominatur, ut dictum est, ita collatio [2] omnis intellectus a cogitatione nominatur.

Ad quartum dicendum, quod jam patet ex dictis quod illa assignatio soli credenti convenit.

Solutio II. — Ad secundam quæstionem dicendum, quod sicut ex prædictis patet, actus credentis ex tribus dependet, scilicet

[1] Nicolai : « intellectus. »

[2] Al. : « collocatio. »

ex intellectu, qui terminatur ad unum; ex voluntate, quæ determinat intellectum per suum imperium; et ex ratione, quæ inclinat voluntatem : et secundum hoc tres actus assignantur fidei. Ex hoc enim quod intellectus terminatur ad unum, actus fidei est credere Deum, quia objectum fidei est Deus secundum quod in se consideratur, vel aliquid circa ipsum, vel ab ipso. Ex hoc vero quod intellectus determinatur a voluntate, secundum hoc actus fidei est credere in Deum, idest amando in eum tendere : est enim voluntatis amare. Secundum autem quod ratio voluntatem inclinat ad actus fidei, est credere Deo : ratio enim qua voluntas inclinatur ad assentiendum his quæ non videt, est quia Deus ea dicit : sicut homo in his quæ non videt, credit testimonio alicujus boni viri qui videt ea quæ ipse non videt.

Ad primum ergo dicendum, quod per omnia prædicta non nominatur nisi unus completus actus fidei; sed ex diversis quæ in fide inveniuntur diversimode nominatur : illo enim actu quo credit in Deum, credit Deo, et credit Deum.

Ad secundum dicendum, quod quamvis Deum esse, simpliciter possit demonstrari; tamen Deum esse trinum et unum, et alia hujusmodi, quæ fides in Deo credit, non possunt demonstrari; secundum quæ est actus fidei credere Deum.

Ad tertium dicendum, quod fidelis credit homini non inquantum homo, sed inquantum Deus in eo loquitur, quod ex certis experimentis colligere potest : infidelis autem non credit Deo in homine loquenti.

Ad quartum dicendum, quod amare simpliciter est actus caritatis : sed amando credere est actus fidei per caritatem motæ ad actum suum.

Ad quintum dicendum, quod illa quatuor pertinent ad fidem secundum ordinem ad voluntatem, ut dictum est; voluntas autem est finis ; et ideo ista quatuor distinguuntur secundum ea quæ exiguntur ad consecutionem finis. Præexigitur enim primo affectio ad finem; et ad hoc pertinet credendo amare. Ex amore autem et desiderio finis aliquis in finem incipit moveri; et ad hoc pertinet credendo in eum ire. Motus autem ad finem perducit ad hoc quod aliquis fini conjungatur; et ad hoc pertinet credendo ei adhærere. Ex conjunctione autem ad finem aliquis in participationem perfectionum finis perducitur; et ad hoc pertinet credendo [1] membris ejus incorporari.

Solutio III. — Ad tertiam quæstionem dicendum, quod certitudo nihil aliud est quam determinatio intellectus ad unum. Tanto autem major est certitudo, quanto est fortius quod determinationem causat. Determinatur autem intellectus ad unum tripliciter, ut dictum est. In intellectu enim principiorum causatur determinatio ex hoc quod aliquid per lumen intellectus sufficienter inspici per ipsum potest. In scientia vero conclusionum causatur determinatio ex hoc quod conclusio secundum actum rationis in principia per se visa resolvitur : in fide vero ex hoc quod voluntas intellectui imperat. Sed quia voluntas hoc modo non determinat intellectum ut faciat inspici quæ creduntur, sicut inspiciuntur principia per se nota, vel quæ in ipsa resolvuntur ; sed hoc modo ut intellectus firmiter adhæreat; ideo certitudo quæ est in scientia et intellectu, est ex ipsa evidentia eorum quæ certa esse dicuntur : certitudo autem fidei est ex firma adhæsione ad id quod creditur. In his ergo quæ per fidem credimus, ratio voluntatem inclinans, ut dictum est, est ipsa veritas prima, sive Deus, cui creditur, quæ habet majorem firmitatem quam lumen intellectus humani, in quo conspiciuntur principia, vel ratio humana, secundum quam conclusiones in principia resolvuntur ; et ideo fides habet majorem certitudinem quantum ad firmitatem adhæsionis, quam sit certitudo scientiæ vel intellectus : quamvis in scientia et intellectu sit major evidentia eorum quibus assentitur.

Ad primum ergo dicendum, quod certitudo fidei dicitur media inter certitudinem scientiæ et opinionis non intensive per modum quantitatis continuæ, sed extensive per modum numeri. Certitudo enim scientiæ consistit in duobus, scilicet in evidentia, et firmitate adhæsionis. Certitudo autem fidei consistit in uno tantum, scilicet in firmitate adhæsionis. Certitudo vero opinionis in neutro. Quamvis certitudo fidei, de qua loquimur, quantum ad illud unum sit vehementior quam certitudo scientiæ quantum ad illa duo. Vel dicendum, quod loquitur de fide quæ est opinio firmata rationibus, non autem de fide infusa.

[1] Al. : « credendum ».

Ad secundum dicendum, quod credenti accidit aliquis motus dubitationis ex hoc quod intellectus ejus non est secundum se terminatus in sui intelligibilis visione, sicut est in scientia et intellectu, sed solum ex imperio voluntatis; et ideo sciens quantum ad id non recedit a dubietate magis quam credens; sed credens secundum firmitatem adhæsionis magis recedit quam sciens secundum illa duo.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa ex insufficienti procedit, ut dictum est.

ARTICULUS III.

Utrum fides sit in voluntate sicut in subjecto [1].

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod fides sit in voluntate sicut in objecto. Quia, secundum Hugonem de Sanct. Vict., lib. I *De sacramentis*, part. x, cap. III, col. 331, t. 2, fides habet in cogitatione materiam, sed in affectu substantiam. Sed illud est subjectum accidentis ubi est sua essentia quæ substantia dicitur. Ergo fides est in affectu sicut in subjecto.

2. Præterea, sicut certitudo scientiæ est ex intellectu, ita certitudo fidei est ex voluntate : quia credere non potest homo, nisi velit, ut dicit Augustinus *Super Joan.*, *tract.* XXVI, § 2, col. 1607, t. 3. Sed subjectum scientiæ est intellectus. Ergo eadem ratione subjectum fidei est voluntas.

3. Præterea, meritum in voluntate [2] consistit. Sed actus fidei est meritorius. Ergo est actus voluntatis.

4. Præterea, opposita sunt circa idem. Sed infidelitas est in voluntate, quia secundum quod est in intellectu, habet ignorantiam, quæ non est peccatum, sed excusat. Ergo fides est in voluntate.

Sed contra, objectum habitus concordat objecto potentiæ, quæ est ejus subjectum. Sed objectum fidei est verum, quod est objectum intellectus; non autem bonum quod est objectum voluntatis. Ergo subjectum fidei non est voluntas sed intellectus.

Præterea, ad eamdem vim pertinet fides et id quod fidei succedit in gloria. Sed id quod fidei succedit, scilicet visio, pertinet ad intellectum. Ergo et fides.

QUÆSTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod pertineat ad intellectum practicum. Sicut enim dicit Philosophus in III *De anima*, text. 48, intellectus speculativus nihil dicit de fugiendo vel amabili [3]. Sed per fidem istruimur[4] quid facere et quid vitare debeamus. Ergo fides est in intellectu practico.

2. Præterea, intellectus speculativus proportionaliter respondet imaginationi, sicut intellectus practicus æstimationi, quæ est in parte sensitiva. Sed imaginatio non facit confidentiam et terrorem, ut dicitur in II *De anima*, text. 154, immo per eam nos habemus ad terribilia ac si essemus in pictura considerantes. Ergo nec intellectus speculativus. Sed fides est principium spei et facit tremorem : quia *dæmones credunt et contremiscunt*, ut dicitur Jacob., II, 19. Ergo fides non est in intellectu speculativo.

3. Præterea, intellectus speculativus non permiscetur voluntati, sed practicus. Fides autem consistit in intellectu et voluntate, ut dictum est. Ergo subjectum ejus non est intellectus speculativus sed practicus.

Sed contra, intellectus practicus est contingentium operabilium a nobis. Sed fides est æternorum. Ergo fides non est in intellectu practico.

Præterea, cognitio practica est causa cognitorum. Sed fides non est causa rerum quæ creduntur. Ergo non est in intellectu practico.

QUÆSTIUNCULA III.

Ulterius 1. Videtur quod sit virtus intellectualis. Virtus enim intellectualis est quæ habet pro subjecto intellectum. Sed fidei subjectum est intellectus. Ergo est virtus intellectualis.

2. Præterea, articuli fidei, quorum est fides, sunt sicut principia in aliis scientiis, ex quibus procedit theologia. Sed intellectus principiorum est virtus intellectualis, ut patet per Philosophum in VI *Ethic.*, cap. III. Ergo et fides articulorum est virtus intellectualis.

3. Præterea, virtus intellectualis, ut dicit Philosophus in VI *Ethic.*, ibid., est

[1] II. II *Summ theol.*, q. IV, a. 2.
[2] Al. : « in veritate. »
[3] Al. : « mirabili. » Al. : « unicabili. » et etiam : « vitabili. » Unde forsitan esset legendum : « de faciendo vel vitabili. »
[4] Parm. omittit : « quid facere et. »

per quam non dicitur nisi verum. Sed fidei falsum subesse non potest. Ergo fides est virtus intellectualis.

Sed contra est quod Philosophus dicit in VI *Ethic.*, ibid., quod suspicio non est virtus intellectualis, sicut nec opinio; et eadem ratione nec fides, quæ est ex eorum genere.

Præterea, virtus est ultimum in re de potentia, ut dicitur in I *De cælo et mun.*, text. 116. Sed fides non ponit intellectum in ultimum sui, quia per ipsam intellectus non terminatur in aliqua visione. Ergo fides non est virtus intellectualis.

Solutio I. — Respondeo dicendum ad primam quæstionem, quod voluntas importat actum intellectus sicut et actum irascibilis et concupiscibilis. Ad hoc autem quod actus irascibilis et concupiscibilis sit perfectus, oportet quod non solum sit aliquis habitus in voluntate vel ratione imperante, sed etiam quod sit aliquis habitus in irascibili et concupiscibili exequente, ut faciliter actum exequatur; unde et oportet aliquem habitum esse in intellectu ad hoc quod voluntati faciliter obediat in his quæ sunt supra rationem; et hoc est habitus fidei; et ideo subjectum fidei est intellectus.

Ad primum ergo dicendum, quod substantia non sumitur ibi pro essentia, sed pro forma. Fidei autem forma quodammodo est caritas, ut infra patebit, quæ in voluntate est.

Ad secundum dicendum, quod scientia et intellectus habent certitudinem per id quod ad cognitionem pertinet, scilicet evidentiam ejus cui assentitur; fides autem habet certitudinem ab eo quod est extra genus cognitionis, in genere affectionis existens; et ideo scientia et intellectus est sicut in subjecto in eo a quo habet certitudinem, non autem fides.

Ad tertium dicendum, quod meritum consistit in voluntate sicut in causa, inquantum ipsa semper importat actum meritorium; non autem semper in ipsa est sicut in subjecto: quia actus meritorius quandoque elicitur ab aliis potentiis.

Ad quartum dicendum, quod infidelitas est etiam in intellectu sicut in subjecto; in voluntate autem sicut in imperante infidelitatis actum, ut est [1] actus infidelitatis demeritorius.

Solutio II. — Ad secundam quæstionem dicendum, quod intellectus speculativus et practicus in hoc differunt, quod intellectus speculativus considerat verum in ordine ad opus. Contingit autem quandoque quod verum ipsum quod in se considerabatur, non potest considerari ut regula operis, sicut accidit in mathematicis, et in his quæ a motu separata sunt; unde hujusmodi veri consideratio est tantum in intellectu speculativo. Quandoque autem verum quod in re consideratur, potest ut regula operis considerari: et tunc intellectus speculativus fit practicus per extensionum ad opus. Hoc autem contingit dupliciter. Quia aliquando illud verum quod utroque modo potest considerari, non habet magnam utilitatem, nisi inquantum ordinatur ad opus: quia cum sit contigens, non habet fixam veritatem: sicut est consideratio de operibus virtutum; et tunc talis consideratio, quamvis possit esse et speculativi et practici intellectus, tamen principaliter est practici intellectus. Aliquando vero illius veri consideratio habet in se dignitatem quamdam, etiam si nunquam ad opus ordinetur, sicut accidit in consideratione divinorum, quorum cognitio dirigit in opere; et tamen visio Dei est ultimus finis operis; et tunc illa consideratio principaliter est in intellectu speculativo, et secundario in practico. Cum ergo fidei objectum proprium sit veritas prima, quæ, inquantum est finis operis, regulat in opere: fides principaliter erit in intellectu speculativo, et secundario in practico: quia intellectus speculativus et practicus non sunt diversæ potentiæ, sed differunt fine, ut dicitur in II *Metaphys.*, et III *De anima*, inquantum practicus ordinatur ad opus, speculativus autem ad veritatis inspectionem tantum.

Ad primum ergo dicendum, quod fides inclinat ad operandum et fugiendum, inquantum illud verum quod in se considerari potest, accipitur ut regula operis.

Ad secundum dicendum, quod inquantum verum quod fides considerat, accipitur ut conveniens vel contrarium, secundum hoc fides inducit vel tremorem vel spem vel aliquid hujusmodi.

Ad tertium dicendum, quod conjunctio intellectus ad voluntatem non facit intellectum practicum, sed ordinatio ejus ad opus: quia voluntas communis est et speculativo et practico: voluntas enim est finis: sed finis invenitur in speculativo et practico intellectu.

[1] Al.: « et est. » Forte: « et ita est. »

Solutio III. — Ad tertiam quæstionem dicendum, quod cum virtus ponat potentiam in ultimo quantum ad actum, non sufficit ad rationem virtutis quod potentia per actum ponatur in ultimo quantum ab objectum, sed oportet quod ponatur in ultimo quantum ad modum agendi, ut scilicet actu sit bonus non solum ex eo quod bonum est quod fit, sed eo quod bene fit, sicut patet in virtutibus moralibus. Bonum autem intellectus est verum, quod est finis et perfectio ejus. Unde non sufficit ad rationem virtutis intellectualis quod per eam cognoscatur verum ; sed oportet quod actus quo verum consideratur, sit perfectus etiam ex modo, ut bene quis intelligat. Bene autem operari intellectum, non contingit ex hoc quod ex bona voluntate ejus operatio procedit, ut dictum est ; sed efficacia intellectus ad objectum proprium conspiciendum vel in se vel per resolutionem ad id quod in se conspicitur. Fides autem per actum suum ponit intellectum in ultimo quantum ad objectum, inquantum facit assentire primæ veritati ; non autem quantum ad modum proprium ipsius intellectus : quia intellectus noster non est per fidem tantæ efficaciæ, ut id quod credit, inspicere per se possit, vel ad ea quæ inspicit reducere ; et ideo fides non est virtus intellectualis.

Ad primum ergo dicendum, quod non omnis habitus qui habet pro subjecto intellectum potest dici virtus intellectualis, nisi perficiat intellectum et quantum ad objectum et quantum ad modum actus.

Ad secundum dicendum, quod ad principia aliarum scientiarum videnda sufficit lumen intellectus agentis ; et ideo habitus illorum principiorum est virtus ; sed ad visionem articulorum neque lumen intellectus agentis sufficit, neque lumen fidei ; et ideo non est virtus intellectualis.

Ad tertium dicendum, quod hoc quod fides non errat, sed semper verum dicit, non est ex perfecto modo intelligendi, sed magis ex alio quod est extra intellectum, scilicet ex infallibili ratione, quæ dirigit voluntatem.

ARTICULUS IV.

Utrum fides sit virtus, et utrum sit habitus[1].

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod fides nullo modo sit virtus. Nulla enim virtus præter intellectualem habet verum pro objecto, nec est habitus cognitivus, sed operativus. Sed fides est habitus cognitivus, et habet verum pro objecto. Ergo cum non sit virtus intellectualis, videtur quod nullo modo possit dici virtus.

2. Præterea, credere videtur univoce dici, secundum quod dicimur aliis credere. Sed fides aliorum non est virtus. Ergo nec fides articulorum.

3. Præterea, omne quod est contra rationem, est vituperabile : quia malum hominis est contra rationem esse, ut dicit Dionysius, iv cap. *De divin. nomin.*, § 32, col. 734, t. 1. Sed fides cum faciat abnegare rationem, videtur contra rationem esse. Ergo credere est vituperabile ; ergo fides non est virtus.

4. Præterea, sicut per fidem cognoscimus ea quæ sunt supra rationem, ita et per prophetiam. Sed prophetia non dicitur virtus. Ergo nec fides.

5. Præterea, in Deo dicuntur esse virtutes exemplares. Sed fides non habet exemplar in Deo. Ergo fides non est virtus.

Sed contra, nihil justificat nisi virtus, Sed fides justificat ; Rom., v, 1 : *Justificati ergo ex fide*. Ergo fides est virtus.

Præterea, vita spiritualis est per virtutem. Est autem vita spiritualis per fidem, ut dicitur Rom., i et ii. Ergo fides est virtus.

Præterea, per virtutes efficimur filii Dei. Hoc autem fit per fidem ; Joan., i, 12 : *Dedit eis potestatem filios Dei fieri, his qui credunt in nomine ejus*. Ergo fides est virtus.

QUÆSTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod fides non sit una virtus. Quidam enim articuli fidei sunt de æternis, ut qui pertinent ad Trinitatem personarum ; quidam vero de temporalibus, sicut qui pertinent ad incarnationem Christi. Sed scientia et sapientia sunt diversa dona per hoc quod sunt de tem-

[1] II. II *Summ. theol.*, q. iv, a. 5 et 6.

poralibus et æternis. Ergo fides non est una virtus.

2. Præterea, spes et timor differunt per hoc quod spes est de bonis futuris, timor vero de malis. Sed fides est de utrisque, quia est de suppliciis et præmiis. Ergo fides non est una virtus.

3. Præterea, ad fidem pertinent multa quæ sunt moralis philosophiæ, sicut fornicationem esse mortale peccatum; et quæ sunt naturalis, sicut mundum non esse æternum; et quæ sunt philosophiæ primæ, sicut Deum habere curam de actibus humanis. Ergo videtur quod fides non sit unus habitus.

Sed contra, Ephes., IV, 5 *Una fides.*

Præterea, sicut prudentia dirigit intentionem in politicis, ita fides in gratuitis, ut dicit Augustinus *Sup. psalm.* XXXI, § 4, col. 259, t. 4. Sed prudentia est una, quamvis in diversis intentionem dirigat. Ergo et fides.

Solutio I. — Respondeo dicendum ad primam quæstionem, quod, sicut supra dictum est, cum virtutis sit reddere opus bonum, operatio potest dici bona vel formaliter, inquantum procedit ex potentia quæ movetur in bonum secundum rationem boni, vel materialiter, secundum quod est congrua et connaturalis potentiæ. Et utroque modo actus fidei est bonus; quia et congruit intellectui inquantum est verorum; et iterum procedit a voluntate imperante, quæ movetur in bonum quasi in objectum. Ex parte autem intellectus, quamvis habeat bonitatem ratione objecti, non tamen habet perfectionem, quia deficit modus, ut dictum est, eo quod non habeat conspicuam veritatem, cui adhæret. Sed ex parte voluntatis potest habere perfectionem; inquantum voluntas perfecta in appetitu boni firmitatem et certitudinem facit in fide: et ideo Bernardus dicit, lib. V *De consideratione*, cap. III, § 6, col. 171, t. 2, quod fides est voluntaria quædam et certa prælibatio nondum propalatæ veritatis. Unde patet quod fides est virtus, non quidem intellectualis, sed eo modo quo communiter loquimur de virtute, quæ producit actum bonum ex bonitate voluntatis procedentem. Nec tamen est virtus moralis: quia non est ordinativa appetitus sensibilis, ut consistat circa delectationes et tristitias et operationes, sicut circa materiam et objectum: sed est virtus theologica; quod quidem genus philosophi non cognoverunt.

Ad primum ergo dicendum, quod prima propositio habet veritatem de virtutibus quas philosophi cognoverunt, qui præter intellectuales, nullas virtutes nisi morales posuerunt.

Ad secundum dicendum, quod ratio inclinans voluntatem ad credendum articulos, est ipsa veritas prima, quæ est infallibilis; sed ratio quæ inclinat voluntatem ad credendum alia, est vel aliquod signum fallibile, vel dictum alicujus scientis, qui et falli et fallere potest: unde voluntas non dat infallibilem veritatem intellectui credenti alia credibilia, sicut dat infallibilem veritatem credenti articulos fidei: et propter hoc hæc fides est virtus et non alia.

Ad tertium dicendum, quod fides non est contra rationem, sed supra rationem: et ideo non dicitur abnegare rationem quasi rationem veram destruens, sed quasi eam captivans in obsequium Christi, ut dicit Apostolus I Corinth., X.

Ad quartum dicendum, quod prophetia nullo potest esse virtus: neque intellectualis, cum non perficiatur per eam operatio intellectus secundum modum intellectui connaturalem: quia ea quæ per prophetiam revelantur, non possunt resolvi ad principia naturaliter cognita: neque est virtus theologica, quia non habet Deum pro objecto, sed res temporales: neque iterum actus intellectus per prophetam a voluntate imperatur.

Ad quintum dicendum, quod fides habet exemplar in Deo quantum ad id quod perfectionis in ipsa est, scilicet cognitionem et certitudinem, sed non quantum ad id quod est imperfectionis: ex hoc enim non habet rationem virtutis.

Solutio II. — Ad secundam quæstionem dicendum, quod habitus multitudinem et unitatem habet ex objecto. Objectum autem fidei est veritas prima, quæ est simplex et invariabilis. Et ideo in fide invenitur duplex unitas: ex hoc enim quod unum et simplex est cui fides innititur, habitus fidei in habente non dividitur in plures habitus: ex hoc autem quod veritas est, habet potentiam uniendi diversos habentes fidem in similitudinem unius fidei, quæ attenditur secundum idem creditum: quia, sicut dicit Dionysius, VII cap. *De div. nom.*, col. 866, t. 1, veritas habet vim colligendi et uniendi, e contrario error et ignorantia divisiva sunt.

Ad primum ergo dicendum, quod fides

non est de aliquo temporali sicut de objecto; sed inquantum pertinet ad veritatem æternam, quæ est objectum fidei, sic cadit sub fide; sicut fides credit passionem, inquantum Deus passus est.

Ad secundum dicendum, quod spes et timor ad affectum pertinent, cujus proprium objectum est bonum et malum, inquantum hujusmodi: et ideo diversificantur secundum differentiam boni et mali. Sed bonum et malum non differunt in ratione veri. Et ideo fides, cujus objectum est verum, non distinguitur ex hoc quod aliquo modo est de bonis et malis.

Ad tertium dicendum, quod fides considerat omnia illa diversa sub una ratione, scilicet secundum quod innituntur veritati primæ: et ideo fides non diversificatur penes ea, quamvis sint diversæ scientiæ de eis, quæ ea considerant rationibus propriis, quæ diversæ sunt.

ARTICULUS V.

Utrum fides sit prior aliis virtutibus[1].

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod fides non sit prior aliis virtutibus. Omnes enim virtutes simul infunduntur. Sed eorum quæ sunt simul, unum non est post alterum. Ergo fides non est prior aliis virtutibus.

2. Præterea, fundamentum est prima pars ædificii. Sed *Super* illud *Luc.*, XII, 4: *Dico vobis amicis meis, ne terreamini*, dicit Glossa *ord.*, col. 294, t. 2: Fortitudo est fundamentum fidei; et Bernardus dicit, lib. V *De considerat.*, cap. XIV, § 32, col. 189, t. 2, quod in humilitate fundantur aliæ virtutes. Et similiter timor videtur esse fundamentum: quia dicitur, psalm., CX, 2: *Initium sapientiæ timor Domini*. Ergo videtur quod fides non sit prima.

3. Præterea, virtutes theologicæ, ut prius dictum est, ad hoc sunt ut fiat quædam hominis ordinatio ad finem. Sed spes et caritas propinquiores sunt fini quam fides, quia habent finem pro objecto sub ratione finis. Ergo fide priores sunt.

4. Præterea, *Super psalm.* XXXVI, *Noli æmulari etc.*, dicit Glossa, quod spes introducit ad fidem. Ergo spes est prior fide.

5. Præterea, secundum ordinem potentiarum est ordo habituum. Sed fides est in intellectu, secundum quod est motus a voluntate, ut patet ex prædictis. Cum ergo caritas sit in voluntate, videtur quod caritas sit prior fide; et sic fides non est prima.

6. Præterea, fides est principaliter in intellectu speculativo. Sed speculativa vita sequitur activam: quia nullus pervenit ad contemplativæ otium, nisi prius depuretur mens per exercitium activæ. Ergo virtutes morales, quæ pertinent ad vitam activam, sunt prius[2] fide.

Sed contra, cognitio præcedit affectionem: quia nihil diligitur nisi cognitum, ut dicit Augustinus, lib. VIII *De Trinit.*, cap. IV, col. 951, t. 8. Sed fides est in cognitione, ceteræ autem virtutes in affectione consistunt. Ergo fides aliis prior est.

Præterea, in omnibus virtutibus requiritur recta intentio. Sed fides intentionem dirigit, ut dicit Augustinus *Super psalm.* XXXI, § 4, col. 259, t. 4. Ergo fides est ante alias virtutes.

Præterea, per omnes virtutes homo accedit ad Deum. Sed credere oportet accedentem ad Deum, ut dicitur Heb. XI. Ergo fides est ante alias virtutes.

SOLUTIO. — Respondeo dicendum, quod aliquid potest dici prius altero et tempore et natura. Tempore quidem omnes virtutes sunt simul, quia simul divinitus infunduntur; sed secundum naturam ordo virtutum pensandus est ex actibus, sicut et ordo potentiarum, quæ simul in anima concreantur. Actus autem fidei consistit in cognitione veri, quam præsupponit affectio boni, quæ exigitur in omnibus aliis virtutibus; et ideo fides, quantum ad id quod fidei est, prior[3] est omnibus aliis virtutibus secundum naturam.

Ad primum ergo dicendum, quod objectio illa procedit de ordine temporis.

Ad secundum dicendum, quod fundamentum dicitur in spiritualibus metaphorice ad similitudinem fundamenti materialis. Potest autem ista similitudo attendi quantum ad duo: scilicet quantum ad ordinem, quia fundamentum præce-

[1] II. II *Summ. theol.*, q. IV, a. 7.
[2] Parm.: « priores. »
[3] Al.: « potior. »

dit alias partes; et etiam quantum ad virtutem fundamenti, quia fundamentum totum ædificium sustentat: quorum utrumque per similitudinem in fide invenitur: quia ipsa omnibus [1] aliis naturaliter prior est, et aliæ in ipsa firmantur: quia *sine* ipsa *impossibile est placere Deo*, Hebr., xi. Fortitudo autem dicitur fundamentum quantum ad alterum, inquantum scilicet spirituale ædificium contra adversa firmum reddit; humilitas contra prospera, quæ sunt occasio culpæ: sed timor contra ipsam culpam, quia *timor Domini expellit peccatum*, Eccli., i, 27; unde [2] timor præcedit alia quæ ad affectionem pertinent, cum caritatem introducat, ut dicit Augustinus *Super Epist.* I *Joan.*, *tract.* ix, § 4, col. 2047, t. 3.

Ad tertium dicendum, quod spes et caritas sunt propinquiores fini quantum ad consecutionem, quia caritas quodammodo attingit finem; unde ex hoc non habent quod sint secundum naturam prius fide; sed consequuntur eam, quia eis finem ostendit.

Ad quartum dicendum, quod sicut finis est prior in intentione, et posterior in esse; ita quanto aliquid est propinquius fini, est prius in proposito, quamvis sit posterius in esse vel tempore vel natura; et ideo spes, secundum quod magis propinquat ad consecutionem finis quam fides, præcedit fidem in proposito, sed non in esse: et secundum hoc dicitur spes introducere ad fidem, non quæ jam sit, sed quæ proponitur futura: sicut cum alicui proponuntur æterna bona, primo vult ea, secundo vult eis inhærere per amorem, et tertio vult sperare ea, et quarto vult credere ea, ut credens possit jam sperare et amare et habere: unde in essendo fides prior est.

Ad quintum dicendum, quod quamvis fides præsupponat voluntatem, non tamen præsupponit voluntatem jam amantem, sed amare intendentem, inquantum est fides: quia non potest affectus in aliquo firmari per amorem in quo intellectus non est firmatus per assensum; sicut etiam non potest tendere in aliquod per desiderium quod prius intellectus non apprehendit. Unde iste est naturalis ordo actuum, quod prius apprehenditur Deus, quod pertinet ad cognitionem præcedentem fidem, deinde aliquis vult ad eum pervenire, deinde amare vult, et sic deinceps, ut dictum est prius.

Ad sextum dicendum, quod fides non pertinet tantum ad vitam contemplativam; immo est principium et activæ et contemplativæ, inquantum ostendit finem utriusque.

QUÆSTIO III.

Deinde quæritur de formatione fidei; et circa hoc quæruntur quatuor: 1° utrum fides per caritatem formetur; 2° utrum fides informis sit domum Dei; 3° utrum sit in dæmonibus; 4° utrum remaneat caritate adveniente.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum fides formetur per caritatem [3].

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod fides non formetur per caritatem. Formæ enim est præcedere, cum sit principium rei. Sed caritas est posterior fide, ut dictum est. Ergo fides non formatur per caritatem.

2. Præterea, omnis res habet speciem a propria forma. Sed fides secundum suam speciem differt a caritate. Ergo caritas non est forma fidei.

3. Præterea, unius rei non sunt diversæ formæ. Sed fides formatur per gratiam. Ergo non formatur per caritatem.

Sed contra, fides sine caritate non potest elicere actum meritorium, quem caritate veniente elicit. Ergo caritas dat fidei aliquam vim; et ita videtur eam aliquo modo formare.

Præterea, forma rei est decor ejus. Sed fides fit decora, ut Deus eam acceptet, per caritatem. Ergo caritas format fidem.

QUÆSTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod fides informis sit virtus. Quia dicit Augustinus in lib. *de vera Innoc* [4], quod ceteræ virtutes præter caritatem possunt inesse bonis et malis. Ergo fides secundum quod est virtus, potest esse in malis. Sed fides quæ

[1] Al.: « in omnibus. »
[2] Al. deest: « unde. »

[3] II. II *Summ. theol.*, q. iv, a. 3 et 4; q. xxiii, a. 8.
[4] Talis liber apud Augustinum non extat.

est in malis, est informis. Ergo fides informis est virtus.

2. Præterea, virtus est circa difficilia, et ex hoc habet laudem, ut dicit Philosophus, II *Ethic.*, cap. III et VIII. Sed difficillimum est credere articulos fidei; unde Augustinus dicit[1] *Sup. Joann.*, Tr. LXXIX, col. 1837, t. 3, quod laus fidei est credere quæ non videt. Ergo videtur quod fides informis, quæ omnes articulos credit, sit virtus.

3. Præterea, nihil opponitur vitio, nisi sit virtus, aut vitium. Sed infidelitatis vitio opponitur fides informis. Cum ergo fides informis non sit vitium, videtur quod sit virtus.

Sed contra, fides informis est mortua, ut dicitur Jacob., I. Sed nihil mortuum habet rationem virtutis. Ergo fides informis non est virtus.

Præterea, virtute nullus male utitur, ut dicit Augustinus, lib II *De lib. arb.*, cap. XIX, col. 1267, t. 1. Sed fide informi aliquis male utitur. Ergo fides informis non est virtus.

QUÆSTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod fides formata et informis differant specie. Quia, ut dicit Philosophus, V *Metaph.*, text. 10, quæcumque differunt genere, differunt et specie. Sed fides formata et informis differunt genere: quia fides formata est virtus, non autem fides informis. Ergo fides formata et informis differunt specie.

2. Præterea, species rei est de forma sua. Sed fidei forma est caritas. Ergo fides informis non est illius speciei cujus est fides formata.

3. Præterea, ejusdem formæ secundum speciem est idem actus secundum speciem. Sed fidei formatæ actus est credere in Deum, non autem fidei informis. Ergo fides formata et informis differunt specie.

Sed contra, habitus diversificantur ex actibus et objectis. Sed fides informis et formata non differunt quantum ad objectum proprium fidei, quod est veritas una. Ergo fides formata et informis non differunt specie.

Præterea, illud quod est extra essentiam rei, non variat speciem; sicut lumen adveniens aeri in corpore lucenti. Sed caritas est habitus separatus a fide per essentiam. Ergo fides formata caritate non differt specie a fide informi.

Solutio I. — Respondeo dicendum ad primam quæstionem, quod in agentibus ordinatis fines agentium secundorum ordinantur ad finem agentis primi sicut totum universum ordinatur ad bonum[2], quod est Deus, ut dicit Philosophus in XI *Metaph.*, text. 52, sicut exercitus ad bonum ducis; et ideo actio primi agentis est et prior et posterior. Prior in movendo: quia actiones omnium secundorum agentium fundantur super actionem primi agentis, quæ cum sit una, communiter omnes firmans, specificatur ejus effectus in hoc et in illo secundum exigentiam illius; sicut uno præcepto ducis præcipientis bellum unus accipit gladium, alius parat equum, et sic de aliis. Est autem posterior in utendo aliorum actibus ad finem proprium; et sic omnes actiones aliorum agentium modificantur per actionem primi agentis. Cum ergo in viribus animæ voluntas habeat locum primi motoris, actus ejus est prior quodammodo actibus aliarum virium, inquantum imperat eos secundum intentionem finis ultimi, et utitur eis in consecutione ejusdem. Et ideo vires motæ a voluntate, duo ab ea recipiunt. Primo formam aliquam ipsius secundum quod omne movens et agens imprimit suam similitudinem in motis et patientibus ab eo. Hæc autem forma vel est secundum formam ipsius voluntatis, secundum quod omnes vires motæ a voluntate libertatem ab ea participant; vel est secundum habitum perficientem voluntatem, qui est caritas; et sic omnes habitus qui sunt in viribus motis a voluntate perfecta, participant formam caritatis. Hæc tamen forma quam a voluntate vires motæ participant, est omnibus communis; unde præter eam habitus, qui sunt perfectiones earum, habent speciales[3] formas, secundum quod congruit potentiæ quam perficiunt, per comparationem ad actus et objecta[4]. Secundo recipiunt a voluntate consummationem in fine; et sic caritas dicitur finis aliarum virtutum, inquantum per

[1] Parm. : « *De verbis apostoli, serm.* XVII, et habetur in sequenti distinctione; » in sequenti vero distinctione ipse Parmensis non *Sermonem* XVII *De apostolis*, sed allatum locum *Super Joannem* refert. »

[2] Parm. « ad primum bonum. »

[3] Al. : « spirituales. »

[4] Al. : « nec comparationem ad actus objecta. »

eam fini ultimo conjunguntur. Quia ergo fides, ut dictum est, est in intellectu secundum quod movetur a voluntate; ideo per caritatem, quæ est perfectio voluntatis, formatur forma communis sibi et aliis virtutibus; tamen præter eam habet formam specialem ex ratione proprii objecti, et potentiæ in qua est: et similiter consummationem per caritatem recipit.

Ad primum ergo dicendum, quod fides simpliciter caritatem præcedit: quia velle, quod ad fidem exigitur, sine caritate esse potest: sed fides formata caritatem sequitur.

Ad secundum dicendum, quod omnes virtutes conveniunt in fine; unde earum actus non differunt secundum modum illum quem recipiunt ex ordine ad finem, quem modum dat eis caritas, sed secundum modum quem habent ex natura potentiæ et objecto proprio; et ideo secundum hanc etiam formam distinguitur a caritate fides; et secundum hanc non formatur ab ea.

Ad tertium dicendum, quod fides formatur a gratia mediante caritate: quia inquantum actus fidei est ex caritate, secundum hoc est Deo acceptus.

Solutio II. — Ad secundam quæstionem dicendum, quod virtutis est facere actum perfectum. Actus autem potentiæ motæ ab alia potentia non potest esse perfectus nisi et superior potentia sit perfecta per habitum, ut non deficiat in dirigendo vel movendo, et inferior, ut non deficiat in exequendo; sicut patet in actu concupiscibilis, qui ad hoc quod sit perfectus, requiritur quod concupiscibilis sit perfecta per habitum temperantiæ et ratio per habitum prudentiæ: quod si desit prudentia in ratione, quantumcumque sit dispositio in concupiscibili ad actum temperantiæ, virtutis rationem non habebit, ut dicit Philosophus in VI *Ethic.*, cap. x et xi. Quia ergo credere est actus intellectus, secundum quod est motus a voluntate; ad hoc quod iste actus perfectus sit, oportet quod intellectus perfectus sit per lumen fidei, et voluntas sit perfecta per habitum caritatis; et ideo informis fides non habet actum perfectum et ideo non potest esse virtus.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus large accipit nomen virtutis pro quacumque dispositione inclinante ad actum quo bonum agitur.

Ad secundum dicendum, quod ad hoc quod sit virtus non solum oportet quod homo faciat ea quæ sunt virtutis, ut quod faciat justa vel fortia, sed quod faciat eo modo quo virtuosus facit; quamvis etiam aliquo modo ex hoc quod facit ea quæ virtutis sunt, laudari possit. Hic autem modus, qui ex dictis patet, deficit in actu fidei informis; et ideo non est virtus.

Ad tertium dicendum, quod etiam dispositio ad virtutem opponitur vitio; unde non oportet quod fides informis quæ infidelitati opponitur, sit virtus.

Solutio III. — Ad tertiam quæstionem dicendum, quod differentia habituum pensanda est ex actibus. Contingit autem aliquos actus dupliciter considerari: vel secundum speciem naturæ, vel secundum speciem moris: et quandoque conveniunt secundum speciem quantum ad unum dictorum, et differunt secundum aliud; sicut occidere nocentem et innocentem non differunt secundum speciem naturæ, sed secundum speciem moris: quia unum est actus vitii, scilicet homicidii, alterum actus virtutis, sive justitiæ: sed occidere latronem et liberare innocentem, sunt actus diversi secundum speciem naturæ, et conveniunt secundum speciem moris, quia sunt actus justitiæ. Si ergo actus fidei formatæ et informis considerentur secundum speciem naturæ, sic sunt idem specie, quia speciem naturalem habet actus ex objecto proprio. Si autem considerentur secundum esse moris, tunc differunt secundum completum et incompletum in eadem specie; sicut actus quo facit justa non ut justus, et quo facit justa ut justus. Et similiter fides formata et informis in specie naturæ sunt penitus idem; sed in specie moris differunt, non quasi in diversis speciebus existentes, sed sicut perfectum et imperfectum in eadem specie, sicut dispositio et habitus virtutis.

Ad primum ergo dicendum, quod virtus est genus fidei secundum esse moris; a quo tamen non penitus fides informis est aliena, sed est sicut imperfectum in illo genere.

Ad secundum dicendum, quod a forma quam habet virtus ex ratione potentiæ et objecti proprii, habet speciem naturæ; sed speciem moris habet a forma quam habet a potentia movente et dirigente: et ideo non sequitur quod differant specie, nisi sicut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod, sicut supra dictum est, per illa tria unus numero

actus designatur quantum ad diversa: unde aliquid est in actu fidei formatæ quod non est in actu fidei informis; non tamen est penitus alius.

ARTICULUS II.

Utrum fides informis sit donum Dei, vel habitus acquisitus[1].

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod fides informis non sit donum Dei, sed habitus acquisitus. Augustinus enim dicit, lib. XIV *De Trin.*, cap. I, col. 1037, § 3, t. 8, quod per scientiam fides acquiritur, nutritur, et defenditur. Sed nullus habitus acquisitus per scientiam aliquam est donum Dei, quasi habitus infusus. Ergo fides informis non est habitus infusus.

2. Præterea, Rom., x, 17, dicitur, quod *fides ex auditu* est; et Joan., xx, 29, dicitur Thomæ: *Quia vidisti me, credidisti;* et Joan., IV, 16: *Voca virum tuum;* Glossa *ord.*, col. 372, t. 2; et Augustinus dicit *Super Joan.*, *tract.* XXVI, § 2, col. 1607, t. 3, quod nullus credit nisi volens. Ex quibus omnibus habetur quod fides est ex aliquo quod in nobis est. Sed omne tale est habitus acquisitus. Ergo fides est habitus acquisitus.

3. Præterea, philosophi crediderunt Deum omnipotentem. Sed non habuerunt habitum infusum. Ergo fides non est habitus infusus[2].

4. Præterea, habitus per seipsum est sufficiens ad movendum potentiam in actum. Sed in actum fidei homo fidelis non potest, nisi instruatur. Ergo fides est habitus acquisitus.

5. Præterea, *Dei perfecta sunt opera*; Deuteron., XXXII, 4. Sed fides informis est quid imperfectum. Ergo non est a Deo.

6. Præterea, actio peccati non dicitur esse a Deo, propter deformitatem quam habet annexam, quæ a Deo non est. Sed ex hoc ipso quod fides informis est, habet quamdam deformitatem. Ergo fides informis non est a Deo.

Sed contra, I Corint., XIII, 2: *Si habuero omnem fidem*, dicit Glossa, quod fides quæ est sine caritate, donum Dei est: quia etiam in malis sunt multa dona Dei. Ergo informis fides est a Deo infusa.

Præterea, nullus potest in his quæ sunt supra naturam, nisi per aliquid divinitus datum. Sed aliquis habens fidem informem assentit his quæ sunt supra naturam. Ergo oportet quod hoc fiat per aliquid divinitus infusum.

Præterea, altiora sunt ea de quibus est fides, quam ea de quibus est prophetia. Sed prophetia non potest esse sine lumine infuso, sicut in bonis, similiter in malis. Ergo multo minus fides.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod sicut supra dictum est, habitus ad hoc sunt necessarii, ut potentiæ quæ per naturam non sunt determinatæ ad actum perfectum, determinentur per habitum. Contingit autem quandoque quod inferior potentia non est determinata ad actum illum perfectum, sed superior potentia determinatur ad ipsum; sicut concupiscibilis non est determinata ad tenendum medium in delectatione ex propria natura, sed ratio determinatur per naturam suam ad illud; et ideo habitus temperantiæ acquiritur in concupiscibili ex vi superioris potentiæ. Nulla autem potentia secundum suam naturam determinatur ad illa quæ sunt supra naturam rationis nostræ, quorum est fides; et ideo ad hunc actum indigemus habitu, qui non est acquisitus: qui quidem in duobus nos adjuvat: in hoc scilicet quod intellectum facit facilem ad credendum credenda, contra duritiem, et discretum ad refutandum non credenda, contra errorem.

Ad primum ergo dicendum, quod habitus infusus similis est habitui innato: quia sicut naturalis habitus datur in creatione, ita infusus in reparatione. Naturalis autem habitus, sicut intellectus principiorum, indiget ut cognitio determinetur per sensum, quo acquisitus non indiget: quia dum acquiritur, per actum determinationem recipit. Et similiter oportet quod fidei habitus determinationem recipiat ex parte nostra: et quantum ad istam determinationem dicitur fides acquiri per scientiam theologiæ, quæ articulos distinguit; sicut habitus principiorum dicitur acquiri per sensum quantum ad distinctionem principiorum, non quantum ad lumen quo principia cognoscuntur.

[1] II. II *Summ. theol.*, q. VI, a. 2.

[2] Parm. omittit: « Ergo fides non est habitus infusus. »

Ad secundum dicendum, quod in fide quatuor considerantur; scilicet ipsum quod credendum est, ratio voluntatem determinans ad credendum, voluntas intellectui [1] imperans, intellectus exequens : et secundum hoc fides quantum ad ejus determinationem, et quantum ad ejus actum qui in nobis est, quamvis habitus sit infusus, dicitur esse ex quatuor quæ in nobis sunt. Quia quantum ad ipsum credendum dicitur esse ex auditu : quia determinatio credendorum fit in nobis per locutionem interiorem qua Deus nobis loquitur [2], vel vocem exteriorem. Quantum vero ad rationem, quæ inducit voluntatem ad credendum, dicitur esse ex visione alicujus quod ostendit Deum esse qui loquitur in eo qui fidem annuntiat. Quantum vero ad imperium voluntatis dicitur fides esse ex voluntate. Quantum autem ad executionem intellectus, dicitur esse actus fidei ex intellectu.

Ad tertium dicendum, quod philosophi, proprie loquendo, non crediderunt Deum omnipotentem, sed sciverunt : quia demonstrative illud probaverunt. Sed si aliqui illud sine demonstratione crediderunt, non crediderunt illud quasi Deo dicenti hoc, sed alicui signo ex quo illud conjecturati sunt.

Ad quartum dicendum, quod non potest habitus infusus fidei in actum exire, nisi fides determinetur vel a Deo per revelationem, vel ab homine per doctrinam : et simile est de habitu principiorum.

Ad quintum dicendum, quod perfectio divinorum operum est ex ipso ; sed quod sit in eis aliqua imperfectio, hoc accidit ex parte recipientis.

Ad sextum dicendum, quod in actu peccati non solum est defectus debitæ circumstantiæ, sed est ibi positio indebitæ; et ideo non tantum est imperfectus, sed est etiam malus ; et ideo peccatum non dicitur a Deo esse. Sed in actu fidei informis est defectus alicujus quod debet esse ; non autem est ibi positio alicujus quod esse non debeat ; et ideo actus ille est imperfectus, non autem malus ; et propter hoc a Deo est actus, non autem defectus.

ARTICULUS III.

Utrum fides informis sit in dæmonibus [3].

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod fides informis non sit in dæmonibus. Visio enim fidei est in speculo et in ænigmate, ut dicitur I Corinth., XIII. Sed ænigmatica et specularis cognitio est in nobis ex hoc quod per sensum naturaliter cognitionem accipimus ; quod non est in dæmonibus. Ergo in eis non potest esse fides informis.

2. Præterea, fides informis est donum gratuitum, ut dictum est. Sed post peccatum, angelo non est infusum aliquod donum gratuitum; ante autem in eis fides non erat, sed visio. Ergo non habent fidem informem.

3. Præterea, actus dæmonum ex voluntate est. Sed nullus actus dæmonum ex voluntate deliberata procedens, bonus est, ut in II lib. [4], dictum est. Ergo cum actus fidei informis sit bonus, videtur quod non habeant fidem informem.

Sed contra Jacob., XI, 19 : *Dæmones credunt, et contremiscunt.*

Præterea, Rom., I, 17, super illud : *Ex fide in fidem*, dicit Glossa : Fides informis dæmonum est.

QUÆSTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod in hæreticis maneat fides informis. Ipsi enim credunt Deum trinum et unum, et Deum factum hominem. Sed hæc sunt supra naturam. Cum ergo ea quæ sunt supra naturam, non possint credi sine habitu fidei infuso, videtur quod in eis maneat fides infusa.

2. Præterea, in scientiis ita est quod qui obliviscitur unum scibilium quæ pertinent ad unam scientiam, adhuc manet habitus quantum ad alia scibilia. Sed fides est habitus articulorum. Ergo si aliquis hæreticus discredit unum articulum, adhuc manet fides in eo quantum ad alium articulum.

3. Præterea, fides informis est principium timoris servilis, qui est in dæmonibus vel hæreticis. Ergo fides informis est in eis.

[1] In editis : « intellectum. »
[2] Al. : « quia Deus in nobis loquitur. »

[3] II. II *Summ. theol.*, q. V, a. 2 et 3.
[4] Dist. VII.

Sed contra, omnis habitus infusus expellitur per actum contrarium, sicut patet inducendo in aliis. Sed hæreticus habet actum oppositum fidei. Ergo habitus fidei in eo non manet.

Præterea, esset simul fidelis et infidelis, quod est impossibile.

Solutio I. — Respondeo dicendum ad primam quæstionem, quod de ratione fidei est quod credens assentiat aliquibus quæ non videt nec secundum se, nec resolvere ea potest ad ea quæ videt, sed inclinatur ad credendum ex aliqua ratione quæ sufficit ad determinandum assensum in id quod creditur, quamvis non sufficiat ad inducendum ad visionem ejus quod creditur. Ratio autem hæc inducens ad credendum potest sumi vel ex aliquo creato, sicut quando per aliquod signum inducimur ad aliquod credendum vel de Deo vel de aliis rebus; vel sumitur ab ipsa veritate increata, sicut credimus aliqua quæ nobis divinitus dicta sunt per ministros. Et primo modo dicta fides cogit intellectum ad credendum per hoc quod non apparet aliquid contrarium; sed secundo modo intellectus non cogitur, sed ex voluntate inclinatur. Et primo modo est fides in dæmonibus, inquantum ex ipsa naturali cognitione simul, et ex miraculis quæ vident supra naturam esse multo subtilius quam nos, coguntur ad credendum ea quæ naturalem ipsorum cognitionem excedunt, non autem secundo modo.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis in intellectu dæmonis non sit obscuritas quæ est in nobis ex sensu, est tamen obscuritas alia per hoc quod non possunt per cognitionem naturalem [1] ad visionem veritatis pertingere, quam credere per aliqua signa compelluntur.

Ad secundum dicendum, quod fides quæ est in eis non est habitus infusus, sed ex naturali cognitione procedit.

Ad tertium dicendum, quod in eis intellectus cogitur ad assentiendum; unde non omnino ex libera voluntate procedit.

Solutio II. — Ad secundam quæstionem dicendum, quod sicut supra dictum est, fidei habitus infusus in duobus nos adjuvat, scilicet ut credamus quæ credenda sunt, et ut eis quæ non sunt credenda, nullo modo assentiamus. Primum autem homo potest ex ipsa æstimatione sine habitu infuso; sed secundum, scilicet ut discrete in hæc et non in illa inclinetur, est ex habitu infuso tantum; quæ quidem discretio est secundum quam non credimus omni spiritui : quæ quia in hæretico non est, constat quod habitus fidei in ipso non manet. Et si aliqua credenda credat, hoc est ex ratione humana : si enim habitu fidei ad hæc credenda inclinaretur, contraria fidei refutaret, sicut omnis habitus renititur eis quæ contra illum habitum sunt.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis credant aliquid quod est supra naturam, non tamen credunt illud per habitum infusum quo dirigantur, sed per æstimationem humanam.

Ad secundum dicendum, quod habitus scientiæ inclinat ad scibilia per modum rationis; et ideo potest habens habitum scientiæ aliqua ignorare quæ ad illum habitum pertinent. Sed habitus fidei cum non rationi innitatur, inclinat per modum naturæ, sicut et habitus moralium virtutum, et sicut habitus principiorum; et ideo quamdiu manet, nihil contra fidem credit.

Ad tertium dicendum, quod ex illa æstimatione humana etiam in eis timor servilis causatur sicut in dæmonibus.

ARTICULUS IV.

Utrum fides informis evacuetur adveniente caritate [2].

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod fides informis evacuetur caritate adveniente. I Corinth., xiii, 10: *Cum venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est*, sicut veniente visione evacuabitur fides. Sed fides informis est imperfecta respectu fidei formatæ. Ergo fides informis tollitur adveniente formata.

2. Præterea, fides informis est principium timoris servilis. Sed adveniente caritate tollitur timor servilis. Ergo et fides informis.

3. Præterea, gratia adveniens non habet minorem efficaciam in fideli quam in infideli. Sed in infideli totum fidei habitum causat. Ergo et in fideli qui habet fidem formatam. Sed fides formata et informis sunt unius speciei, ut patet ex

[1] Al. : « quod possunt per cognitionem naturalem. » — Parm. : « supernaturalem. »

[2] II. II 2 *Summ. theol.*, q. iv, a. 4.

dictis. Ergo cum duæ formæ unius speciei non possunt simul esse in eodem subjecto, oportet quod adveniente caritate et gratia, fides informis tollatur.

Sed contra, dona infusa sunt permanentiora quam acquisita. Sed gratia adveniens non tollit habitus acquisitos. Ergo multo minus tollit habitum infusum fidei.

Præterea, nihil corrumpitur nisi a suo contrario. Sed fides informis non contrariatur gratiæ: quia habitus boni non sunt contrarii ad invicem, sed solum mali, seu bonus malo. Ergo fides informis non tollitur secundum habitum adveniente caritate.

QUÆSTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod etiamsi maneat quantum ad habitum, non maneat quantum ad actum. Per actum enim fidei informis et si aliquid fiat quod est bonum, non tamen aliquid bene. Sed per actum fidei formatæ aliquid bene fit. Ergo fides informis non manet quantum ad actum suum adveniente caritate.

2. Præterea, lumen minus non illuminat præsente majore lumine. Sed fides informis est minus lumen quam caritas. Ergo præsente caritate actus fidei informis non manet.

3. Præterea, unusquisque virtuosus operatur quanto melius potest, sicut et natura. Sed actus fidei formatæ quem virtuosus habens caritatem exercet, melior est actu fidei informis. Ergo in eo actus fidei informis vacat; sicut ille qui potest aliquid per syllogismum demonstrativum cognoscere, non curat per syllogismum dialecticum illud considerare.

Sed contra, in moralibus multo minus est aliquid frustra quam in naturalibus, et præcipue quantum ad habitus infusos. Sed habitus sine actu frustra est, cum actus sit finis ejus, sicut et potentiæ. Ergo non est habitus fidei sine actu.

Præterea, actus fidei informis est credere Deo vel Deum. Sed hæc manet adveniente caritate. Ergo actus fidei informis non evacuatur.

QUÆSTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod fides informis non possit fieri fides formata. *Fides* enim informis *mortua est*, ut dicitur Jac., II. Sed opus mortuum non vivificatur per formam caritatis.

2. Præterea, fides est accidens. Sed accidentia, ut dicit Boetius, l. I *In Aristot. categor.*, col. 199, t. 2, variari non possunt. Ergo videtur quod illa eadem fides quæ fuit informis, non possit fieri formata.

3. Præterea, ex duobus accidentibus non fit unum. Sed gratiæ adveniens est unum accidens. Ergo ipsa [1] non format fidem informem prius, sed novum habitum fidei formatæ causat.

Sed contra, natura semper operatur via brevissima. Ergo similiter et gratia. Sed hæc via est magis brevis, ut habitus prius informis formetur, quam novus habitus infundatur. Ergo illa fides quæ prius erat informis, informatur.

Præterea, habitus infusus plus convenit cum gratia quam potentia naturalis. Sed potentia naturalis imperfecta et informis per gratiam advenientem formatur. Ergo multo fortius habitus fidei informis.

SOLUTIO I. — Respondeo ad primam quæstionem dicendum, quod remoto eo quod non pertinet ad speciem rei, non oportet quod substantia rei tollatur; sicut si ab aere tollatur tenebra, adhuc manet aer. Informitas autem fidei non pertinet ad speciem fidei; quia species fidei est per modum quem habet ex natura potentiæ, in qua est sicut in subjecto per relationem ad suum objectum. Dicitur autem formata et informis per relationem ad aliquid extrinsecum, scilicet ad voluntatem, ut dictum est; sicut aer formatur lumine per oppositionem corporis luminosi; et ideo patet quod informitas non pertinet ad speciem fidei. Cum ergo caritas adveniens non tollat nisi informitatem a fide, constat quod substantia habitus fidei adhuc manet.

Ad primum ergo dicendum, quod imperfectio quam habet fides respectu visionis, est secundum genus cognitionis; et ideo pertinet ad speciem fidei; et propter hoc visio adveniens fidem evacuat; non autem ita est in proposito, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod etiam timor servilis non tollitur quantum ad habitum, sed quantum ad servilitatem.

Ad tertium dicendum, quod gratia in habente fidem non causat alium habitum fidei: et hoc non est per inefficaciam

[1] Al.: « ipse. »

gratiæ, sed accidit ex parte subjecti, quod non potest recipere id quod jam habet.

Solutio II. — Ad secundam quæstionem dicendum, quod sicut manet habitus fidei informis sine informitate, ita et actus sine informitate: quia habitus est quo quis agit, cum tempus affuerit, ut dicit Augustinus, in lib. *De bono conjug.*[1], c. xxi, col. 390, t. 6.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc quod aliquis per fidem informem faciat bonum, pertinet ab substantiam habitus; et ideo hoc manet: sed quod faciat non bene, hoc pertinet ad informitatem, et ideo non manet.

Ad secundum dicendum, quod lumen fidei informis et caritatis non sunt unius rationis: et ideo unum non offuscat aliud, sed perficit illud, cum unum sit materiale respectu alterius.

Ad tertium dicendum, quod actus fidei informis deficit ab actu fidei formatæ ratione informitatis, et secundum hoc non manet.

Solutio III. — Ad tertiam quæstionem dicendum, quod, sicut dicit Philosophus in VI *Ethic.*, cap. xvii, in homine ante completum esse virtutis moralis, existit quædam naturalis inclinatio ad virtutem illam, quæ dicitur virtus naturalis; et hæc eadem virtutis rationem sumit, secundum quod a superiori potentia, scilicet ratione, perfectionem accipit; et similiter fides informis præexistit in intellectu ante completum esse virtutis; sed rationem virtutis accipit ex perfectione superioris potentiæ, scilicet voluntatis: unde una et eadem fides quæ prius erat informis, postea fit formata. Nec est alia fides quæ advenit: quia fides formata et informis non differunt specie, ut ex dictis patet. Duæ autem formæ unius speciei simul esse non possunt: quia formæ diversificantur secundum numerum ex diversitate materiæ vel subjecti.

Ad primum ergo dicendum, quod opus mortuum transit, et non potest idem numero iterum sumi, et ideo vivificari non potest; sed habitus informis manet, et ideo formari potest.

Ad secundum dicendum, quod accidens non variatur quasi subjectum variationis, sed quia secundum ipsum, subjectum diversimode se habet, quod subjectum variationis est, sicut patet in intensione et remissione caloris.

Ad tertium dicendum, quod ex gratia et fide non fit unum accidens: sed modus caritatis participatur ad perfectionem fidei, sicut modus prudentiæ participatur ad perfectionem virtutis moralis: et ideo caritas adveniens dicitur formare fidem præexistentem.

EXPOSITIO TEXTUS.

« Accipitur autem fides tribus modis. » Fides proprie dicitur ex hoc quod aliquis assentit eis quæ non videt. Hoc autem contingit dupliciter. Uno modo secundum quod homo inducitur per rationem humanam: et sic dicitur fides opinio vehemens. Et adhuc magis extenso nomine omnis certitudo quæ fit per rationem humanam, etiamsi ad visionem inducat, dicitur fides, secundum quod argumentum dicitur ratio rei dubiæ faciens fidem. Dicitur autem et veracitas hominis fides, inquantum est causa quod credat quis etiam de his quæ non videt; et sic dicit Tullius, lib. I *De offic.*, cap. viii, quod fides est fundamentum justitiæ, fidem pro fidelitate accipiens. Et ulterius ipsa conscientia secundum quam aliquis hanc veracitatem tenet, dicitur fides. Rom., xiv, 23: *Omne quod non est ex fide*, Glossa: id est ex conscientia. Alio modo secundum quod homo inducitur per rationem divinam: et sic dicitur fides ipse habitus quo creditur, sive sit formatus sive informis, et actus, et objectum, et sacramentum, inquantum est causa et signum hujus fidei, et quælibet certitudo quæ habetur de divinis, extenso nomine dicitur fides etiamsi videantur.

« Non sicut corpora. » Sciendum, quod hic Augustinus experimentalem cognitionem quam quis habet de fide sua separat a quatuor generibus visionum: scilicet a visione exteriori, per hoc quod dicit: « Sicut corpora; » et a visione imaginationis quæ ex ipsa relinquitur, in hoc quod dicit: « Et per ipsorum imaginationem; » et a visione imaginativæ, quæ ex diversis imaginibus rerum visarum format aliquam rem nunquam visam, in hoc quod dicit: « Non sicut ea quæ non videmus; » et a visione intellectuali eorum quæ sunt extra nos, per hoc quod dixit: « Nec sicut hominem. »

« Quid est fides nisi credere quod non vides? » Hic definit habitum fidei per actum proprium.

[1] Alias: « l. IV *De Trinit.*, c. vii. »

DISTINCTIO XXIV.

Quomodo intelligitur quod scriptum est : Ut cum factum fuerit credatis.

Hic quæritur, si tantum [1] fides de non visis est, quomodo Veritas Apostolis ait, Joan., XIV, 29 : *Nunc dico vobis priusquam fiat, ut cum factum fuerit, credatis.* Ubi innui videtur, quod fides illis fuerit de factis et visis. Super quo Augustinus movet quæstionem, et absolvit, ita inquiens *Super Joan., tract.* LXXIX [2], col. 1837, t. 3 : « Quid sibi vult : Ut cum factum fuerit, credatis ? Hæc est laus fidei, si quod creditur, non videtur. Nam et Thomas cui dictum est, Joan., XX, 29 : Quia vidisti me, credidisti; non hoc credidit quod vidit. Cernebat enim et tangebat carnem viventem, quam viderat morientem ; et credebat Deum in carne ipsa latentem. Credebat ergo mente quod non videbat, per hoc quod sensibus corporis apparebat. Si vero dicuntur credi quæ videntur, sicut dicit unusquisque oculis suis credidisse, non ipsa est quæ in nobis ædificatur fides ; sed ex rebus quæ videntur, agitur in nobis ut ea credantur quæ non videntur. » Ex his aperte intelligitur, quod proprie fides non apparentium est : nec illa est fides in qua Christo ædificamur, qua dicimus usitata locutione nos ea credere quæ videmus. Alibi tamen, lib. II *Qq. evang.*, cap. XXXIX, col. 1352, t. 3, dicit Augustinus fidem esse de rebus præsentibus, quod erit in futuro, cum per speciem Deum præsentem contemplabimur ; quæ tamen non proprie dicitur fides, sed veritas : « Est, inquit Augustinus, fides qua creduntur ea quæ non videntur ; sed tamen etiam est rerum fides, quando non verbis, sed rebus ipsis præsentibus creditur, quod erit cum per speciem manifestam se contemplandam sanctis præbebit Dei sapientia. Sed non proprie hæc dicitur fides, immo fidei merces, ad quam credendo pervenietur, ut ex fide verborum transeat justus in fidem rerum. »

Si Petrus habuit fidem passionis, quando vidit hominem illum pati.

Si vero quæritur, utrum Petrus fidem passionis habuerit cum hominem Christum pati oculis cernebat ; dicimus eum fidem passionis habuisse non in eo quod credebat hominem pati, quia hoc videbat : sed in eo quod credebat Deum esse qui patiebatur. Non enim virtus fidei erat quod credebatur homo pati et mori, quod Judæus cernens credebat ; sed quod credebatur Deus esse qui patiebatur. Unde Augustinus *Super* illum locum *psalm.* CI, 24 : *Respondit ei in via virtutis suæ*, col. 1308, t. 4 : « Laus fidei est, non quia credit hominem illum mortuum, quod et paganus credit ; sed quia credit illum glorificatum, et verum Deum. Credit igitur fides Deum mortuum, et glorificatum hominem. » Non igitur fuit Petro fides credere hominem illum mori, quod oculis cernebat ; sed credere Deum esse qui moriebatur. Nec nobis etiam fides in hoc meretur quod credimus hominem illum mortuum, quod et Judæus credit ; sed quia credimus hominem Deum mortuum esse.

Si aliqua sciuntur quæ creduntur.

Post hoc quæri solet ; cum fides sit de non apparentibus, et non visis, utrum sit etiam de incognitis tantum. Si enim de incognitis tantum est, de his videtur tantum esse quæ ignorantur. Sed sciendum est, quod cum visio alia sit interior, alia exterior, non est fides de subjectis exteriori visioni ; est tamen de his quæ visu interiori utcumque capiuntur. Et quædam utique hic sic capiuntur, ut intelligantur, etsi non ut in futuro ; quædam autem non : quia cum fides sit ex auditu non modo exteriori, sed interiori ; non potest esse de eo quod omnino ignoratur, quia ipsa ad sensum corporis non pertinet, ut ait Augustinus in l. XIII *De Trin.*, c. II, col. 1016, t. 8, dicens : « Quamvis ex auditu fides in nobis sit, non tamen ad eum sensum corporis pertinet qui dicitur auditus, quia non est sonus : nec ad ullum sensum corporis, quoniam cordis est res ista, non corporis. » Quædam ergo fide creduntur quæ intelliguntur naturali ratione, quædam vero quæ non intelliguntur. Unde Propheta, Isai., VII, 9 : *Nisi credideritis, non intelligetis;* quod Augustinus aperte distinguit : « Alia sunt, inquit, quæ nisi intelligamus, non credimus ; alia quæ nisi credamus, non intelligemus. Nemo tamen potest credere in Deum, nisi aliquid intelligat, cum fides sit ex auditu prædicationis. » Idem in lib. *De Trin.*: « Certa fides utcumque inchoat cognitionem; cognitio vero certa non perficitur nisi post hanc vitam. » Ambrosius quoque ait, *Serm.* X *in ps.* CXVIII, § 31, col. 1412, t. 2 : « Ubi fides, non statim cognitio ; ubi cognitio est, fides præcedit. » Ex his apparet, aliqua credi quæ non intelliguntur vel sciuntur nisi prius credantur ; quædam vero intelligi aliquando etiam antequam credantur. Nec tamen sic intelliguntur modo, ut in futuro sciantur : et nunc etiam per fidem, qua mundantur corda, amplius intelliguntur : quia nisi per fidem diligatur Deus, non mundatur cor ad eum sciendum. Unde Augustinus in l. VIII *De Trin.*, c. IV, col. 951, t. 8 : « Quid est Deum scire, nisi mente eum conspicere, firmeque percipere ? Sed et priusquam valeamus percipere et perspicere Deum sicut percipitur a mundis cordibus, nisi per fidem diligatur, non poterit cor mundari, ut ad eum videndum sit aptum. » Ecce hic aperte habes quia non potest sciri Deus, nisi prius dili-

[1] Al. : « si autem. »

[2] Parm. : « *Tr.* LXXIV. »

gendo credatur. Supra autem dictum est, quod nemo potest credere in Deum, nisi aliquid intelligat. Unde colligitur non posse sciri et intelligi credenda quædam, nisi prius credantur; et quædam non credi, nisi prius intelligantur; et ipsa per fidem amplius intelligi. Nec ea quæ prius creduntur quam intelligantur, penitus ignorantur, cum fides sit ex auditu. Ignorantur tamen ex parte, quia non sciuntur. Creditur ergo quod ignoratur, sed non penitus; sicut etiam amatur quod ignoratur. Unde Augustinus, ubi supr.: « Sciri aliquid et non diligi potest; diligi vero quod nesci quæro utrum possit. Si non potest, nemo diligit Deum antequam sciat. Ubi autem sunt illa tria, spes, fides, et caritas, nisi in animo credente quod nondum scit, et sperante et amante quod credit? » Amatur ergo et quod ignoratur, sed tamen creditur.

DIVISIO TEXTUS.

Postquam determinavit Magister de fide secundum suam substantiam, hic determinat de ea in comparatione ad suum objectum; et introducitur pars ista occasione definitionis fidei ab Apostolo datæ, qua fidem argumentum non apparentium dicit. Dividitur autem pars hæc in duas: in prima inquirit, utrum fides sit de non visis: in secunda utrum sit de incognitis, ibi: « Post hæc quæri solet. » Circa primum duo facit: primo ostendit fidem, proprie loquendo, esse de non visis; secundo removet quandam instantiam quæ fieri posset, ibi: « Si vero quæritur, utrum Petrus fidem passionis habuerit.., dicimus eum fidem passionis habuisse. »

QUÆSTIO I.

Hic quæruntur tria: 1° quid sit objectum fidei; 2° qualiter se habeat ad cognitionem nostram; 3° de merito et laude fidei.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum veritas increata sit objectum fidei [1].

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod veritas increata non sit objectum fidei. Fides enim est de his quæ sub symbolo continentur, quod est collectio credendorum. Sed in symbolo continentur quædam quæ ad creaturam pertinent, sicut passio, et hujusmodi. Ergo objectum fidei non est veritas increata.

2. Præterea, fides, ut Augustinus [2] dicit, per sanctam Scripturam instruitur. Sed in ea multa de creaturis continentur. Ergo fidei objectum non est tantum veritas increata.

3. Præterea, fides a prophetica revelatione initium sumpsit. Sed prophetia est de rebus creatis, cum contineat differentias temporis, quibus creatura subjacet. Ergo et fides.

4. Præterea, forma universalis non est principium operandi, quia est a motu remota; unde ratio universalis, quæ est formarum universalium, non movet, sicut patet per Philosophum in III *De anima*, text. 45. Sed veritas prima est magis a materia et motu remota quam aliqua forma universalis. Cum ergo fides sit operativus habitus quodammodo, quia per dilectionem operatur, ut dicitur Galat., IV, videtur quod objectum fidei non possit esse veritas prima.

5. Præterea, virtutes theologicæ, ut supra dictum est, ordinant nos in finem. Sed finis noster non tantum est Deus, sed etiam gloria creata. Ergo et fides etiam circa veritatem creatam est.

Sed contra est quod dicit Dionysius, VII cap. *De div. nom.*, § 4, col. 871, t. 1, quod divina fides est circa simplicem et semper existentem veritatem. Hoc autem est veritas increata. Ergo objectum fidei est verum increatum.

Præterea, ab eodem res denominatur a quo recipit speciem. Sed habitus speciem recipiunt ab objecto. Cum ergo fides dicatur a Deo virtus theologica, videtur quod objectum proprium ejus est veritas increata.

QUÆSTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod fides non sit circa verum complexum. Quia, ut dictum est, objectum fidei est simplex veritas. Sed in simplici non cadit aliqua complexio. Ergo non est circa verum complexum.

[1] II. II *Summ. Theol.*, q. I, a. 1, 2 et 3.
[2] Parm. « *Serm.* XXXVIII *ad fratres in eremo*, » qui jam inter spurios rejicitur, ut videre est, t. 6, col. 1304.

2. Præterea, fidei succedit visio. Sed visio patriæ erit de incomplexo. Ergo et fides.

3. Præterea, fides formatur caritate. Sed caritas habet pro objecto bonum incomplexum. Ergo et fides verum incomplexum.

4. Præterea, sicut dicit Philosophus in III *De anima*, text. 22, in compositione intellectum cadit tempus. Sed de substantia fidei non [1] videtur esse tempus; alioquin nullus fuisset tempore nativitatis Christi fidelis, nisi qui credidisset eum tunc nasci. Ergo fides non est circa verum complexum.

5. Præterea, fides eadem est semper. Sed enuntiabilia non manent eadem : quia nos credimus Christum natum, quem patres crediderunt nasciturum. Ergo fides non est enuntiabilium.

Sed contra, fides est media inter opinionem et scientiam. Sed tam scientia quam opinio est enuntiabilium. Ergo et fides.

Præterea, per fidem differt fidelis ab infideli. Non autem differt per incomplexum : quia Judæus credit adventum Christi sicut et nos ; sed in hoc distinguimur, quia nos credimus eum venisse, quem ipsi expectant venturum. Ergo fides est de complexis.

QUÆSTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod fidei possit subesse falsum. Omne enim verum contingens potest esse falsum. Sed fidei subest aliquod verum contingens, scilicet passio Christi, quia fuit voluntaria, et ex libero arbitrio tam Christi quam Judæorum dependens. Ergo fidei potest subesse falsum.

2. Præterea, in tempore ante passionem Christi, postquam credidit Abraham Christi passionem futuram, constat quod possibile fuit tunc Deo alio modo humanum genus liberare : quod si fuisset, fides Abrahæ falsificata fuisset. Ergo fidei potest subesse falsum.

3. Præterea, spei potest subesse falsum : quia aliquis sperat se habiturum vitam æternam qui nunquam habebit : et similiter caritati : quia aliquis promittit aliquid ex caritate quod non faciet, sicut de Apostolo patet I Cor., I. Ergo et fidei.

4. Præterea, latria per fidem dirigitur. Sed in actu latriæ aliquis potest errare, sicut qui credit esse hostiam consecratam quæ non est consecrata, et eam adorat. Ergo et fidei potest subesse falsum.

Sed contra, fides est certior quam scientia, ut supra dictum est. Sed scientiæ non subest falsum. Ergo multo minus fidei.

Præterea, per nullam virtutem producitur actus malus : quia bonus usus potentiæ est actus virtutis, ut dicit Augustinus, *De lib. arb.*, lib. II, cap. XIX, col. 1268, t. 1. Sed opinari falsum est malus usus intellectus. Cum ergo fides sit virtus, non contingit fidei subesse falsum.

Solutio I. — Respondeo dicendum, ad primam quæstionem, quod in objecto alicujus potentiæ contingit tria considerare : scilicet id quod est formale in objecto, et id quod est materiale, et id quod est accidentale ; sicut patet in objecto visus : quia formale in ipso est lumen, quod facit colorem visibilem actu ; materiale vero ipse color, qui est potentia visibilis ; accidentale vero, sicut quantitas et alia hujusmodi, quæ colorem comitantur. Et quia unumquodque agit secundum quod est in actu et per suam formam, objectum autem est activum in virtutibus passivis ; ideo ratio objecti, ad quam proportionatur potentia passiva, est id quod est formale in objecto ; et secundum hoc diversificantur potentiæ et habitus, qui ex ratione objecti speciem recipiunt : et hæc tria est invenire in objecto fidei. Cum enim fides non assentiat alicui, nisi propter veritatem primam credibilem, non [2] habet quod sit actu credibile nisi ex veritate prima, sicut color est visibilis ex luce ; et ideo veritas prima est formale in objecto fidei, et a qua est tota ratio objecti. Quidquid autem est illud quod de Deo creditur sicut est passum esse, vel aliquid hujusmodi, hoc est materiale in objecto fidei ; ea autem quæ ex istis credibilibus consequuntur, sunt quasi accidentaliter. Et ideo concedendum est, quod objectum fidei, proprie loquendo, est veritas prima.

Ad primum ergo dicendum, quod passio, et alia hujusmodi quæ continentur in symbolo, se habent materialiter ad objectum fidei.

Ad secundum dicendum, quod in sacra Scriptura instruitur fides quantum ad essentialia fidei, sicut sunt quæ de Deo in ipsa dicuntur, et quantum ad accidentalia, sicut sunt gesta patrum, et alia hu-

[1] Al. deest « non. »

[2] Forte : « nihil. »

jusmodi, quæ ad fidem pertinent, inquantum sunt divinitus inspirata et dicta.

Ad tertium dicendum, quod quamvis prophetia et fides sunt de eodem, sicut de passione Christi, non tamen secundum idem: quia fides formaliter respicit passionem ex parte illa qua subest aliquid æternum, scilicet inquantum Deus est passus; hoc autem quod temporale est, respicit materialiter: sed prophetia e contrario.

Ad quartum dicendum, quod formæ universales non movent secundum quod in sua universalitate considerantur, sed secundum quod applicantur ad aliquid particulare : et similiter prima veritas movet ad operandum, inquantum applicatur ad hunc vel ad illum, sicut dum consideratur quod est finis ad quem iste vel ille pervenire potest. Vel dicendum, quod formæ universales non sunt subsistentes in rerum natura; et ideo ad operationem vel ad actionem se habere non possunt neque sicut principium, neque sicut terminus; et ideo non est similis ratio de Deo, qui in seipso subsistit.

Ad quintum dicendum, quod beatitudo creata consistit in operatione nostra ad Deum; operatio autem ex objecto cognoscitur ; unde principaliter est fides de ipso Deo, et secundario de beatitudine creata.

Solutio II. — Ad secundam quæstionem dicendum, quod, sicut dicit Augustinus, credere est cum assensione cogitare ; assentire autem non potest aliquis nisi ei quod verum est; veritas autem non consistit nisi in complexione vel intellectuum vel vocum; ideo objectum fidei oportet quod sit verum complexum. Et hoc patet per hoc quod quidam philosophi illam operationem intellectus qua componit et dividit, appellaverunt fidem. Unde illi qui dixerunt, quod fidei objectum est incomplexum, propriam vocem ignoraverunt. Quod enim dicitur, credo incarnationem, non potest intelligi in formando[1] conceptionem incarnationis : quia sic quilibet qui intelligit quid significatur per nomen, crederet incarnationem. Unde sensus est : Credo incarnationem esse, vel fuisse. Patet ergo quod fidei inquantum est fides, convenit circa verum complexum esse: convenit etiam sibi ex ipsa ratione objecti proprii, quod est veritas prima, de qua non potest sciri quod est, ut intellectum in ejus cognitione utatur formatione; sed cognoscitur quia est, quod fit per intellectum componentem et dividentem.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis veritas prima sit simplex secundum rem, tamen in ea inveniuntur multa secundum rationem, prout intellectus diversas conceptiones de ipsa format : et secundum hoc etiam illas diversas conceptiones potest componere et dividere, et enuntiationem de Deo formare.

Ad secundum dicendum, quod operatio intellectus componentis et dividentis resolvitur ad operationem ejus qua respicit aliquod incomplexum : quia quod quid est, est principium demonstrandi an est simpliciter, et quia est : et ideo etiam illud quod fidei succedit, in quo fides consummabitur, erit visio[2] incomplexi.

Ad tertium dicendum, quod objectum caritatis est bonum, quod, secundum Philosophum in VI *Metaph.*, text. 8, est in rebus: objectum autem fidei est verum, quod completur per operationem animæ. Et quia compositio et divisio, quæ est in enuntiabilibus, non est nisi per animam ; ideo complexum est objectum fidei, quamvis incomplexum sit objectum caritatis.

Ad quartum dicendum, quod tempus determinatum, est de his quæ accidentaliter se habent ad fidem, sicut etiam se habet accidentaliter ad prædicatum et ad subjectum, quæ intellectus componit et dividit. Ea autem quæ se habent accidentaliter ad fidem, non sunt de necessitate salutis, nisi postquam determinata sunt per prædicationem et doctrinam.

Ad quintum dicendum, quod sustinentium fidem esse circa verum complexum, quidam dixerunt, quod est idem enuntiabile, quod secundum tria tempora variatur : quod in I libro, xlii dist., improbatum est. Et propter hoc alii dixerunt, quod articuli fidei non sunt idem quantum ad essentiam, sed quantum ad utilitatem ; quod etiam non bene dictum est : quia sic fides non esset eadem simpliciter, sed secundum quid. Et ideo dicendum est, quod in ipso articulo qui est objectum fidei complexum, est aliquid materiale, scilicet ipsa passio ; et aliquid formale, scilicet res divina ; et aliquid accidentale, scilicet

[1] Al. : « informando. »

[2] Al. : « divisio. »

ipsum tempus [1]: unde fides variatur non quantum ad essentiam, sed quantum ad accidens.

Solutio III. — Ad tertiam quæstionem dicendum, quod fides innititur veritati primæ; unde cum illa sit infallibilis, fidei non potest subesse falsum.

Ad primum ergo dicendum, quod contingens non potest esse objectum fidei nisi secundum quod stat sub divina præscientia, et secundum hoc habet necessitatem consequentiæ, et sic cadit sub fide; unde sicut præscientia non potest falli, ita nec fides.

Ad secundum dicendum, quod post tempus Abrahæ Deus potuit alio modo genus humanum liberare quam per passionem Christi, loquendo de potentia absoluta, sed non secundum quod consideratur in ordine ad præscientiam : non enim poterat [2] Deus ut aliquid ab eo præscitum sit, et postmodum non fiat, sicut non potest falli vel mutari ; et sic fides Abrahæ fuerat de passione Christi, secundum quod subsistit divinæ præscientiæ.

Ad tertium dicendum, quod spes non tendit in beatitudinem nisi ex suppositione meritorum: alias esset præsumptio, et non spes. Unde si deficientibus meritis iste ad beatitudinem non pervenit ut speravit, spes non decipitur; et similiter nec caritas decipitur : quia semper vult id quod Deo placitum est. Unde si aliquis postea comperiat non esse Deo placitum quod prius placitum æstimabat, æstimatio humana fallitur, non caritas.

Ad quartum dicendum, quod fides non est de hac hostia nisi rite consecrata ; sed quod hæc hostia sit rite consecrata, hoc est humanæ æstimationis ; et ex hac parte potest accidere error in latria.

ARTICULUS II.

Utrum fides possit esse de visis [3].

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod fides sit de visis ; I Corinth., xiii, 12 : *Videmus nunc per speculum in ænigmate* ; et loquitur ibi de fide ; ideo fides est visio. Ergo credita sunt visa.

2. Præterea, lumen fidei se habet ad articulos sicut lumen naturale ad principia naturaliter cognita. Sed lumen naturale facit videre principia per se nota. Ergo et lumen fidei facit videre articulos.

3. Præterea, intelligere, videre est. Sed oportet eum qui audit intelligere quæ dicuntur, ad hoc quod credat. Ergo fides, quæ ex auditu est, de visis est.

4. Præterea, prophetia visionis causa est. Sed fides et prophetia in idem concurrunt, ut supra dictum est. Ergo fides de visis est.

5. Præterea, id quod est materiale in objecto fidei, est res creata, ut dictum est. Sed res illa creata visui humano subjacet etiam sensibili, sicut passio. Ergo cum fides sit de toto objecto suo, fides de visis erit.

Sed contra, Hebr., xi, 1 : *Fides est argumentum non apparentium*. Ergo non est de visis.

Præterea, *Deum nemo vidit unquam* ; Joan., i, 18. Sed fides proprie est de Deo. Ergo fides est de non visis.

Præterea, fides gignit spem : Glossa Matth., i. Sed spes est de non visis, Roman., viii. Ergo et fides.

QUÆSTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod fides possit esse de scitis. Deum enim esse, est creditum. Sed hoc est scitum, quia demonstrative probatum est. Ergo fides est de scitis.

2. Præterea, unum de generantibus scientiam est doctrina. Sed fides, quantum ad distinctionem credendorum, est per doctrinam, quia *fides ex auditu* est : Rom., x. Ergo fides est de scitis.

3. Præterea, omne illud ad quod habetur ratio probans, est scitum [4]. Sed ad ea quæ sunt fidei, potest haberi ratio probans : I Petr., iii, 15 : *Parati semper ad reddendum rationem* de ea quæ in nobis est fide et spe* ; et Commentator super i cap. *De divin. nom.* dicit, quod ratio est prior auctoritate ; et Richardus de sancto Victore dicit in l. I *De Trinit.*, c. iv, col. 892, quod ad nullam veritatem probandam deficit ratio. Ergo fides est de scitis.

* *Ad satisfactionem de ea quæ in vobis est spe.*

4. Præterea, omnis probatio convincens intellectum ad assentiendum, fa-

[1] Al. deest « tempus. » Item : « ipsum et tempus. »
[2] Parm. : « potest. »

[3] II. II *Summ. theol.*, q. i, a. 4 et 5.
[4] Al. : « creditum. »

cit scientiam. Sed ad assentiendum his quæ sunt fidei, convincitur intellectus per miracula, sicut supra dictum est de dæmonibus. Ergo fides est de scitis.

Sed contra, scientia ex intellectu principiorum causatur. Sed de his quæ fides credit non possumus habere intellectum fide manente, scilicet in statu viæ. Ergo fides non potest esse de scitis.

Præterea, scientia est effectus rationis. Sed ea de quibus est fides, sunt supra rationem. Ergo de his quæ sunt fidei, non potest esse scientia.

Præterea, *Deum nemo vidit unquam*; Joan., I, 18. Sed fides proprie de Deo est. Ergo est de non visis, etc.

QUÆSTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod ea de quibus est fides, sint ignota. Quia secundum Gregorium, *Hom.* XXVI *super Evang.*, § 8, col. 1202, t. 2, apparentia non habent fidem, sed agnitionem. Sed ea quæ non habent agnitionem, sunt ignota. Ergo ea quæ fidem habent ignota sunt.

2. Præterea, I Corinth., II, 9: *Oculus non vidit et * auris non audivit, et in cor hominis non ascendit, quæ præparavit Deus diligentibus se.* Sed quæcumque cognoscuntur, in cor ascendunt. Ergo fides, quæ est de prædictis, est de ignotis.

** Nec auris.... nec in cor.... iis qui diligunt illum.*

3. Præterea, omnis nostra cognitio habet ortum a sensu, secundum philosophos. Sed ea quæ cadunt sub fide, nullo modo possunt reduci ad cognitionem sensibilem. Ergo de eis non est cognitio aliqua.

4. Præterea, omne quod cognoscitur, est præsens aliquo modo cognoscenti. Sed fides, ut dicit Augustinus [1], est de absentibus. Ergo ea quæ sunt fidei, sunt ignota.

Sed contra, omnis habitus in potentia cognitiva existens facit cognoscere suum objectum. Sed fides est in cognitiva potentia existens sicut in subjecto, ut prius [2] dictum est. Ergo ea quæ sunt fidei aliquo modo cognoscuntur.

Præterea, infidelitas est ignorantia [3], ut patet I *Tim.*, I, 13: *Misericordiam consecutus sum, quia ignorans feci in incredulitate* mea. Ergo fides est cognitio; et ita credita sunt cognita.

Solutio I. — Respondeo dicendum, ad primam quæstionem, quod visio, proprie loquendo, est actus sensus visus, sed propter nobilitatem istius sensus translatum est nomen visionis ad actus aliarum potentiarum cognitivarum secundum similitudinem ad sensum visus. Potest ergo attendi similitudo quantum ad genus cognitionis tantum; et sic largo modo, improprie omnis cognitio visio dicetur; et secundum hoc fides est de visis utcumque, sicut Magister dicit, non quidem visu exteriori, sed interiori. Potest etiam ulterius attendi hæc similitudo non solum quantum ad genus cognitionis, sed etiam quantum ad modum cognoscendi. Modus autem quo sensus videt, est inquantum species visibilis in actu per lumen formatur in visu; unde transferendo nomen visionis ad intellectum, proprie intelligendo, videmus quando per lumen intellectuale ipsa forma intellectualis fit in intellectu nostro; sive illud lumen sit naturale; sicut cum intelligimus quidditatem hominis, aut alicujus hujusmodi; sive sit supernaturale, sicut quo Deum in patria videbimus. Et ulterius videri per intellectum dicuntur illa complexa quorum cognitio ex prædicta visione consurgit; sicut per lumen naturale videmus principia prima quæ cognoscimus statim, ut terminos; sive per lumen supernaturale, sicut est visio prophetiæ. Et ulterius etiam ea quæ in ista principia resolvere possumus per rationem dicuntur videri, sicut ea quæ scimus demonstrative probata. Et secundum hoc patet quod fides non potest esse de visis: quia forma illa intelligibilis quæ principaliter est objectum fidei, idest Deus, formationem intellectus nostri subterfugit, et non est ei pervius in statu viæ, ut dicit Augustinus [4]. Nec iterum ea quæ sunt fidei, ad principia visa reducere possumus demonstrando.

Ad primum ergo dicendum, quod visio accipitur ibi large secundum primum modum.

Ad secundum dicendum, quod termini principiorum naturaliter notorum sunt comprehensibiles nostro intellectui: ideo

[1] In l. XIII *De civ. Dei.*, c. IV, et *Ep.* CXLVII *ad Paulinam*, col. 596, t. 2.
[2] Dist. XXIII, q. I, a. 3.
[3] Al.: « ignota. »
[4] Multis in locis.

cognitio quæ consurgit de illis principiis, est visio : sed non est ita de terminis articulorum. Unde in futuro, quando Deus videbitur per essentiam, articuli erunt ita per se noti et visi, sicut modo principia demonstrationis.

Ad tertium dicendum, quod præcedit intellectus, quo intelligimus quid significatur per nomen, et non quo intelligimus quid sit res ipsa : quia nomina ex effectibus imponuntur.

Ad quartum dicendum, quod prophetia respicit temporale quasi proprium objectum, quod intellectu comprehendi potest ; et ideo prophetia est visio.

Ad quintum dicendum, quod de eo quod est materiale in objecto fidei, scilicet incarnatio, non est fides, nisi secundum quod stat sub illo formali ; sicut visus non est de colore nisi secundum quod stat sub lumine ; et sic non cadit sub visu corporali, nec intellectuali.

Solutio II. — Ad secundam quæstionem dicendum, quod fides, ut dictum est, comparatur ad aliquid dupliciter, scilicet per se et per accidens. Et quod per se pertinet ad fidem, pertinet ad eam semper et ubique ; ideo quod pertinet ad fidem ratione hujus vel illius, non est fidei per se, sed per accidens. Ergo quod simpliciter humanum intellectum excedit ad Deum pertinens, nobis divinitus revelatum, per se ad fidem pertinet ; quod autem excedit intellectum hujus vel illius, et non omnis hominis, non per se sed per accidens ad fidem pertinet. Ea autem quæ omnem humanum intellectum excedunt non possunt per demonstrationem probari : quia demonstratio in intellectu principiorum fundatur ; et ideo hujusmodi non possunt esse scita, sed quædam quæ sunt præcedentia ad fidem, quorum non est fides nisi per accidens, inquantum scilicet excedunt intellectum illius hominis, et non hominis simpliciter, possunt demonstrari et sciri ; sicut hoc quod est Deum esse : quod quidem est creditum quantum ad eum cujus intellectus ad demonstrationem non attingit : quia fides, quantum in se est, ad omnia quæ fidem concomitantur vel sequuntur vel præcedunt sufficienter inclinat.

Et per hoc patet solutio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod fides determinatur per auditum doctrinæ proponentis quid evitandum sit et quid tenendum sit, sed non probantis propositum ; et ideo scientiam talis doctrina non facit.

Ad tertium dicendum, quod ratio humana præcedit auctoritatem humanam, et ratio divina præcedit auctoritatem divinam, cui fides innititur : unde fides nostra ita se habet ad rationem divinam qua Deus cognoscit, sicut se habet fides illius qui ponit principia subalternatæ scientiæ a scientia subalternante [1], quæ per propriam rationem illa probavit. Unde Apostolus non monet humanam rationem inducere ad probandum fidem, sed divinam, ut quid Deus dixit [2]; humanam autem ad defendendum, ut per eam ostendatur quod ea quæ fides præsupponit non sunt impossibilia ; non ita autem quod sufficienter per rationem humanam ea quæ fidei sunt, probari possint. Et ideo verbum Richardi intelligendum est de probatione non sufficienti, sed aliquo modo persuadenti.

Ad quartum dicendum, quod argumenta quæ cogunt ad fidem, sicut miracula, non probant fidem per se, sed probant veritatem annuntiantis fidem : et ideo de his quæ fidei sunt, scientiam non faciunt.

Solutio III. — Ad tertiam quæstionem dicendum quod ad perfectam rationem cognitionis intellectivæ tria requiruntur. Primo quod id quod cognoscitur, intellectui proponatur ; secundo quod intellectus illis adhæreat ; tertio quod ea videat. Ea ergo quæ fidei sunt, intellectui proponuntur non quidem in seipsis, sed quibusdam verbis quæ ad eorum expressionem non sufficiunt, et quibusdam similitudinibus ab eorum repræsentatione deficientibus : et ideo [3] dicuntur cognosci in speculo, et in ænigmate. Et propter hoc non videntur, proprie loquendo, sed tamen intellectus assentit eis : et propter hoc imperfecte cognoscuntur, nec omnino ignorantur.

Ad primum ergo dicendum, quod Gregorius loquitur de agnitione perfecta, quæ visionem includit.

Ad secundum dicendum, quod in cor ascendit quod per operationem cordis formari potest ; et hoc est [4] quod videtur:

[1] Parm. : « supponit ad scientiam. »
[2] Parm. : « ut ostendatur quod. »
[3] Al. deest « ideo. »
[4] Al. omittitur « est. »

et per istum modum quæ præparavit Deus diligentibus se, in cor hominis non ascendunt.

Ad tertium dicendum, quod cognitio fidei ortum habet a sensu, inquantum significationes nominum[1] quæ proponuntur a sensibilibus cognovit; sed hæc deficiunt a repræsentatione ejus circa quod est fides proprie; ideo fides non habet cognitionem perfectam.

Ad quartum dicendum, quod illud proprie dicitur præsens cujus essentia intellectui vel sensui præsentatur: et quia hoc facit visionem, ideo dicit Augustinus, quod videntur præsentia, sed creduntur absentia: et propter hoc etiam fides assimilatur auditui, quia de absentibus est, sicut auditu cognoscimus quæ, cum sint absentia, nobis recitantur.

ARTICULUS III.

Utrum necessarium sit homini credere aliquid cujus non habet scientiam[2].

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod non sit necessarium quod homo credat aliquid cujus non habet scientiam neque visionem, supernaturalem rationem existens. Nulli enim rei perfecte providetur nisi sibi conferantur ea per quæ potest in finem suum devenire. Sed humanæ naturæ in sua creatione sufficienter divina providentia providit. Ergo ei tribuit ea per quæ possit in finem suum tendere; et ita videtur quod ratio naturalis sufficienter hominem in finem ordinet; et ita non oportet quod aliqua supra rationem credat.

2. Præterea, ultimus finis nostræ vitæ est Deus, inquantum est summum bonum. Sed aliquid esse summum bonum, est probatum per rationem naturalem. Ergo non oportuit aliquid aliud credere supra rationem naturalem ad ordinationem hominis in finem.

3. Præterea, sapientia divina in infinitum nostram rationem excedit. Ergo infinita sunt in sapientia Dei quæ nostram rationem excedunt. Sed non de omnibus illis possumus habere cognitionem. Ergo pari ratione nec de aliquibus quæ supra rationem sunt; quia de similibus est idem judicium.

Sed contra, ubi est altior vita debet esse altior operatio vitæ. Sed vita gratiæ est altior quam vita naturæ. Ergo et cognitio gratiæ debet excedere cognitionem naturæ, cum cognitio sit operatio vitæ.

Præterea, *est fides sperandarum substantia rerum*, Hebr., XI,1. Sed ea quæ speramus, sunt supra rationem : quia *oculus non vidit nec auris audivit nec in cor hominis ascendit quæ præparavit Deus iis qui diligunt illum;* I Corinth., II, 9. Ergo et fides debet esse de his quæ sunt supra rationem.

QUÆSTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod credere his quæ non videmus, non sit laudabile neque meritorium. Quia *qui credit cito levis corde est*, ut dicitur Eccli., XIX, 4. Sed qui credit his quæ nullo modo videt, nimis cito credit. Ergo magis est vituperandus quam laudandus.

2. Præterea, abnegare rationem, quæ est nobilissimum eorum quæ in nobis sunt, est vituperabile. Sed qui credit ea quæ non sunt rationi consona, rationem abnegat. Ergo est vituperabilis.

3. Præterea, discretio est illa quæ facit omne opus hominis laudabile. Sed cum omnis nostra discretio sit per rationem, in his quæ præter rationem sunt, non habemus aliquid quo discernamus. Ergo hoc credere non est laudabile: quia ita potest aliquis credere falsis sicut veris.

Sed contra est quod dicitur Joan., XX, 29: *Beati qui non viderunt, et crediderunt.*

Præterea, omnis actus virtutis est meritorius et laudabilis, quantum est in se. Sed credere quæ non videntur, est actus fidei, quæ est virtus. Ergo est laudabile et meritorium.

QUÆSTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod ratio humana diminuat meritum fidei. Ratio enim sufficienter probans totaliter meritum fidei evacuaret: quia, ut dicit Gregorius, *Hom.* XXVI, *in Evang.*, §1, col. 1197, t. 2 : « Fides non habet meritum cui humana ratio

[1] Al. : « hominum ; » et infra : « præponuntur a sensibus. » Parm. : « nominum, quæ proponuntur a sensibus, cognovit. »

[2] II. II *Summ. theol.*, q. II, a. 3, 9 et 10.

præbet experimentum.» Ergo ratio aliqualiter persuadens, meritum fidei diminuit.

2. Præterea, illud quod inducit ad corruptionem fidei, diminuit meritum fidei. Sed rationes et disputationes inducunt corruptionem fidei, ut dicit Averroes in III *Physic.*, in prolog., ex hoc quod homo audit alia, et ex hoc minus adhæret his quæ consuevit audire, et dubitare incipit. Ergo videtur quod ratio humana meritum fidei diminuat.

3. Præterea, opus quod pure propter Deum fit, magis est meritorium quam quando cum hoc fine admiscetur aliquid aliud temporale. Ergo pari ratione humana ratio fidei admixta meritum fidei diminuit.

Sed contra, per rationes humanas fides elucidatur. Sed elucidantibus vita æterna promittitur, ut patet Eccli., xxiv, 31 : *Qui elucidant me, vitam æternam habebunt*; quod non esset, si per elucidationem meritum fidei diminueretur. Ergo videtur quod ratio humana meritum fidei non diminuit.

Præterea, quanto virtus est magis propinqua fini, tanto est magis meritoria. Sed finis fidei, est intelligentia veritatis, ad quam homo propinquat per rationes humanas. Ergo ratio humana fidei meritum non diminuit, sed auget.

Solutio I. — Respondeo dicendum ad primam quæstionem, quod in fide sunt quædam quæ sunt supra rationem humanam simpliciter, de quibus essentialiter est fides ; et quædam quæ sunt supra rationem humanam alicujus, quamvis non supra rationem cujuslibet hominis ; et ad utraque necessarium fuit dari fidem. Quia enim homini Deus providit finem qui est supra naturam hominis, scilicet plenam participationem suæ beatitudinis ; oportet autem eum qui in finem tendit, si libero arbitrio agat, cognoscere finem ex cujus consideratione dirigitur in his quæ sunt ad finem ; ideo oportuit ut homo alicujus rei cognitionem haberet quæ naturalem cognitionem ejus excedit; quæ quidem cognitio homini datur per gratiam fidei. Sicut autem est in gratia perficiente affectum quod præsupponit naturam, quia eam perficit ; ita et fidei substernitur naturalis cognitio, quam fides præsupponit et ratio probare potest; sicut Deum esse, et Deum esse unum, incorporeum, intelligentem, et alia hujusmodi : et ad hoc etiam sufficienter fides inclinat, ut qui rationem ad hoc habere non potest, fide eis assentiat. Quod quidem necessarium fuit propter quinque, ut dicit Rabbi Moyses in prima parte, capit. xxxiii. Primo, propter altitudinem materiæ secundum elevationem a sensibus, quibus vita nostra connutritur; unde non est facile sensum et imaginationem deserere : quod tamen est necessarium in cognitione divinorum et spiritualium, ut dicit Boetius, lib. *De Trinit.*, cap. ii, col. 1250, t. 2. Secundo, quia quamvis intellectus hominis naturaliter ordinatus sit ad divina cognoscenda, non tamen potest in actum exire per seipsum. Et quia cuilibet non potest adesse doctor paratus, ideo Deus lumen fidei providit, quod mentem ad hujusmodi elevet. Tertio, quia ad cognitionem divinorum per viam rationis multa præexiguuntur, cum fere tota philosophia ad cognitionem divinorum ordinetur : quæ quidem non possunt nisi pauci cognoscere ; et ideo oportuit fidem esse ut omnes aliquam cognitionem haberent de divinis. Quarto, quia quidam naturaliter sunt hebetes, et tamen cognitione divinorum indigent qua in vita dirigantur. Quinto, quia homines occupantur circa necessaria vitæ, et retrahuntur a diligenti consideratione divinorum.

Ad primum ergo dicendum, quod finis humanæ vitæ est cognitio Dei, etiam secundum philosophos, *Ethic.* X, cap. viii, qui ponunt felicitatem ultimam in actu sapientiæ secundum cognitionem nobilissimi intelligibitis. Cognitio autem Dei quædam excedit nostram naturam, sicut visio quæ est per essentiam ; et ad istum finem non potuit sufficienter nobis provideri per nostra naturalia ; et ideo necessaria fuit fides eorum quæ essentialiter ad fidem pertinent. Alia autem cognitio Dei est commensurata nostræ naturæ, scilicet illa quam de Deo habere possumus per rationem naturalem. Sed quia hæc habetur in ultimo humanæ vitæ, cum sit finis ; et oportet humanam vitam regulari ex cognitione Dei, sicut ea quæ sunt ad finem ex cognitione finis : ideo etiam per naturam hominis non potuit sufficienter provideri etiam quantum ad hanc cognitionem Dei. Unde oportuit quod per fidem a principio cognita fierent, ad quæ ratio nondum poterat pervenire ; et hoc quantum ad ea quæ ad finem præexiguntur.

Ad secundum dicendum, quod bonum, ut dicit Dionysius, cap. iv, *De div. nom.*,

col. 694, t. 1, est sui diffusivum; unde ubi cognoscitur alia ratio diffusionis, cognoscitur alia ratio bonitatis. Per rationem ergo naturalem potest cognosci summum bonum, secundum quod diffundit se communicatione naturali, non autem secundum quod diffundit se communicatione supernaturali; et secundum hanc rationem summum bonum est finis nostræ vitæ : de quo oportet haberi fidem, cum ratio in illud non possit.

Ad tertium dicendum, quod ea quæ sunt ad finem, debent proportionari fini: unde cum finis vitæ humanæ ultimus sit supra facultatem naturæ, et per consequens rationis, quæ ratio ex his quæ sunt ad finem, de fine conjectat; oportet quod etiam illa quæ sunt ordinata ad finem illum, supra facultatem humanæ naturæ sint et supra rationem; et ita non omnia quæ in divina sapientia supra rationem sunt ad fidem pertinent, sed solum cognitio finis supernaturalis, et eorum quibus in finem illum supernaturaliter ordinamur.

Solutio II. — Ad secundam quæstionem dicendum, quod, sicut Philosophus dicit, I *Ethic.*, cap. xviii, laus proprie secundum respectum ad alterum quod dignius est attenditur ; sicut videmus quod actus concupiscibilis laudatur inquantum ordinate se habet ad rationem; actus vero rationis inquantum ordinate se habet ad intellectum, quo dirigitur; et actus etiam supremarum potentiarum secundum quod convenienter se habent ad finem. Et propter hoc illa quæ sunt optima, non laudantur, sed honorantur. Et quia virtus est dispositio perfecti ad optimum, ut dicitur in VII *Physic.*, text. 1, ideo proprie actus virtutis laudabilis est. Nostra autem naturalis cognitio se habet ad divinam sicut ad superiorem; et ideo cum ratio nostra divinæ consentit, actus laudabilis est, sicut cum irascibilis subditur rationi; et ideo credere veritati primæ in his quæ non videntur, laudabile est, et opus meritorium, et opus virtutis.

Ad primum ergo dicendum, quod credere homini absque ratione probabili est nimis cito credere: quia cognitio unius hominis non est naturaliter ordinata ad cognitionem alterius, ut per ipsam reguletur. Sed hoc modo ordinata est ad veritatem primam.

Ad secundum dicendum, quod homo dum credit, rationem non abnegat, quasi contra eam faciens; sed eam transcendit, altiori dirigenti innixus, scilicet veritati primæ: quia ea quæ fidei sunt, etsi supra rationem sint, tamen non sunt contra rationem. Ea autem quæ supra hominem sunt quærere, non est vituperabile sed laudabile: quia homo debet se erigere ad divina, quantumcumque potest, ut dicit Philosophus, X *Ethic.*, cap. xi.

Ad tertium dicendum, quod discretionem credendorum habet homo per lumen fidei, sicut discretionem spirituum per aliquam gratiam gratis datam; unde homo lumen fidei habens non consentit his quæ sunt contra fidem, nisi inclinationem fidei derelinquat ex sua culpa.

Solutio III. — Ad tertiam quæstionem dicendum, quod quantitas meriti ex duobus potest attendi; scilicet ex parte operis et ex parte operantis. Opus quidem oportet ut sit virtuosum. Et quia virtus est circa difficile et bonum, oportet quod habeat difficultatem et bonitatem quantum in se est; et ideo quod addit ad alterum eorum addit ad meritum, quantum est ex parte operis; ex parte vero operantis requiritur voluntas ; unde quanto magis quis voluntate facit, tanto magis meretur; et semper quantitas meriti attenditur secundum radicem caritatis. Hæc autem quantitas est quasi formale respectu alterius; unde secundum eam certius est judicium de quantitate meriti. Ratio ergo naturalis dupliciter potest induci in his quæ fidei sunt: vel cum ratio inducitur secundum fidem, vel contra fidem. Ratio autem inducta contra fidem addit difficultatem actus quantum in se est; unde manente eadem voluntate credendi, magis meretur qui credit ad quod videt multas rationes naturales in contrarium, quam qui eas non videt : sicut qui cum tentatur vehementius de luxuria, si resistit æquali voluntate, plus meretur. Ratio autem quæ secundum fidem inducitur non facit videri id quod creditur ; et ideo difficultatem operis, quantum in se est, non diminuit; sed quantum in se est, facit voluntatem magis promptam ad credendum; et ex ista parte potest augere meritum fidei, sicut habitus virtutis qui inclinat ad actum in se difficilem, quem facilem reddit operanti. Unde patet quod tam causa rationalis pro fide inducta, quam contra fidem, quantum in se est, meritum fidei auget, quamvis possit etiam diminuere utrumque ex defectu credentis.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio præbens sufficienter experimentum fidei facit visionem; et ideo difficultatem cre-

dendi evacuat. Sed talis ratio de his quæ per se ad fidem pertinent, haberi non potest.

Ad secundum dicendum, quod ex disputationibus corrumpitur fides in eo qui fidem firmam non habet, ex culpa ipsius.

Ad tertium dicendum, quod ratio humana adducta non facit ut homo non pure propter Deum credat, qua remota nihilominus crederet; unde quantum in se est, non diminuit meritum nisi ex culpa credentis.

EXPOSITIO TEXTUS.

« Quæ non proprie dicitur fides, sed veritas. » Contra. Hic dividit fidem contra veritatem. Ergo fides veritatem non habet. — Dicendum, quod hic accipit veritatem manifestam quæ fidei succedit.

« Ex fide verborum. » Contra. Nunc etiam non credimus tantum verbis : quia cum apud diversas gentes sint diversa verba, esset diversa fides. — Et dicendum, quod non dicitur esse fides verborum ut eorum in quæ credatur; sed quia ea quæ credenda sunt, nobis per verba proponuntur, insufficienter nobis res creditas ostendentia.

« Cum fides sit ex auditu. » Contra. Auditus interior a visu non differt. — Dicendum, quod utrumque dicitur in intellectu per similitudinem ; unde proprie de illis rebus intellectus visio habetur quarum formæ se ei offerunt, sed auditus de illis quæ non videt.

« Alia sunt quæ nisi intelligamus non credimus. » Sicut principia naturaliter cognita.

« Alia[1] quæ nisi credamus, non intelligemus, » sicut ea quæ supra rationem sunt : et accipit hic *credere* communiter pro omni assensu.

« Nisi aliquid, » scilicet quod significatur per nomen.

DISTINCTIO XXV.

De fide antiquorum.

Prædictis adjiciendum est de sufficientia fidei ad salutem. Illis enim qui præcesserunt adventum Christi, et qui sequuntur, videtur profecisse fides secundum temporis processum, sicut profecit cognitio. Fides quippe magna dicitur cognitione, et articulorum quantitate, vel constantia et devotione. Est autem quædam fidei mensura sine qua nunquam potuit esse salus. Unde Apostolus, Hebr., XI, 6 : *Oportet accedentem credere quia est, et quod remunerator est sperantium in se.* Sed quæritur, utrum hoc credere ante adventum vel ante legem ad salutem suffecerit. Nam tempore gratiæ constat certissime hoc non sufficere. Oportet enim universa credi quæ in symbolo continentur. Sed nec ante adventum nec ante legem videtur hoc suffecisse : quia sine fide mediatoris nullum hominem vel ante vel post fuisse salvum, sanctorum auctoritates contestantur. Unde Augustinus *Ad Optatum, epist.* CXC, c. II, col. 858, t. 2 : « Illa fides sana est qua credimus, nullum hominem sive majoris sive parvulæ ætatis liberari a contagione mortis et obligatione peccati quod prima nativitate contraxit, nisi per unum mediatorem Dei et hominum Christum Jesum ; cujus hominis ejusdemque Dei saluberrima fide etiam illi justi sunt salvi facti qui priusquam veniret in carnem, crediderunt in carne venturum. Eadem enim fides est et illorum et nostra. Proinde cum omnes justi, sive ante incarnationem, sive post, nec viverint nec vivant nisi ex fide incarnationis Christi ; profecto quod scriptum est, Act., IV, 12 : Non est aliud nomen sub cælo in quo oporteat salvari nos : ex illo tempore valet ad salvandum genus humanum ex quo in Adam vitiatum est. » Idem, lib. *De corrept. et grat.*, cap. VII, col. 923, t. 10 : « Nemo liberatur a damnatione quæ facta est per Adam, nisi per fidem Jesu Christi. » Idem, lib. II *De nuptiis et concup.*, cap. XI, col. 449, t. 10 : « Eadem fides Mediatoris quæ nos salvat, salvos justos faciebat antiquos, pusillos cum magnis : quia sicut credimus Christum in carne venisse, ita illi venturum ; et sicut nos mortuum, ita illi moriturum ; et sicut nos resurrexisse, ita illi resurrecturum ; et nos et illi ad judicium vivorum et mortuorum venturum. » Gregorius, *Hom.* XVII *super Ezechielem*, § 2, col. 985, t. 2 : « *Et qui præibant et qui sequebantur clamabant, dicentes : Hosanna, Benedictus*, etc,[2] Marc., XI, 9 : Quia omnes electi qui in Judæa esse potuerunt, sive qui nunc in Ecclesia sunt, in Mediatorem Dei et hominum crediderunt. » His aliisque pluribus testimoniis perspicue docetur, nulli unquam salutem esse factam nisi per fidem mediatoris. Oportet ergo accedentem credere quæ supra dixit Apostolus ; sed non sufficit.

[1] Parm. non notat illa verba esse textus *Sententiarum.*

[2] Alias : « *Hosanna filio David, etc.*, Matth., XXI, 9. » Restituendus autem fuit textus Gregorii, in quo locus ex ev. Marci citatur.

De fide simplicium.

Quid ergo dicetur de illis simplicibus quibus non erat revelatum mysterium Incarnationis, qui pie credebant quod eis traditum fuit? Dici potest, nullum fuisse justum, vel salvum, cui non esset facta revelatio vel distincta vel velata, vel in aperto vel in mysterio. Distincta, ut Abrahæ et Moysi aliisque majoribus, qui distinctionem articulorum fidei habebant : velata, ut simplicibus, quibus revelatum erat ea esse credenda quæ credebant illi majores, et docebant ; sed earum distinctionem apertam non habebant. Sicut et in Ecclesia aliqui minus capaces sunt, qui articulos symboli distinguere et assignare non valent; omnia tamen credunt quæ in symbolo continentur : credunt enim quæ ignorant, habentes fidem velatam in mysterio : ita et tunc minus capaces ex revelatione sibi facta majoribus credendo inhærebant, quibus fidem suam quasi committebant. Unde Job, cap. I, 14 : *Boves arabant, et asinæ pascebantur juxta eos.* Simplices et minores sunt asinæ pascentes juxta boves : quia humilitate majoribus adhærendo, in mysterio credebant quæ et illi in mysterio docebant, qualis forte fuit vidua Sareptana.

Quæ ante adventum credere de Mediatore sufficiebat.

Sed quæritur, cum sine fide Mediatoris antiquis non fuerit salus, sicut nec modernis, utrum oportuerit illos credere omnia illa de mediatore quæ nunc credimus. Quibusdam videtur quod suffecerit illis quatuor tantum credere, scilicet nativitatem, mortem, resurrectionem, et adventum ad judicium : quod ex præmissis verbis Augustini colligunt, ubi ista quatuor posuit. Aliis autem videtur, habita fide Trinitatis, id de mysterio Incarnationis fidei suffecisse, ut crederetur Dei Filius nasciturus de homine et judicaturus : qui de Joanne Baptista documentum hujus rei assumunt, qui de morte Christi et descensu ad inferos in Evangelio dubitasse videtur, secundum expositionem Gregorii, *Homil.* I *in Ezech.*, § 5, col. 788, t. 2, *et Homil.* VI *super Evang.*, col. 1095, quando interrogavit per discipulos, Luc., VII, 20: *Tu es qui venturus es, an alium expectamus?* quasi diceret : Es tu per teipsum descensurus ad infernum? an alium ad hæc sacramenta missurus es? Quidam tamen dicunt, eum non dubitasse de ignorantia, sed de pietate [1] ; id est, dubitare se ostendisse, non quia ignoraverit ; sed pietatis affectu compassum esse Christo, et ejus humilitatem admirando insinuasse.

De fide Cornelii.

Solet etiam quæri de Cornelio, utrum fidem Incarnationis habuerit, cum dictum est ei per Angelum, Act., X, 31 : *Acceptæ sunt eleemosynæ tuæ, et exauditæ sunt orationes tuæ.* Si enim fidem Incarnationis non habebat, tunc ergo sine fide Incarnationis erat ei justitia : quia de illo scriptum est, quod justus erat, et timens Deum. Si vero Incarnationis fidem habebat, ad quid ergo missus est ad eum Petrus? Sane dici potest, eum sicut fidem unitatis, ita et Incarnationis habuisse, Dei revelatione ; sed incarnatum jam esse Dei Filium ignorasse. Et ideo missus est ad eum Petrus, ut jam natum Dei Filium et annuntiaret, et sacramentum regenerationis ei conferret. Habebat igitur fidem Incarnationis ; sed an facta an futura esset, non noverat : et ita per fidem venit ad opera, et per opera amplius est solidatus in fide. Per fidem enim, ut ait Gregorius, *Hom.* XIX *in Ezech.*, § 9, col. 1018, t. 2, venitur ad opera. Cornelius etiam per fidem venit ad opera. Deum enim unum credebat, sed Filium ejus nesciebat incarnatum. Per fidem placuerunt Deo opera ejus : sine fide enim impossibile est placere Deo. Augustinus vero dicit in c. VII *De præd. Sanct.*, col. 969, t. 10, Cornelio dictum esse per Angelum, Act., X, 31 : *Acceptæ sunt eleemosynæ tuæ et orationes tuæ*, antequam in Christum crederet ; nec tamen sine aliqua fide donabat et orabat. Nam quomodo invocabat in quem non credebat? Sed si posset sine fide Christi esse salus, non ad eum mitteretur architectus Ecclesiæ Petrus. Attende quod ait, sine fide Christi non posse esse salutem ; et tamen Cornelium exauditum, antequam crederet in Christum : quod ita potest intelligi, scilicet antequam sciret Christum incarnatum, in quem credebat in mysterio.

De æqualitate fidei, spei, caritatis, et operis, quæ secundum aliquid sunt æqualia.

Illud etiam non est prætermittendum, quod fides, spes, caritas, et operatio, secundum aliquid æqualia sunt in præsenti. Unde Gregorius, *Super Ezechiel.*, *hom.* XXII, § 17, col. 1068, t. 2 : « Fidem, spem, caritatem, atque operationem, dum in hac vita vivimus, æquales sibi esse apud nos invenimus : quia quantum credimus, tantum amamus ; et quantum amamus, tantum de spe præsumimus. Quisque enim fidelis tantum credit quantum sperat et amat, et tantum operatur quantum credit et amat et sperat. Sed tamen major fide et spe caritas dicitur : quia cum ad Dei speciem pervenitur, spes et fides transit, sed caritas permanet ; » et quia caritas mater est omnium virtutum, quæ non ideo post fidem et spem ponitur, quod ex eis oriatur, sed quia post illa remanebit aucta : *Caritas enim nunquam excidit*, I Corinth., XIII, 8. Præmissa autem æqualitas proprie secundum actuum intensionem consideranda est. Huic vero quod hic et superius dictum est, scilicet quod caritas non est ex fide et spe, sed e converso, videtur obviare quod ait Apostolus, I Tim., I, 5 : *Finis præcepti est caritas de corde puro et conscientia bona et fide non ficta* progrediens : quod exponens Augustinus cor accipit pro intellectu, et conscientiam pro spe : « Qualis, inquit [2], caritas est finis præcepti procedens de corde puro, id est de puro intellectu, ut nihil nisi Deus diligatur ; et conscientia, id est de spe bona ; et fide non ficta, id est simulata. » Non igitur caritas fidem vel spem, sed fides et spes caritatem præcedere videntur. Hoc ergo ea ratione traditum intellige non quod fides et spes causa vel tempore caritatem omnium bonorum matrem præcedant ; sed quia caritas sine illis in aliquo esse non potest, sed illæ sine caritate possunt esse ; quamvis non sit pia fides vel spes sine caritate. Ideo igitur ex fide et spes procedere dicitur caritas, quia nulli provenit sine istis.

[1] Nicolai : « ignorantia, sed pietate. »

[2] Colligitur ex l. I *De Doctr. christ.*, c. XL, col. 36. t. 3 ; et ex *enarr. in ps.* XXXI, § 5, col. 261, t. 4.

DIVISIO TEXTUS.

Postquam magister determinavit de fide quantum ad suam essentiam, quæ per definitionem cognoscitur, et de objecto fidei; hic determinat de ipsa per comparationem ad habentem ratione quantitatis, secundum quam crescit in habente fidem. Dividitur autem hæc pars in duas: in prima determinat de fide prout comparatur ad credentes secundum quantitatem quam habet ex numero credibilium; in secunda secundum quantitatem quam habet ex intensione habitus, ibi: « Illud etiam non est prætermittendum. » Circa primum tria facit: primo ostendit quod fides sufficiens ad salutem, se extendit ad cognitionem Deitatis; secundo quod se extendit ad cognitionem Redemptoris, ibi : « Sed quæritur, utrum hoc credere ante adventum et ante legem ad salutem suffecerit; » tertio ostendit ad quos articulos Redemptoris fides se extendit, ibi : « Sed quæritur, cum sine fide mediatoris antiquis non fuerit salus, sicut nec modernis, utrum oportuerit illos credere omnia illa de mediatore quæ nos credimus. »

« Sed quæritur, utrum hoc credere ante adventum et ante legem ad salutem suffecerit. » Hic duo facit : primo ostendit propositum; secundo removet quamdam quæstionem ex dictis, ibi: «Quid ergo dicetur de illis simplicibus quibus non erat revelatum mysterium Incarnationis? »

« Sed quæritur, cum sine fide mediatoris antiquis non fuerit salus etc. » Hic etiam duo facit: primo ostendit propositum; secundo movet quæstionem, ibi: « Solet etiam quæri de Cornelio. »

« Illud etiam prætermittendum non est. » Hic ostendit quod fides secundum quantitatem quam habet ex intensione habitus, æquatur spei, caritati, et operationi; et circa hoc duo facit: primo ostendit propositum; secundo solvit dubitationem, ibi: « Huic vero quod hic[1] et superius dictum est..... videtur obviare quod ait Apostolus. »

QUÆSTIO I.

Hic est duplex quæstio. Prima de definitione articulorum. Secundo de explicita eorum cognitione.

Circa primum quæruntur duo: 1° de articulo secundum se; 2° de distinctione articulorum ad invicem.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum definitio Richardi de S. Victore de articulo sit competens.

Ad primum sic proceditur, et exponitur definitio[2] Richardi de Sancto Victore, quæ talis est: Articulus est indivisibilis veritas de Deo, arctans nos ad credendum. Videtur autem quod sit incompetens. Quia indivisibilis veritas est veritas incomplexi. Sed fides est de complexis, ut supra dictum est. Ergo articulus fidei non est « indivisibilis veritas. »

2. Præterea, inter articulos fidei ponuntur aliqua quæ non pertinent ad Deum nisi[3] sicut ad causam, sicut carnis resurrectio. Sed hoc non sufficit ad hoc quod dicatur veritas esse de Deo: quia sic omnis veritas a Deo est; non tamen omnis veritas ad articulum fidei pertinet. Ergo videtur quod inconvenienter dicatur « de Deo. »

3. Præterea, arctatio necessitatem importat. Sed fides voluntaria est: quia nullus credit nisi volens, ut dicit Augustinus *Super Joan.*, *tract.* XXVI, § 2, col. 1607, t. 3. Ergo male dicit, quod est « arctans ad credendum. »

4. Item, ponitur alia definitio[4] Isidori: « Articulus est perceptio divinæ veritatis tendens in ipsam. » Quia perceptio divinæ veritatis est etiam per rationem naturalem, sicut quod scimus Deum esse; et tamen de hoc non est articulus. Ergo male definit articulum.

5. Item, objicitur de definitione[5] Hugonis de Sancto Victore: « Articulus est natura cum gratia. » Quia articulus est res credita. Sed natura cum gratia est credens. Ergo, cum credens non sit creditum, articulus male definitur.

[1] Al. : « hic vero quod hæc, etc. »
[2] Sine auctoris nomine in II. II *Summ. theol.*, q. 1, a. 6, refertur.
[3] Al. deest : « nisi. »
[4] Non occurrit.
[5] Ubi?

QUÆSTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod articulus possit dici formatus et informis. Objectum enim proportionatur habitui. Sed fides objectum est articulus. Cum ergo fides sit formata et informis, videtur quod etiam articuli.

2. Præterea, tendere in Deum, est actus fidei formatæ. Sed articuli est tendere in Deum, ut patet per alteram definitionum assignatarum. Ergo articulus potest esse informis et formatus.

3. Præterea, unus articulus est: «Credo in Deum.» Sed hic est actus fidei formatæ. Ergo articulus est etiam formatus et informis.

Sed contra, in articulis fidei non differt peccator et justus. Differt autem secundum formationem et informitatem. Ergo formatio et informitas non pertinent ad articulos.

Præterea, mutare articulos non est in potestate hominis. Sed informitas est in potestate hominis[1], inquantum ex peccato causatur. Ergo informitas non consideratur circa articulum.

QUÆSTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod articuli non debuerunt colligi in symbolo. Quia tota fides sufficienter per sacram Scripturam instruitur. Ergo superfluum fuit symbolos[2] condere.

2. Præterea, symbolum proponitur ut regula fidei, cujus actus est assentire. Sed, sicut dicit Augustinus in *Epistola* LXXXII *ad Hieronymum,* § 3, col. 277, t. 2, solis Apostolis et Prophetis est hic honor exhibendus, ut quæcumque dixerunt, hæc ipsa vera esse credantur. Ergo post symbolum Apostolorum non debuerunt alia symbola fieri.

3. Præterea, quæritur, quare symbolum Apostolorum et Nicænum dividitur in tres partes secundum tres personas, symbolum autem Athanasii[3] secundum Divinitatem et humanitatem partitur.

4. Præterea, quæritur, quare symbolum Apostolorum dicitur submisse in prima et completorio; alia vero duo alte, unum post evangelium, alterum in Prima.

Solutio I. — Respondeo dicendum ad primam quæstionem, ad quod «articulus» nomen græcum est; et importat indivisionem; unde membra quæ non dividuntur in alia membra, dicuntur articuli: et secundum istum modum conclusiones quæ inquiruntur in aliqua scientia vel aliquo tractatu, dicuntur articuli: quia ex eis, sicut ex quibusdam principiis indivisibilibus, consurgit collectio quæ tractatum perficit: et sic in judiciis ea quæ per testes probata sunt vel probanda, dicuntur articuli. Fides autem non inquirit sed supponit ea quæ sunt fidei ex testimoniis Dei ea dicentis; unde illud quod habet specialem difficultatem in fide, et cujus suppositio non dependet ad alio supposito, proprie dicitur articulus fidei. Et ideo in definitione prædicta Richardus secutus est et proprietatem nominis, dicens, quod est «indivisibilis veritas,» et etymologiam, secundum quod sonat in lingua latina, dicens quod «arctat nos ad credendum.»

Ad primum ergo dicendum, quod in incomplexis, per se loquendo, non est veritas nisi æquivoce: unde indivisibile intelligendum est non simpliciter, sed in genere complexorum.

Ad secundum dicendum, quod articuli fidei dicuntur esse de Deo, aut quia pertinent ad divinam naturam, aut quia ad personam, ratione sui, sive ratione naturæ assumptæ, aut quia[4] effectus proprius ejus, qui non potest fieri aliqua virtute creata, nec percipitur ratione humana: et ideo objectio cessat.

Ad tertium dicendum, quod articulus dicitur arctare ac credendum non de necessitate coactionis, sed de necessitate finis: quia sine fide articulorum non potest esse salus.

Ad quartum dicendum, quod perceptio divinæ veritatis quæ fit per rationem naturalem, tendit, sicut in id cui innititur, in intellectum principiorum; sed perceptio divinæ veritatis quæ est articulus, tendit in primam veritatem non solum sicut in finem, vel objectum, sed sicut in id in quod resolvitur sicut in causam suæ credulitatis.

Ad quintum dicendum, quod Hugo non intendit definire articulum, sed ostendere quæ sunt ea de quibus est fides: quia

[1] Al. omittitur: «Sed informitas est in potestate hominis.

[2] Parm.: «Symbolum.»

[3] Sub Athanasii nomine vulgatum, licet sit auctoris incerti.

[4] Parm. omittit: «quia.»

est de operibus conditionis, quibus instituta est natura, et de operibus reparationis, quibus collata est gratia Dei.

Solutio II. — Ad secundam quæstionem dicendum, quod articulus nominat id quod credendum est quasi objectum fidei. Diversa autem dispositio operantis nihil variat in objecto operationis; nec objectum denominatur ex dispositione operantis, sed magis e converso; sicut color non dénominatur ex diversa dispositione videntis, secundum quod quidam habent lippos oculos, et quidam claros : unde cum formatio fidei et informitas ad dispositionem credentis pertineant, nec etiam secundum id quod est proprium intellectus in quo est fides, sed secundum relationem ejus ad voluntatem, in qua est caritas, non potest proprie dici, quod articulus sit formatus vel informis.

Ad primum ergo dicendum, quod objectum proportionatur habitui in his quæ ad naturam habitus pertinent, non in his quæ accidunt ex dispositione habentis habitum.

Ad secundum dicendum, quod illa definitio est data de articulo per actum fidei; unde dicit : « Perceptio divinæ veritatis : » et ideo ex parte actus accidit ibi id quod est fidei formatæ, non ex parte objecti.

Et similiter dicendum ad tertium.

Solutio III. — Ad tertiam quæstionem dicendum, quod nomen symboli similitudinem et collectionem importat; unde a quatuor collectionibus nomen symboli imponitur. Primo a collectione multorum hominum in unam fidem. Secundo a collectione prædicantium fidem : quia omnes Apostoli collecti hanc regulam fidei ediderunt, unusquisque quod suum est apponens. Tertio, quia ex diversis locis sacræ Scripturæ colliguntur ea quæ credenda sunt, ut in promptu habeantur. Quarto omnia beneficia divinitus collata ibi colliguntur; unde Dionysius, IV cap. *Eccl. hierar.*, col. 471, t. 1, dicit, quod religionis symbolum congruentius potest appellari hierarchia eucharistica, quasi bona gratia.

Ad primum ergo dicendum, quod oportuit ea quæ in diversis locis sacræ Scripturæ tradita sunt in unum colligi locum, ut fides magis in promptu haberetur.

Ad secundum dicendum, quod Patres qui alia symbola post Apostolos ediderunt, nihil de suo apposuerunt; sed ex sacris Scripturis ea quæ addiderunt, exceperunt[1]. Et quia quædam difficilia sunt in illo symbolo Apostolorum, ideo ad ejus explanationem editum est symbolum Nicænum quod diffusius fidem quantum ad aliquos articulos prosequitur. Et quia quædam implicite continebantur in illis symbolis quæ oportebat propter insurgentes hæreses explicari; ideo additum est symbolum Athanasii, qui specialiter contra hæreticos se opposuit.

Ad tertium dicendum, quod quia tempore Athanasii specialiter hæreses insurrexerunt contra personam Filii quantum ad utramque naturam, ideo secundum duas naturas symbolum illud in duas partes dividitur. Alia autem symbola, quæ non sunt ex principali intentione contra hæreticos facta, sed ad doctrinam fidei propalandam vel elucidandam, dividuntur in tres personos, in quibus principaliter nostra fides fundatur.

Ad quartum dicendum, quod symbolum Apostolorum fuit editum quando fides nondum erat propalata, et ideo in secreto dicitur. Et quia editum fuit ad proponendum fidei doctrinam, ideo quotidie dicitur et in Prima et in Completorio, quasi in principio diei et noctis, in signum quod omnis nostra operatio a fide debet accipere initium : et quia per ipsam contra adversa et in prosperis protegimur. Alia autem symbola edita fuerunt tempore fidei jam propalatæ; et ideo publice cantantur. Et quia non ad proponendum fidem, sed ad defendendum vel elucidandum edita fuerunt; ideo non in singulis diebus dicuntur, sed in illis in quibus homines maxime ad Ecclesiam venire consueverunt, et in illis in quibus fit aliqua solemnizatio de illis quæ ad articulos pertinent. Et quia symbolum Nicænum editum est ad manifestationem fidei, ideo dicitur statim post Evangelium, quasi expositio ipsius. Symbolum autem Athanasii quod contra hæreticos editum est, in Prima dicitur, quasi jam pulsis hæreticorum tenebris.

ARTICULUS II.

Utrum articuli convenienter distinguantur in symbolo[2].

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter articuli distinguan

[1] Forte « excerpserunt. »

[2] II. II *Summ. theol.*, q. 1, a. 9

tur in symbolo. Tres enim personæ sunt æquales. Sed articuli pertinentes ad personam Filii et Spiritus sancti ponuntur plures. Ergo similiter debent poni plures pertinentes ad personam Patris.

2. Præterea, Deum esse unum, est probabile per demonstrationem, et similiter Deum esse creatorem rerum; unde etiam quidam philosophi, ut Avicenna, demonstratione moti hoc concedunt. Sed articuli qui essentialiter ad fidem pertinent non possunt per demonstrationem probari, ut ex dictis patet. Ergo inconvenienter ponuntur in symbolis pro articulis.

3. Præterea, sicut potentia appropriatur Patri, ita sapientia Filio. Ergo sicut fit mentio in symbolo de omnipotentia, ita debet mentio fieri de sapientia, et aliis etiam attributis.

4. Præterea, in symbolo debet exponi fides quantum ad omnes credentes. Sed non omnibus credentibus convenit credere in Deum, sed tantum habentibus fidem formatam. Ergo videtur quod male dictum sit : « Credo in unum Deum ; » et quod habens fidem informem, hoc dicens peccet mentiendo.

5. Præterea, cum dicitur credere in Deum, designatur finis fidei. Sed solus Deus est finis fidei. Ergo cum in symbolo contineatur aliquid quod est pure creatum, sicut Ecclesia catholica, videtur quod inconvenienter ponatur iste modus loquendi.

6. Præterea, sicut Incarnationis sacramentum incepit in conceptione, et terminatum est in nativitate; ita et mysterium Passionis incepit in passione, et terminatum est in sepultura. Sed assignatur alius articulus de conceptione et nativitate. Ergo et alius articulus debet assignari de passione et sepultura.

7. Præterea, sicut Patri appropriatur aliquod opus, et Spiritui sancto ; ita et Filio. Ergo sicut cum fide de Patre ponitur aliquod opus divinum, sicut creatio, et cum articulo Spiritus sancti opus remissionis peccatorum; ita et cum articulis Filii deberet aliquod opus divinum poni.

8. Præterea, in Nicæno symbolo nulla fit mentio de descensu ad inferos. Ergo videtur insufficienter articulos continere.

9. Præterea, quæritur quare in Nicæno symbolo dicitur, non « creatorem, « sed « factorem. »

10. Præterea, fides de corpore Christi in sacramento altaris maximam difficultatem habet, Cum ergo in nullo symbolorum de hoc dicatur aliquid, videtur quod insufficienter in eis fides tradatur.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod articuli fidei distinguuntur dupliciter. Uno modo quantum ad ipsa credibilia; et sic sunt quatuordecim : alio modo quantum ad ipsos qui articulos distinxerunt; et sic sunt duodecim secundum numerum duodecim Apostolorum. Quia autem articulus est veritas de Deo, hoc contingit esse dupliciter : quia aut est de ipso Deo tantum, aut de Deo ratione naturæ assumptæ. Si primo modo, contingit esse tripliciter : quia aut est de eo ratione naturæ, aut ratione personarum, aut ratione effectus proprii. Si ratione naturæ, sic habemus primum articulum : « Credo in unum Deum. » Si ratione personæ; aut ratione personæ Patris, et sic habemus secundum : « Patrem omnipotentem; » aut ratione Filii; et sic habemus tertium : « Et in Jesum Christum Filium ejus; » aut ratione personæ Spiritus sancti, et sic habemus quartum : « Credo in Spiritum sanctum. » Si ratione effectus; aut pertinet ad conditionem naturæ, et sic est quintus : « Creatorem cæli et terræ; » aut ad bonum gratiæ, et sic habemus sextum : « Sanctam Ecclesiam catholicam, sanctorum communionem, remissionem peccatorum; » aut de perfectione gloriæ, et sic habemus septimum : « Carnis resurrectionem, vitam æternam. » Quidam autem aliter distinguunt hos tres articulos : quia opus creationis includunt in primo articulo, qui pertinet ad veritatem essentiæ; et ultimum opus dividunt in duos articulos, scilicet « carnis resurrectionem, » unum articulum dicentes, et « vitam æternam » alium. Sed prima distinctio melior videtur : quia Apostolus expresse ponit unum articulum de creatione, Hebr., xi, 3 : *Fide credimus aptata esse sæcula verbo Dei*. Et iterum completio vitæ æternæ et gloriæ includit conjunctionem animæ et corporis.

Item sciendum, quod opus creationis conjungitur articulo de persona Patris, quia pertinet ad potentiam, quæ appropriatur Patri. Duo autem alia opera adjunguntur articulis de Spiritu sancto : unde sibi appropriatur unio Ecclesiæ, quæ importatur per hoc quod dicitur : « Sanctam Ecclesiam catholicam, remissionem peccatorum : » et communicatio bonorum operum quæ est per caritatem, ut bonum unius alteri prosit. Articuli autem perti-

nentes ad naturam assumptam sunt etiam septem. Primus pertinet ad conceptionem : « Qui conceptus est de Spiritu sancto. » Secundus ad nativitatem : « Natus ex Maria. » Tertius ad passionem : « Passus sub Pontio Pilato, crucifixus, mortuus et sepultus. » Quartus ad descensum ad inferos: « Descendit ad inferna. » Quintus ad resurrectionem : « Tertio die resurrexit a mortuis. » Sextus ad ascensionem : « Ascendit in cælos, sedet ad dexteram Dei Patris. » Septimus ad adventum ad judicium [1] : « Inde venturus est judicare vivos et mortuos. » Horum autem articulorum tres Petrus in unum complexus est, scilicet articulum de unitate essentiæ, de omnipotentia Patris, et de opere creationis, ideo quia opus creationis propter potentiam quam indicat, Patri appropriatur qui est etiam fons totius Deitatis; et ideo competit Petro, qui est caput Apostolorum, sicut Pater Trinitatis. Posuit autem Joannes articulum de persona Filii. Articulum autem de conceptione et nativitate conjunxit in unum Jacobus Zebedæi. Articulum autem de passione posuit Andreas. Descensum ad inferos posuit Philippus. Resurrectionem Thomas. Ascensionem Bartholomeus. Adventum ad judicium Matthæus. Articulum de Spiritus sancti persona Jacobus Alphæi. Opus gratiæ diviserunt duo Apostoli. Nam Simon posuit effectum gratiæ in consecutione boni, scilicet : « Sanctam Ecclesiam catholicam, sanctorum communionem; » Judas Jacobi quantum ad remotionem mali, scilicet « peccatorum remissionem. » Effectum gloriæ posuit Matthias, vel iterum Thomas, ut quidam dicunt. Alii autem aliter prædictos articulos attribuunt Apostolis. Sed in hoc non est magna vis.

Ad primum ergo dicendum, quod Pater non est missus sicut aliæ personæ ; et ideo eis propter effectum missionis plures articuli appropriantur quam Patri.

Ad secundum dicendum, quod Deum esse simpliciter, non est articulus ; sed Deum esse sicut fides supponit, scilicet habentem curam de omnibus, remunerantem, et punientem, ut patet per Apostolum Hebr., XI : quia sic determinat, quia est, et quia remunerator est. Similiter Deum esse creatorem non cognoverunt philosophi, sicut fides ponit, ut scilicet postquam non fuerunt, in esse producta sint; sed secundum alium modum accipiunt creationem, ut II l., I dist., dictum est.

Ad tertium dicendum, quod omnes articuli, præcipue qui pertinent ad opera divina, probantur per omnipotentiam Dei sicut et angelus probavit incarnationem, veniens ad Virginem, Lucæ, I, 37 : *Quia non erit impossibile apud Deum omne verbum;* et ideo ponitur præcipue omnipotentia quasi radix fidei.

Ad quartum dicendum, quod in symbolo proponitur nobis regula fidei, ad quam omnes debent pertingere. Non autem debent pertingere solum ad actum fidei informis, sed etiam ad actum fidei formatæ, et ideo ponitur in symbolis actus fidei formatæ. Nihilominus habens fidem informem, dicens symbolum, non peccat : quia hoc dicit in persona Ecclesiæ.

Ad quintum dicendum, quod Leo Papa [2] dicit, quod non debet ibi addi hæc præpositio « in, » ut dicatur : « Et in unam sanctam catholicam, etc., » sed debet dici: « Et unam sanctam, etc. » Anselmus vero dicit, quod potest dici : « In unam, » inquantum in isto effectu intelligitur veritas increata, scilicet ut sit sensus [3] « In unam sanctam, » id est in Spiritum sanctum unientem Ecclesiam.

Ad sextum dicendum, quod, sicut dictum est, articulus est indivisibilis veritas supra rationem existens: et ubi occurrunt diversæ difficultates, quibus hoc quod dicitur, est supra rationem, oportet ponere diversos articulos. Ponere autem Deum sepultum, non habet aliam difficultatem, quam ponere eum passum vel mortuum ; et ideo totum hoc comprehenditur sub uno articulo. Sed nativitas habet aliam difficultatem præter difficultatem conceptionis : quia in conceptione est difficultas ex hoc quod Deus homo factus est, et quod est facta conceptio sine virili semine : in nativitate autem ex hoc quod clauso Virginis utero exivit : et ideo sunt duo articuli.

Ad septimum dicendum, quod ex parte potentiæ Filii ponitur opus quod in natura assumpta operatus est quantum ad septem articulos, ut dictum est.

Ad octavum dicendum, quod, sicut dicit [4] Innocentius tertius, Nicæna synodus

[1] In editis deest : « ad judicium. »

[2] Sic etiam in II. II *Summ. theol.*, q. 1, a. 9 ad 5, refertur : ubi notat Nicolai hæc apud Leonem Magnum non jam legi, sed in expositione symboli apostolorum apud Rufinum haberi.

[3] Al. : « ut sic Spiritus sanctus. »

[4] Ubi operum?

præcipue congregata fuit contra Arium, qui negabat Filium esse verum Deum; et ideo descensus ad inferos suppressus fuit, in quo maxime videbatur derogari Divinitati Filii. Vel dicendum, quod quia illud symbolum editum est ad manifestandum fidem contra hæreticos : nullus autem error acciderat de descensu ad inferos : ideo illum articulum explicare non curaverunt, sed implicite posuerunt in articulo de resurrectione, in quo intelligitur terminus a quo resurrexit : sicut in articulo conceptionis implicite tradiderunt articulum nativitatis, quia non fuerat de nativitate aliquis specialis error.

Ad nonum dicendum, quod quia quidam philosophi posuerunt mundum creatum a Deo et tamen ab æterno fuisse, ut Augustinus dicit, XI lib. *De civ. Dei*, cap. IV, col. 319, t. 7; ideo symbolum Nicænum, quod specialiter ad evacuandos errores editum fuit, posuit « Factorem, » quod magis ostendit initium durationis mundi, et quod est a Deo agente per voluntatem, non per necessitatem naturæ.

Ad decimum dicendum, quod fides de corpore Christi et de omnibus sacramentis et de clavibus et de omnibus hujusmodi includitur in articulo qui est de effectu gratiæ, qui est : « Sanctam Ecclesiam catholicam; » et ideo in Nicæno symbolo additum est : « Confiteor unum baptisma. » Quidam tamen dicunt, quod reducitur ad articulum de passione. Sed primum est probabilius.

QUÆSTIO II.

Deinde quæritur de explicatione fidei; et circa hoc quæruntur duo : 1° de necessitate explicationis ; 2° quantum ad quæ oportet esse fidem explicitam.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum explicatio fidei sit de necessitate salutis[1].

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod fidem esse explicitam non sit de necessitate salutis. Ad salutem enim sufficit gratia et liberum arbitrium. Sed ad explicationem fidei non sufficit habitus gratuitus fidei infusus, nec etiam liberum arbitrium gratia informatum; sed oportet quod veniat doctrina fidei determinans, quia fides ex auditu est, Rom., X. Ergo explicatio fidei non est de necessitate salutis.

2. Præterea, nullus damnatur ex hoc quod vitare non potest. Sed aliquis natus in silvis, vel inter infideles, non potest distincte de fidei articulis cognitionem habere: quia doctor fidei non adest, nec unquam de fide audivit mentionem. Ergo iste non damnatur; et tamen non habet fidem explicitam: ergo videtur quod explicatio fidei non sit de necessitate salutis.

3. Præterea, explicita cognitio de articulis fidei non potest esse nisi in eo qui habet usum liberi arbitrii. Sed multi salvantur qui usum liberi arbitrii non habent, sicut pueri baptizati morientes. Ergo explicatio fidei non est de necessitate salutis.

4. Præterea, simplicibus non sunt proponenda subtilia, sicut patet per Apostolum I Corinth., III. Sed nihil est subtilius his quæ supra rationem sunt, qualia sunt ea quæ ad fidem pertinent. Ergo simplicibus non est explicanda fides, et tamen ipsi salvantur; ergo explicatio fidei non est de necessitate salutis.

Sed contra, Heb., XI, 6, *Accedentem ad Deum credere oportet quia est, et quia* [*] *diligentibus se remunerator est.* Sed accedere ad Deum est de necessitate salutis. Ergo et habere fidem explicitam quantum ad aliqua.

* *Et inqu rentibus se.*

Præterea, nullus sine spe salvatur. Sed ad spem oportet adesse explicitam cognitionem rerum quæ sperantur: quia *est fides sperandarum substantia rerum*, Hebr., XI. Ergo habere fidem explicite de aliquibus est de necessitate salutis.

QUÆSTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod quilibet teneatur habere fidem explicitam de omnibus quæ ad fidem pertinent. Omnes enim articuli fidei æqualiter ad fidem pertinent. Si ergo de aliquibus oportet habere cognitionem explicitam, pari ratione de omnibus.

2. Præterea, secundum id quod in universali scitur, non distinguitur unus homo ab alio : quia cognitio universalium principiorum omnibus hominibus est innata. Sed habere fidem implicite de aliquo articulo, est habere fidem in universali

[2] II. II *Summ. theol.*, q. II, a. 5 et 6.

in illo [1] articulo. Ergo per hoc quod habet fidem tantum implicitam de aliquo articulo, non differt quantum ad illum articulum a non credente: ergo oportet habere fidem explicitam de omnibus articulis.

3. Præterea, sicut per præcepta legis vitantur peccata mortalia, ita per articulos vitantur errores hæresum. Sed aliquis ita tenetur servare præcepta legis ut omnia peccata vitet. Ergo et ita tenetur cognoscere articulos fidei ut omnes errores et hæreses vitet. Sed hoc non potest facere nisi qui habet fidem explicitam de omnibus articulis : quia qui scit aliquid implicite et in universali, potest errare in particulari. Ergo habere fidem explicitam de omnibus articulis, est de necessitate salutis.

Sed contra, explicita cognitio de articulis fidei non habetur nisi per studium. Sed studere non est de necessitate salutis. Ergo explicita cognitio de omnibus articulis fidei non est de necessitate salutis.

Præterea, secundum hoc pauci essent qui haberent fidem, cum vix inveniatur aliquis qui possit explicare articulos quantum ad omnia quæ in articulis implicite continentur.

QUÆSTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod majores non magis teneantur quam minores. Quia homines simplices examinantur de difficilibus articulis, et damnantur hæretici, si male respondeant. Hoc autem non esset, nisi illos scire tenerentur. Ergo minores non minus tenentur scire quam majores.

2. Præterea, nullus tenetur ad plura quam alius, nisi inquantum ad illa se obligavit. Sed majores non obligaverunt se ad articulos sciendos explicite, ut videtur. Ergo non magis tenentur quam minores.

3. Præterea, videntur majores illi qui magis sciunt. Si ergo ad plura credenda obligarentur, videtur quod ex sua scientia incommodum reportarent.

Sed contra, majores debent docere fidem minoribus. Sed qui docet, debet plenius scire. Ergo tenentur magis explicite scire quam minores.

Præterea, ei cui plus est commissum, plus exigetur ab eo. Sed majoribus plus commissum est quam minoribus. Ergo plus ab eis exigetur de fidei cognitione.

QUÆSTIUNCULA IV.

Ulterius. 1. Videtur quod minores non habent fidem implicitam in fide majorum. Sicut enim est fides implicita et explicita, ita et scientia. Sed scientiam habet quis implicitam, non in aliquo sciente, sed in universali rei scibilis. Ergo nec fidem habet unus implicitam in fide alterius.

2. Præterea, illud in quo implicatur cognitio alicujus habentis cognitionem implicitam, est regula suæ cognitionis. Sed regula nostræ fidei non est cognitio humana, quæ potest decipi, sed cognitio divina, quæ falli non potest. Ergo videtur quod homo non debeat habere fidem implicitam in fide alterius hominis, sed in cognitione Dei.

3. Præterea, nullus peccat si se conformet suæ regulæ. Sed majores sunt prælati vel etiam doctores. Si ergo simplices debent habere implicitam fidem in fide majorum, non peccaret aliquis simplex dicens aliquid contra fidem, si ab aliquo magistro vel prælato prædicaretur : quod falsum videtur.

4. Præterea, illud in quo implicatur cognitio alicujus, oportet esse notum ; sicut qui habet scientiam alicujus particularis implicitam in universalibus principiis, oportet quod illa principia cognoscat. Ergo homo non debet habere implicitam fidem in cognitione alterius hominis.

Sed contra, omnis addiscens habet fidem implicitam in cognitione docentis ; quia, secundum Philosophum, I *Elench.*, cap. II, oportet credere addiscentem. Sed majores positi sunt ad docendum fidem minoribus. Ergo minores debent habere fidem implicitam in cognitione majorum.

Præterea, hoc patet per auctoritatem inductam in *Littera*.

SOLUTIO I. — Respondeo dicendum ad primam quæstionem, quod ad salutem aliquis dupliciter pervenit. Quidam enim non perveniunt merito proprio, sed merito alieno, sicut pueri et stulti baptizati, quibus suffragatur meritum Christi, cujus facti sunt participes in perceptione sacramenti : quia meritum proprium habere non possunt, cum non habeant usum liberi arbitrii, quod exigitur ad meritum. Qui

[1] Parm. : « de illo. »

cumque autem usum liberi arbitrii habent, tenentur ad merita Christi et meritum proprium addere. Meritum autem consistit in actu virtutum; unde ad salutem ipsorum oportet quod sit et actus et habitus virtutum. Actus autem omnium virtutum dependet ab actu fidei, quæ intentionem dirigit: unde in omni qui habet liberum arbitrium exigitur ad salutem ejus quod habeat actum fidei et non solum habitum. Fides autem non potest exire in actum, nisi aliquid determinate et explicite cognoscendo quod ad fidem pertineat; et ideo omni ei qui habet usum liberi arbitrii, habere fidem explicitam quantum ad aliquid, est de necessitate salutis.

Ad primum ergo dicendum, quod in his quæ sunt necessaria ad salutem, nunquam Deus homini quærenti suam salutem deest vel defuit, nisi ex culpa sua remaneat; unde explicatio eorum quæ sunt de necessitate salutis vel divinitus homini provideretur per prædicatorem fidei, sicut patet de Cornelio, Act., x; vel per revelationem: qua supposita, in potestate liberi arbitrii est ut in actum fidei exeat.

Ad secundum dicendum, quod si talis faceret quod in se est de quærendo salutem, Deus illi aliquo dictorum modorum provideret de salute sua.

Ad tertium patet solutio per ea quæ dicta sunt.

Ad quartum dicendum, quod ea quæ sunt supra rationem ad fidem pertinentia, non proponuntur hominibus simplicibus ita quod res ipsa discutiatur, sed in verborum ænigmate, quibus assentiant; et ideo dicitur esse fides verborum, ut supra, distinct. præcedenti, dictum est.

Solutio II. — Ad secundam quæstionem dicendum, quod actus fidei ad hoc est necessarius ad salutem, quia intentionem dirigit in omnibus actibus aliarum virtutum; et ideo tantum oportet habere unicuique de fide explicita, quantum sufficit ad dirigendum ipsum in finem ultimum. Unde non est de necessitate salutis ut homo omnes articulos fidei explicite cognoscat: quia sine aliquorum explicatione potest homo habere rectam intentionem in finem.

Et per hoc patet responsio ad primum: quia non est eadem ratio de omnibus articulis.

Ad secundum dicendum, quod principia universalia, in quibus implicatur cognitio particularium conclusionum, sunt homini nota per lumen naturale; et ideo quantum ad implicitam cognitionem scientiæ non distinguitur unus homo ad altero. Sed lumen fidei, secundum quod habetur cognitio implicita, est lumen infusum, quod uni infunditur, et alii non; et ideo non est similis ratio.

Ad tertium dicendum, quod ad præcepta negativa tenemur semper et ad semper; et per hoc vitantur sufficienter peccata transgressionis. Sed ad præcepta affirmativa tenetur homo semper, sed non ad semper, sed loco et tempore determinato. Præcepta autem affirmativa sunt de actibus virtutum. Ergo ad actum virtutis semper exercendum homo non tenetur, nec quantum ad omnes modos quibus potest ille exerceri; sed sufficit quod homo tempore debito operetur: et ideo etiam non oportet quod homo habeat explicitam cognitionem de omnibus articulis fidei, sed de aliquibus qui sunt necessarii secundum tempus illud; et per hoc sufficienter vitantur omnes errores et dubitationes: quia sicut habitus temperantiæ inclinat ad resistendum luxuriæ, ita habitus fidei inclinat ad resistendum omnibus quæ sunt contra fidem. Unde in tempore quando emergit necessitas explicite cognoscendi vel propter doctrinam contrariam quæ imminet, vel propter motum dubium qui insurgit, tunc homo fidelis ex inclinatione fidei non consentit his quæ sunt contra fidem, sed differt assensum, quousque plenius instruatur.

Solutio III. — Ad tertiam quæstionem dicendum, quod explicare articulos fidei contingit dupliciter. Uno modo quantum ad ipsorum articulorum substantiam, secundum quod ipsos articulos distincte scit. Alio modo quantum ad ea quæ in articulis continentur implicite: quod quidem contingit dum homo scit ea quæ articulis consequuntur, et vim veritatis ipsorum articulorum, per quam possunt defendi ab omni impugnatione. Ad primam quidem explicationem totalem [1] tenentur omnes qui habent officium docendi fidem sive ex gradu dignitatis, sicut sacerdotes; sive ex revelatione, sicut prophetæ; sive ex ministerio, sicut doctores et prædicatores: non autem alii, quibus non incumbit officium docendi fidem:

[1] Parm. : « totaliter. »

quia cum ipsi non habeant nisi seipsos regulare, sufficit eis illos articulos cognoscere per quos possint propriam intentionem dirigere in finem ultimum. Ad secundam autem explicationem articulorum non tenetur aliquis totaliter ut sciat omnia explicare quæ in articulis de salute continentur : quia hoc non potest esse nisi in patria, ubi ipsa articulorum veritas plene videbitur : sed unusquisque, cui incumbit officium instruendi alios de fide, qui dicuntur majores, tenetur tantum scire de ista explicatione, quantum pertinet ad suum officium. Sed ad hanc explicationem minores, quibus officium docendi non incumbit, non tenentur.

Ad primum ergo dicendum, quod non condemnantur simplices pro hæreticis, quia nesciunt articulos : sed quia pertinaciter defendunt ea quæ sunt contraria articulis ; quod non facerent, nisi per hæresim fidem corruptam haberent.

Ad secundum dicendum, quod hoc ipso quod aliquis docendi officium assumit, obligatur ad sciendum ea quæ docere debet.

Ad tertium dicendum, quod majores non dicuntur qui magis sciunt, sed quibus incumbit officium docendi fidem ; qui quandoque peccatis exigentibus minus sciunt, quibus dicitur Oseæ, IV, 6: *Quia scientiam repulisti, repellam te* et ego, *ne sacerdotio fungaris mihi.* Nec tamen ex scientia quæ ab eis exigitur, aliquod incommodum reportant, quia habere scientiam eis est honorificum.

Solutio IV. — Ad quartam quæstionem dicendum, quod illi quibus incumbit officium docendi fidem, sunt medii inter Deum et homines ; unde respectu Dei sunt homines, et respectu hominum sunt dii, inquantum divinæ cognitionis participes sunt per scientiam Scripturarum, vel per revelationem, ut dicitur Joan., X, 35: *Illos dixit deos ad quos sermo dei factus est.* Et ideo oportet quod minores, qui ab eis de fide doceri debent, habeant fidem implicitam in fide illorum, non inquantum homines sunt, sed inquantum sunt participatione dii.

Ad primum ergo dicendum, quod determinata cognitio principiorum demonstrationis ex sensu acquiritur; unde ad eorum determinationem doctrina non indigemus : et in his principiis homo habet a principio implicitam scientiam omnium quæ sequuntur ; habet nihilominus scientiam implicitam in cognitione alterius scientis, inquantum oportet eum per doctrinam scientiam accipere : quia oportet addiscentem credere. Et ideo non est simile de scientia et fide : quia non sunt nobis innata aliqua principia naturalia ad quæ possint reduci articuli fidei ; sed tota determinatio fidei est in nobis per doctrinam ; et ideo oportet in cognitione hominis habere fidem implicitam.

Ad secundum dicendum, quod sicut in moventibus invenitur primum movens, quod est movens non motum ; et secundum movens, quod est movens et motum ; post quod est id quod est motum tantum ; ita etiam est in regulantibus, quod est aliquid quod est regulans et nullo modo regulatum ; et hæc est ratio primæ regulæ, et tale est Deus ; est et regulans regulatum, et talis regula humanæ fidei est homo divinus : sicut etiam Philosophus dicit in III *Ethic.*, cap. VII, quod virtuosus est mensura omnium humanorum actuum ; regulatum autem tantum sunt ipsi minores.

Ad tertium dicendum, quod sicut homo debet obedire inferiori potestati in his tantum in quibus non repugnat potestas superior ; ita etiam debet homo se primæ regulæ in omnibus commensurare secundum suum modum ; secundæ autem regulæ debet se homo commensurare in his in quibus non discordat a prima regula : quia in his in quibus discordat, jam non est regula ; et propter hoc prælato contra fidem prædicanti non est assentiendum, quia in hoc discordat a prima regula. Nec per ignorantiam subditus excusatur a toto : quia habitus fidei facit inclinationem ad contrarium, cum necessario doceat de omnibus quæ pertinent ad salutem, I Joan., I. Unde si homo non sit facilis nimis ad credendum omni spiritui, quando aliquid insolitum prædicatur, non assentiet, sed aliunde requiret, vel Deo se committet in ejus secreta supra suum modum non se ingerendo.

Ad quartum dicendum, quod ad hoc datum est hominibus facere miracula, ut ostendatur quod Deus per illos loquitur. Nec oportet quod in tali homine revelationem habente aliquis suam fidem implicet, quousque talis homo ad ejus notitiam deveniat vel divinitus, vel per famam humanam.

ARTICULUS II.

Utrum per successionem temporum fides profecerit [1].

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod per successionem temporum fides non profecerit quantum ad ea quæ explicite sunt credenda. Fides enim, ut dicitur in *Littera*, caritati proportionatur. Sed caritas est eadem et æqualis per omnia tempora. Ergo et fides.

2. Præterea, quod in scientiis crevit humana cognitio, hoc est propter imperfectionem eorum qui primitus artes adinvenerunt imperfecte, ut dicitur in II *Elench.*, cap. XI. Sed fidei doctrina non habet principium ab inventione humana, sed ab inspiratione Dei, in quo non cadit aliqua imperfectio. Ergo non debuit per incrementa temporum proficere.

3. Præterea, fides quantum ad substantiam semper eadem manet. Si ergo cognitio fidei secundum diversa tempora proficit, oportet quod in primo tempore habeatur, saltem implicite tantum, quod in sequenti etiam explicite cognoscitur. Sed minorum est habere fidem in cognitione majorum. Ergo quandocumque fides fuit implicita alicujus articuli in aliquo homine, fuit ejusdem articuli fides explicita in aliquo [2] homine. Hoc etiam [3] secundum omne tempus convenit, quod aliqui articuli a quibusdam implicite, et ab aliquibus explicite cognoscantur. Ergo fides non crevit per successionem temporum.

4. Præterea, articulus est indivisibilis veritas. Sed quod est indivisibile, non potest ulterius distingui. Ergo cum semper fuerit fides contenta sub aliquibus articulis, videtur quod non potuerit magis distingui, ut articuli explicite cognoscerentur.

5. Præterea, per hoc videtur quod etiam modo eadem ratione possent articuli multiplicari per successionem temporum; quod falsum esse videtur.

Sed contra, Exod., VI, 2, Dominus dixit ad Moysem: *Ego sum* * *Deus Abraham, Deus Isaac et Deus Jacob*; *et nomen meum Adonai non manifestavi eis.* Ergo Moysi fuit aliquid revelatum de Deo quod patribus revelatum non fuerat. Similiter etiam David dicit, psal. CXVIII, 10: *Super senes intellexi*; et Petrus suo tempore completum asserit, Act., XI, 17, quod dicitur Joelis, II: *Effundam de spiritu meo.*

* *Ego Dominus qui apparui Abraham, Isaac et Jacob, et nomen ..... non indicavi eis.*

Præterea, Gregorius dicit *Super Ezech.*, *hom.* XVI, § 12, col. 980, t. 2, quod per successiones temporum crevit divinæ cognitionis augmentum.

QUÆSTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod non oportuit semper habere fidem explicitam de redemptore. Non enim cognoverunt homines de eo per fidem quod angeli ignoraverunt: quia cognitio fidei per revelationem quæ est a Deo, est mediantibus angelis, ut dicit Dionysius, IV cap. *Cæl. hier.* § 2, etc., col. 179, t. 1. Sed angeli mysterium redemptionis non cognoverunt; unde Apostolus dicit Ephes., III quod erat absconditum in Deo [4]. Ergo nec homines de eo fidem explicitam habuerunt.

2. Præterea, Adam suum casum non præscivit. Sed si non peccasset, humana redemptio non fuisset. Ergo homo non semper explicite cognovit mysterium redemptionis humanæ.

3. Præterea, sicut dicit Dionysius, IX cap. *Cæl. hier.*, § 3, col. 259, t. 1, multi etiam de gentilibus ante Christi adventum salvati sunt. Sed illi non habebant fidem explicitam de redemptione, quia eis revelatio non fuerat facta; psalm., CXLVII, 20: *Non fecit taliter omni nationi.* Nec iterum in fide Judæorum suam fidem implicitam habebant. Ergo fides redemptoris non fuit necessaria ad salutem secundum omne tempus.

4. Præterea, adventus redemptoris non est de dictamine legis naturalis. Sed qui erant in lege naturali, salvabantur implentes ea quæ erant de dictamine legis naturalis, sicut tempore legis scriptæ est de his quæ dictat lex scripta. Ergo non fuit semper necessarium habere fidem explicitam de redemptore.

Sed contra, Christus est caput totius Ecclesiæ. Nullus autem salvatus est extra Ecclesiam. Ergo nullus salvatus est qui non est membrum Christi vel non fuit. Sed nullus fuit membrum Christi qui in Christum non credidit. Ergo nullus salvatus est unquam sine fide Christi.

[1] II. II *Summ. theol.*, q. II, a. 7 et 8.
[2] Parm. addit : « alio. »
[3] Parm : « autem. »
[4] Al. : « a Deo. »

Præterea, sicut Creator est principium essendi in natura condita [1], ita etiam redemptor est principium reparationis naturæ lapsæ. Sed nullus potest salvari sine reparatione, sicut nec esse sine esse naturali. Cum ergo fides de Creatore semper fuerit necessaria ad salutem, pari ratione et fides redemptoris semper fuit necessaria ad salutem post casum hominis.

QUÆSTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod non oportuit istos articulos de redemptore credere quos Magister tangit in *Littera*. Quia Joannes Baptista inter majores fuit, qui tenebantur habere fidem explicitam secundum illud tempus. Sed ipse dubitavit de morte Christi, ut dicit Magister in *Littera*. Ergo non videtur quod de morte Christi habuerint fidem explicitam antiqui patres.

2. Præterea, conceptio nativitatem præcedit. Sed non dicitur quod necessarium fuerit eos habere explicitam fidem de conceptione. Ergo nec fuit necessarium quod haberent explicitam fidem de nativitate.

3. Præterea, sicut resurrectio est causa nostræ resurrectionis, ita ascensio causa nostræ ascensionis. Sed salus nostra consistit in resurrectione corporum, et in ascensione ad locum gloriæ. Ergo necessarium fuit credere ascensionem, sicut et resurrectionem.

4. Præterea, per descensum ad inferos nos ab inferis retraxit. Hoc autem est necessarium ad salutem. Ergo et credere Christum ad inferos descendisse.

5. Præterea, salus homini esse putatur [2] sine hoc quod Christus ad judicium veniret: quia per hoc nihil nobis Christus meretur. Ergo videtur quod non fuerit necessarium credere Christum venturum ad judicium.

QUÆSTIUNCULA IV.

Ulterius. 1. Videtur quod non fuerit necessarium habere cognitionem Trinitatis explicitam. Quia Hebr., XI, 6, dicitur, quod de Deo *credere oportet quia est, et inquirentibus se remunerator sit*. Ergo videtur quod non oportuit cognoscere distinctionem personarum.

2. Præterea, cognitio fidei est necessaria inquantum nos in finem dirigit. Sed Deus est finis noster, inquantum est summum bonum, quod ad essentiam pertinet. Ergo videtur quod sufficiebat de Deo credere essentialia.

3. Præterea, sacra Scriptura est regula fidei. Sed in Scriptura veteris Testamenti non fuit mentio expressa facta de Trinitate. Ergo non erat necessaria ad credendum.

Sed contra, magis est salutifera cognitio de Christo inquantum est Deus quam inquantum est homo. Sed necessarium fuit habere cognitionem de humanitate ipsius. Ergo multo fortius de Deitate. Sed secundum quod est in sua Deitate, est Filius Patris. Ergo necessarium fuit habere cognitionem de Patre et Filio.

Præterea, missio divinarum personarum semper fuit de necessitate salutis. Sed Augustinus dicit, IV lib. *De Trin.*, cap. XX, § 29, col. 908, t. 8, quod mitti est cognosci quod ab alio sit. Ergo semper fuit necessarium cognoscere in Deo quod sit ibi aliquis ab alio; et ita cognoscere Trinitatem per fidem.

SOLUTIO I. — Respondeo dicendum ad primam quæstionem, quod fides cognitio quædam est. Quantitas autem cognitiotionis dupliciter attenditur: scilicet secundum objecta, et secundum efficaciam actus circa objectum. Quia autem habitus specificatur ex objecto, ideo prima quantitas est habitui essentialis: et secundum hanc attenditur magnitudo fidei, quæ est secundum articulorum quantitatem; et ideo secundum hanc quantitatem fides non crescit nec deficit, cum semper eadem maneat. Efficacia autem in agendo, est ex conditione agentis; et ideo quantum ad alias tres magnitudines potest fides proficere, ipsa manente eadem secundum diversas hominum conditiones. In actu autem fidei tria inveniuntur, secundum quæ potest quantitas efficaciæ fidei attendi: duo secundum naturam propriam: scilicet cogitare, et secundum hoc dicitur fides magna, cognitione; et assentire, et secundum hoc dicitur fides magna, constantia, quia assensus certitudinem et determinationem importat, ut supra, XXIII dist., dictum est: tertium autem est in actu fidei secundum quod informatur caritate; et secundum hoc dicitur fides magna, devotione. Sed quia certitudo fidei est ex voluntate de

[1] Al. : « edita. »

[2] Parm. : « hominum esse poterat. »

terminante intellectum ad unum, et similiter formatio ex caritate, quæ est in voluntate; voluntas autem est domina sui actus etiam secundum quodcumque tempus; ideo per se loquendo magnitudidinis fidei quæ est secundum constantiam et devotionem, attenditur profectus secundum promptitudinem voluntatis quæ est ex gratia, non ex successione temporum nisi per accidens, inquantum in aliquo tempore sit plenior influentia gratiæ quam in alio quantum ad communem statum, quamvis non quantum ad omnes personas. Sed cogitare ad intellectum pertinet, cujus virtutes experimento indigent et tempore, ut dicitur II *Ethic.*, cap. I: et ideo quantitas fidei quæ est secundum cognitionem articulorum, per se loquendo, crescit secundum diversitatem temporis.

Ad primum ergo dicendum, quod caritas in voluntate est. Ea autem quæ ad voluntatem pertinent, non indigent experimento et tempore, sicut ea quæ sunt in intellectu, in quo est fides, nisi quatenus oportet quod per exercitium acquiratur habitus, quod de caritate non est. Et ideo profectus caritatis, proprie loquendo, non attenditur secundum diversa tempora, nisi per accidens, inquantum tempore redemptionis plenior infunditur gratia quantum ad communem statum, non autem quantum ad omnes singulares personas.

Ad secundum dicendum, quod hoc quod scientiæ profecerunt per succesionem temporum non tantum est ex imperfectione inventorum, sed etiam ex impotentia addiscentium, qui a principio totum capere non possunt; et ita in his quæ fidei sunt accidit quod oportuit paulatim humanum intellectum assuefieri ad ea quæ fidei sunt; propter quod Dominus discipulis dixit Joan., XVI, 12: *Multa habeo vobis dicere; sed non potestis portare modo.*

Ad tertium dicendum, quod illi qui immediate a Deo fidei cognitionem receperunt, quantum ad ea quæ eis non explicabantur, non habebant fidem implicitam in fide alterius hominis, sed in cognitione ipsius Dei, cui reponebant, id quod de secretis divinæ sapientiæ eis fuerat revelatum.

Ad quartum dicendum, quod articulus dicitur indivisibilis veritas quantum ad id quod actu explicatur in articulo; sed est divisibilis quantum ad ea quæ potentia continentur in articulo, secundum quod qui dicit unum quodammodo, dicit multa: et hæc sunt ea quæ præcedunt ad articulum, et consequuntur ad ipsum: et quantum ad hoc potest explicari et dividi articulus fidei.

Ad quintum dicendum, quod aliquid quod in articulo continetur, explicari potest dupliciter. Uno modo secundum quod unus articulus continetur quandoque in alio, vel duo in uno communi, sicut resurrectio mortuorum continetur quodammodo in resurrectione Christi; et passio et incarnatio in hoc communi quod est mysterium redemptionis: et sic fides implicita explicatur in articulis fidei determinatis; et hæc explicatio completa est per Christum: unde ejus doctrinæ quantum ad essentialia fidei nec addere nec diminuere licet, ut dicitur Apocal., ult. Sed ante Christi adventum non erat completa; unde etiam quantum ad majores crescebat secundum diversa tempora. Alio modo id quod in articulo continetur, non est articulus, sed aliquid concomitans articulum; et quantum ad hoc potest fides quotidie explicari et per studium sanctorum magis et magis explicata fuit.

Solutio II. — Ad secundam quæstionem dicendum, quod ad fidem redemptoris tripliciter se habet humanum genus secundum diversa tempora. In primo enim statu ante peccatum non oportebat ab aliquo homine haberi fidem explicitam de redemptore, quia nondum servitus erat inducta; sed sufficiebat habere fidem implicitam cognitione Dei, ut scilicet homo crederet quod Deus ei provideret in eis quæ essent necessaria ad salutem. In secundo autem statu post peccatum ante adventum Christi quidam habebant fidem explicitam de redemptore, quibus revelatio facta erat, qui majores dicebantur: quidam autem, ut minores, fidem implicitam habebant in fide majorum; unde eis sacramentum redemptionis sub signis sacrificiorum proponebatur. In tertio autem statu post adventum Christi, quia jam mysterium redemptionis impletum est corporaliter et visibiliter, et prædicatum, omnes tenentur ad explicite credendum: et si aliquis instructorem non haberet, Deus ei revelaret, nisi ex sua culpa remaneret.

Ad primum ergo dicendum, quod angeli primitus mysterium Incarnationis sunt edocti quam homines, ut dicit Diony-

sius, IV cap. *Cælest. hierar.*, § 4, col. 182, t. 1, quantum ad ipsam substantiam ejus quod credendum est, quamvis non quantum ad omnes circumstantias articulorum, quas postea rebus evenientibus cognoverunt. Et de hoc plenius dictum est, II l., XI dist.

Ad secundum dicendum, quod auctoritates inductæ in *Littera* loquuntur post peccatum, sive ante legem, sive post.

Ad tertium dicendum, quod quamvis aliis gentibus non esset data lex divinitus communiter omnibus sicuti Judæis, ex quibus nasciturus erat Christus, et sic oportebat in eis potius fidem vigere; tamen multis etiam gentibus revelationes per angelos factæ sunt etiam de Christo, sicut patet de Sybilla, quæ de Christo expresse prophetavit, ut refert [1] Isidor. in VIII *Etymol.*, cap. VIII, col. 309, t. 3. In historiis Romanis [2] etiam legitur, quod temporibus Constantini imperatoris inventum fuit in Græcia quoddam corpus in sepulcro quodam habens laminam auream supra pectus, in qua scriptum erat : « Christus nascetur ex Virgine et credo in eum. O sol, Irenes et Constantini temporibus iterum me videbis. » Illi etiam quibus specialis [3] revelatio facta non fuerat, salvari poterant, etiam si nihil de lege Moysi audissent, neque aliquid de ea scirent, quia lex illa non erat omnibus data, sed tantum Judæis ; unde alii non peccabant si legis observantias non servarent. Secus autem est de lege Christi, quæ omnibus pronuntiata est. Salvabantur tamen fide implicita redemptoris, implicando fidem suam in cognitione Dei, vel eorum qui a Deo docti erant, indeterminate, quicumque illi essent ; sicut majores Judæorum quantum ad ea quæ eis nondum fuerant revelata, dum contrarium pertinaciter non tenerent contra prædicantem fidem.

Ad quartum dicendum, quod quamvis ad cognitionem redemptoris non sufficeret natura per se, sufficiebat tamen cum lege scripta tempore legis ; ante legem vero adjuta per gratiam.

Solutio III. — Ad tertiam quæstionem dicendum, quod fides explicita ad hoc necessaria est quod in finem ultimum intentionem dirigat. Et quia per peccatum homo ab illo fine abductus fuerat, et non poterat reduci nisi per mediatorem Dei et hominum Dominum Jesum Christum ; ideo post peccatum oportuit haberi cognitionem explicitam de redemptore, et præcipue quantum ad ea quibus nos in finem reduxit victo hoste a quo captivi detinebamur. Ad hoc autem quod nos in finem reduceret, quatuor requirebantur. Primum est quod propugnator noster institueretur [4]; quod factum est in nativitate. Secundum est quod propugnaret ; quod factum est in passione. Tertium est quod vinceret ; quod factum est in resurrectione, quando æternitatis aditum devicta morte reseravit. Quarto quod victoriæ suæ omnes suos participes faceret ; et hoc erit in judicio, quando bonis bona et malis mala reddet. Et ideo ista præcipue requirebantur ut de redemptore explicite scirentur. Tamen possibile est quod secundum diversa tempora horum distinctio ante Christi adventum creverit, ut quanto adventui Salvatoris viciniores existerent, tanto sacramenta salutis plenius perceperint, ut dicit Gregorius *Super Ezech.*, *hom.* XVI, § 9, etc., col. 979, t. 2. Et secundum hoc utraque opinio in *Littera* potest habere veritatem : prima quantum ad propinquos, secunda quantum ad remotos.

Ad primum ergo dicendum, quod Joannes Baptista hos articulos plenissime scivit ; unde de his non dubitavit. Potuit autem dubitare sine præjudicio salutis de alio articulo passionis implicito tunc temporis, scilicet de descensu ad inferos, non pertinaciter ; quod patet, quia doceri quærebat. Vel dicendum, ut alii dicunt, quod ipse non dubitavit, sed quasi dubitasse visus est inquantum quæsivit non propter se, sed propter suos discipulos instruendos. Vel fuit dubitatio non ignorantiæ, sed admirationis et pietatis.

Ad secundum dicendum, quod articulus conceptionis implicite continebatur in articulo nativitatis in quantum est via ad nativitatem ; articulus autem de descensu ad inferos, in articulo de passione ; articulus autem de ascensione, in articulo de resurrectione, quia ibi terminatur victoria resurgentis.

[1] Augustinus, lib. XVIII *De civ. Dei*, c. XXIII, col. 579, t. 7 ; Lactantius, l. IV *Institutionum*, c. XVIII, col. 506, t. 1.

[2] Vide Baronium ad a. Chr. 780. Idem refertur in II. II *Summ. theol.*, q. II, a. 7 ad 3.

[3] Al. : « spiritualis. »

[4] Al. : « instrueretur. »

Unde patet responsio ad tertium et quartum.

Ad quintum dicendum, quod in judicio Christus nihil nobis merebitur ; sed id quod prius meruit, reddet.

Solutio IV. —Ad quartam quæstionem dicendum, quod per missiones divinarum personarum in nos, homo in finem ultimum ducitur non solum post peccatum, sed etiam ante peccatum ; et ideo explicita cognitio de Trinitate fuit necessaria non solum post peccatum, sed etiam ante peccatum. Non tamen eodem modo ante adventum Christi et post: quia ante adventum soli majores de hoc fidem explicitam habuerunt : post Incarnationem vero omnes fidem explicitam de tribus personis habere tenentur, sicut et de mysterio Incarnationis, quod cognosci non potest, nisi cognoscatur personarum distinctio : et quia sacramenta salutis cum invocatione Trinitatis conferuntur.

Ad primum ergo dicendum, quod Apostolus posuit illa quæ oportuit credi explicite a quolibet homine in quocumque statu : hoc autem non fuit cognitio Trinitatis.

Ad secundum dicendum, quod ad dirigendum in finem, non solum oportet cognoscere finem, sed etiam ea sine quibus in finem iri non potest ; et ideo oportuit habere cognitionem explicitam de fide Trinitatis, quia sine earum missione in finem beatitudinis veniri non potest.

Ad tertium dicendum, quod quia[1] non erat necessarium ut explicite omnes cognoscerent, ideo non fuit positum mysterium Trinitatis manifeste in veteri Testamento, sed velate ut sapientes capere possunt.

EXPOSITIO TEXTUS.

« Sicut in Ecclesia aliqui sunt minus capaces. » Contra. Modo non sufficit ad salutem ut etiam explicite mysterium Incarnationis credatur. — Dicendum, quod est similitudo non quantum ad omnia, sed quantum ad quædam de articulis : quia nesciunt eos distinguere, quamvis explicite cognoscant illud quod in articulis continetur. Tenentur autem explicite articulos scire de quibus Ecclesia solemnizat, et facit continuam mentionem, sicut de Trinitate.

« Credunt hoc quod ignorant. » Hoc est contra illud quod superius dictum est, quod fides non est de ignotis. — Dicendum, quod sicut implicite creditur, ita et implicite cognoscitur. Dicitur autem ignorari quod nescitur explicite.

« Solet etiam quæri de fide Cornelii. » Sciendum, quod Cornelius habebat fidem explicitam de mysterio Incarnationis, quamvis suffecisset ei ad salutem, etiamsi de hoc fidem implicitam habuisset : sed non habebat fidem distinctam de tempore incarnationis ; et ideo, quia hoc jam incipiebat esse necessarium ad salutem, missus fuit Petrus ad eum instruendum.

« Illud etiam non est prætermittendum, quod fides, spes, caritas, et operatio secundum aliquid æqualia sunt in præsenti. » De hac æqualitate habituum, et operatione dicitur infra. Hic tamen, sciendum est quod operationem hic videtur nominare virtutes regulantes in opere exteriori, sicut sunt virtutes cardinales, quæ etiam habent actus interiores, secundum quas oportet istam æqualitatem attendi. Vel si loquitur de operibus exterioribus, attendenda est æqualitas quantum ad formationem[2] operis magis quam secundum quantitatem actus : quia interdum aliquis ex majori caritate facit opera ex suo genere minora quam alius majora.

« Non ideo[3] post fidem et spem ponitur, quod ex eis oriatur. » Contra, Matth., I, 2 : *Abraham genuit Isaac, Isaac Jacob* ; id est, fides spem, spes caritatem. — Dicendum, quod intelligitur quantum ad actus non quantum ad habitus.

« Non quod fides et spes causa vel tempore præcedat. » Contra. Aliquis habet fidem qui non habet caritatem, sicut qui ficte accedit ad baptismum fidem tantum habens. — Dicendum, quod loquitur de fide et spe secundum quod est virtus.

[1] Al. deest « quia. »
[2] In editis : « confirmationem. »
[3] Al. : « autem. »

DISTINCTIO XXVI.

De spe, quid sit.

Est autem spes virtus qua spiritualia et æterna bona sperantur, id est cum fiducia expectantur. Est enim spes certa expectatio futuræ beatitudinis, veniens ex Dei gratia, et ex præcedentibus meritis vel ipsam spem, quam natura præit caritas, vel speratam rem, idest beatitudinem æternam ; sine meritis enim aliquid sperare non spes, sed præsumptio dici potest.

De spe, quid sit.

Et sicut fides, ita et spes est de invisibilibus. Unde Augustinus *in Enchir.*, cap. VIII, col. 234, t. 6 : « Fidem appellamus earum rerum quæ non videntur. De spe quoque dicitur, Rom., VIII, 24 : *Spes quæ videtur, non est spes : quod enim videt quis, quid sperat?* Quod attinet ad non videre vel quæ creduntur vel quæ sperantur, fidei speique commune est. Distinguitur tamen fides a spe sicut vocabulo, ita rationabili differentia. Est enim fides malarum rerum et bonarum : quia et bona creduntur et mala ; et hoc fide bona, non mala. Est etiam fides et præteritarum rerum, et præsentium, et futurarum : credimus enim mortem Christi, quæ jam præteriit; credimus sessionem, quæ nunc est ; credimus venturum ad judicandum, quod futurum est. Item fides et suarum rerum est et alienarum : nam et se quisque credit esse cœpisse, nec fuisse utique sempiternum ; et alia atque alia non modo de aliis hominbus multa quæ ad religionem pertinent, verum etiam de angelis credimus. Spes autem non nisi bonarum rerum est, nec nisi futurarum rerum, et ad eum pertinentium qui earum spem genere perhibetur. »

Redit ad præmissam quæstionem, an scilicet fides et spes in Christo fuerint.

Post hoc superest investigare utrum fides et spes in Christo fuerint, unde tractatus ille sumpsit exordium. Quibusdam non indocte videtur, fidem, virtutem, et spem in eo non fuisse, sicut in sanctis jam beatificatis, vel in angelis non sunt ; et tamen sancti credunt et sperant resurrectionem futuram, et angeli eamdem credunt ; nec tamen in eis fides vel spes virtus est : quia et Deo per speciem contemplando fruuntur, et in Dei Verbo resurrectionem futuram, sive judicium, non per speculum et in ænigmate, sed præclarissime inspiciunt. Si enim quia credunt resurrectionem futuram, ideo verum est eos fidem habere ; ergo ea consummata post judicium similiter et fidem[1] habere dicentur, quia credent eam præteritam. Sed sicut tunc credent, nec tamen fidem quæ fideles facit, habebunt, quia non credent absque scientia, quæ non erit ænigmatica, sed per speciem ; ita et modo credunt et sperant resurrectionem, nec tamen fidem habent, quia credendo cognoscunt. Venit enim eis quod perfectum est, et evacuatum est quod ex parte est. Venit enim cognitio, et evacuata est fides ; venit species, et desiit spes. Ita Christus, in quo fuerunt bona patriæ, credidit quidem et speravit resurrectionem tertia die futuram, pro qua et Patrem oravit, nec tamen fidem virtutem, vel spem habuit : quia non perfectius eam cognovit præteritam quam intellexit futuram. Speravit tamen Christus, sicut in psal. XXXI : *In te Domine, speravi* ; nec tamen fidem vel spem virtutem habuit : quia per speciem videbat ea quæ credebat. De antiquis vero patribus quia apud inferos usque ad passionem tenebantur, non incongrue dici potest, quod fidem et spem virtutem habuerint : quia credebant et sperabant se visuros Deum per speciem, qualiter eum tunc non videbant : quia eis non patuit cognitio Dei per speciem ante passionem Christi, qua consummata a fide transierunt ad speciem.

DIVISIO TEXTUS.

Postquam magister determinavit de fide, hic secundo determinat de spe ; et dividitur in duas partes : in prima determinat de spe ; in secunda ostendit in quibus spes invenitur, ibi : « Post hoc superest investigare, utrum fides et spes in Christo fuerint. » Circa primum duo facit : primo determinat de spe secundum se ; secundo de spe per comparationem ad fidem, ibi : « Et sicut fides, ita et spes est de invisibilibus. » Et circa hoc duo facit ; primo ostendit convenientiam inter fidem et spem ; secundo differentiam, ibi : « Distinguitur tamen fides a spe. »

« Post hoc superest investigare, utrum fides et spes in Christo fuerint. « Hic ostendit, quorum sit habere fidem ; et circa hoc duo facit : primo inquirit, utrum in Christo fuerit fides vel spes[2] : secun-

[1] Nicolai : « post judicium fidem, etc. »

[2] Al. deest « vel spes. »

do utrum in antiquis patribus in limbo existentibus ibi: « De antiquis patribus .... non incongrue dici potest, quod fidem et spem virtutem habuerint. »

QUÆSTIO I.

Hic quæruntur duo. Primo de spe secundum quod est passio. Secundo de ipsa secundum quod est virtus.

Circa primum quæruntur quinque: 1° utrum spes sit passio; 2° in quo sit; 3° de differentia ejus ad alias passiones; 4° utrum sit una de quatuor passionibus principalibus; 5° utrum possit esse in parte intellectiva.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum spes sit passio.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod spes non sit passio. Spes enim est expectatio. Sed expectatio dicit immobilitatem. Cum ergo omnis passio in motu consistat, videtur quod spes non sit passio.

2. Præterea, opposita sunt in eodem genere. Sed Philosophus, VII *Physicor.*, text. 19, dividit spem contra memoriam, dividens actiones utriusque ad invicem. Cum ergo memoria non sit passio, nec spes passio erit.

3. Præterea, expectare a spectando dicitur. Spectare autem est videre. Cum ergo videre non sit passio animalis, secundum quod proprie loquimur de passionibus animæ; videtur quod spes, quæ est expectatio, non sit passio.

4. Præterea, passio animæ; in parte sensitiva est, ut dicit Philosophus in VII *Physic.*, text. 20. Sed spes, cum sit de futuro bono, non potest esse in parte sensitiva: quia sensus est præsentium tantum. Ergo spes non est passio.

5. Præterea, nihil patitur nisi ex præsentia agentis. Sed spes non est de præsentibus, sed de futuris. Ergo non est passio.

Sed contra, spes contra timorem dividitur. Sed timor est passio. Ergo et spes.

Præterea, spes ad appetitivam potentiam pertinet: quia habet bonum pro objecto. Sed motus appetitivæ partis dicitur passio animæ: quia ad eum sequitur delectatio et tristitia quod proprium est passionum, ut dicitur in II *Ethic*, cap. v. Ergo ut prius.

Præterea, præsens et præteritum non diversificant genus. Sed gaudium, quod est de præsenti bono, est in genere passionis. Ergo et spes, quæ est de bono futuro.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod, sicut prius, xv. dist., dictum est, quamvis omnis operatio potentiarum animæ, quæ per sua objecta in actum reducuntur, sicut intellectus possibilis, sensus, et appetitus, possint dici passiones, tamen proprie loquendo passio est in operationibus appetitus sensitivæ partis, secundum quod Damascenus dicit in II libro, c. xxii, col. 939, t. 1, quod passio est motus appetitivæ virtutis sensibilis, qui est ex imaginatione boni vel mali. Spes autem dicit extensionem appetitus in illud quod appetibile est. Invenitur autem non solum in hominibus, sed etiam in aliis animalibus: quod patet, quia inveniuntur animalia operari propter aliquod bonum futurum æstimatum possibile, sicut aves faciunt nidum propter filiorum educationem: nec propter finem aliquid facerent nisi in finem illum quasi eis possibilem tenderent: quia naturalis appetitus non est impossibilium. Similiter etiam patet quod unum animal aggreditur aliud non nisi ex spe victoriæ. Patet ergo quod spes sit in appetitu sensitivæ partis, quæ nobis et brutis communis est; et ita sequitur quod sit passio.

Ad primum ergo dicendum, quod appetitivæ partis duplex est motus: scilicet prosecutio et fuga. Objectum autem spei, quod est bonum difficile et arduum, ratione suæ bonitatis natum est movere ad prosecutionem: sed ratione suæ difficultatis natum est movere ad fugam. Hic tamen motus retardatur per spem: et ideo spes importat motum primum, in quo salvatur ratio passionis, tamen cum quiete privative [1] secundum motum, qui est fuga.

Ad secundum dicendum, quod dividitur spes contra memoriam non quantum ad essentiam suam, sed quantum ad affectum, qui est communis memoriæ et spei, scilicet delectatio; unde non sequitur quod in genere conveniant.

Ad tertium dicendum, quod frequenter nomina imponuntur rebus occultis ex

[1] Al.: « in quiete privative. » Parm.: « cum quiete privante. »

suis signis, sicut essentiales differentiæ ex accidentibus nominantur. Signum autem alicujus quiescentis cum extensione appetitus in aliquid desideratum solet esse quod frequenter visum dirigit in illud, ut videat si ex aliqua parte ad ipsum accedat; et ideo dispositio prædicta quietis cum motu dicitur expectatio.

Ad quartum dicendum, quod sicut animalia cognoscunt rationem convenientis et nocivi non per inquisitionem rationis, ut homo, sed per instinctum naturæ, qui dicitur æstimatio ; ita etiam cognoscunt aliquid quod futurum est, sine hoc quod cognoscant rationem futuri, non conferendo præsens ad futurum, sed ex instinctu naturali, secundum quod aguntur ad aliquid agendum vel ex impulsu naturæ interioris vel exterioris ; sicut quando agunt aliquid ad præcavendum de futuris quæ dependent ex motu cæli, quasi ex eo impulsa : unde ex eorum operibus homines possunt aliquid scire de hujusmodi futuris, sicut nautæ præsciunt tempestatem futuram ex motu delphinorum ad superficiem aquæ descendentium; et formicæ veniente pluvia reponunt granum in cavernis.

Ad quintum dicendum quod id quod est futurum secundum rem, potest esse præsens in imaginatione. Et quia bonum est natum movere appetitum secundum quod est imaginatum vel intellectum, ut dicitur in III *De anima*, text. 54, ideo ex tali præsentia potest sequi passio in appetitu.

ARTICULUS II.

Utrum spes sit in alia vi quam in concupiscibili [1].

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod spes non sit in alia vi quam in concupiscibili. Arduum enim vel difficile non addit aliquam rationem appetibilis supra bonum: quia difficile magis habet rationem fugibilis quam appetibilis. Arduum autem non differt a bono non arduo nisi secundum magis et minus. Sed vis concupiscibilis est boni quod desideratur. Cum ergo objectum spei sit bonum arduum vel difficile, videtur quod spes sit in concupiscibili.

2. Præterea, sicut voluntas est boni [2] appetibilis in parte intellectiva, ita concupiscibilis in parte sensitiva. Sed in parte intellectiva omne quod ad appetitum pertinet, est voluntas. Ergo et in parte sensitiva omne quod ad appetitum pertinet, est vis concupiscibilis ; et ita, cum spes ad appetitum pertineat, ut dictum est, videtur quod sit in concupiscibili.

3. Præterea, gaudium et delectatio in concupiscibili sunt. Sed spes facit gaudium ; Rom., XII, 12 : *Spe gaudentes;* et delectationem, ut dicit Philosophus in VII *Physic.*, tex. 19. Ergo spes est in concupiscibili.

4. Præterea, præsens et futurum non diversificant appetitivam potentiam, cum accidant appetibili inquantum hujusmodi. Sed gaudium et spes non differunt nisi secundum id quod gaudium est de bono præsenti, spes autem de bono futuro. Ergo cum gaudium sit in concupiscibili, et spes in eodem erit.

5. Præterea, ejusdem est moveri ad terminum, et in termino quiescere. Sed spes importat motum in aliquem terminum, in quem cum aliquis devenerit, gaudet. Cum ergo gaudere sit concupiscibilis, et sperare erit concupiscibilis.

Sed contra, concupiscibilis, per se loquendo, non ordinatur ad arduum, sed magis irascibilis. Cum ergo objectum spei sit arduum, oportet quod spes non sit in concupiscibili, sed in irascibili.

Præterea, idem est subjectum contrariorum. Sed spei opponitur timor. Cum ergo timor sit in irascibili, non in concupiscibili, sicut et audacia, quæ iterum timori opponitur : videtur quod spes etiam sit in irascibili.

Præterea, ira sine spe esse non potest, ut dicit Avicenna in VI *De naturalibus* : unde ex offensa illa de cujus vindicta non est spes, sicut cum quis a rege offenditur, non est ira, sed odium magis, vel timor. Ergo cum ira non sit in concupiscibili, nec spes.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod potentiæ passivæ variantur, secundum quod sunt natæ moveri a diversis activis, per se loquendo. Proprium autem motivum appetitivæ virtutis est bonum apprehensum ; unde oportet quod secundum diversas virtutes apprehendentes sint etiam diversi appetitus: scilicet appetitus rationis, qui est de bono apprehenso secundum rationem vel intellectum, unde est de bono apprehenso simpliciter et in

[1] I. II *Summ. theol.*, q. XL, a. 2.

[2] Al. : « bonum. »

universali : et appetitus sensitivus, qui est de bono apprehenso secundum vires sensitivas, unde est de bono particulari, et ut nunc. Sed quia potentia passiva non extendit se ad plura quam virtus sui activi, secundum quod dicit Commentator in IX *Metaphysic.*, quod nulla potentia passiva est in natura, cui non respondeat sua potentia activa naturalis; ideo appetitus sensitivus ad illa tantum bona se extendit ad quæ se extendit apprehensio sensitiva. Quia autem, ut dicit Dionysius, VII capit. *De divin. nomin.*, § 3, col. 871, t. 1, divina sapientia conjungit fines primorum principiis secundorum, quia omnis natura inferior in sui supremo attingit ad infimum naturæ superioris, secundum quod participat aliquid de natura superioris, quamvis deficienter; ideo tam in apprehensione quam in appetitu sensitivo invenitur aliquid in quo sensitivum rationem attingit. Quod enim animal imaginetur formas apprehensas per sensum, hoc est de natura sensitivæ apprehensionis secundum se : sed quod apprehendat illas intentiones quæ non cadunt sub sensu, sicut amicitiam, odium, et hujusmodi; hoc est sensitivæ partis secundum quod attingit rationem. Unde pars illa in hominibus, in quibus est perfectior propter conjunctionem ad animam rationalem, dicitur ratio particularis, quia confert de intentionibus particularibus; in aliis autem animalibus, quia non confert, sed ex instinctu naturali habet hujusmodi intentiones apprehendere, non dicitur ratio, sed æstimatio. Similiter etiam ex parte appetitus, quod animal appetat ea quæ sunt convenientia sensui, delectationem facientia, secundum naturam sensitivam est, et pertinet ad vim concupiscibilem; sed quod tendat in aliquod bonum quod non facit delectationem in sensu, sed magis natum est facere tristitiam ratione suæ difficultatis, sicut quod animal appetat pugnam cum alio animali, vel aggredi aliam quamcumque difficultatem, hoc est in appetitu sensitivo secundum quod natura sensitiva attingit intellectivam; et hoc pertinet ad irascibilem. Et ideo sicut æstimatio est alia vis quam imaginatio, ita irascibilis est alia vis quam concupiscibilis. Objectum enim concupiscibilis est bonum quod natum est facere delectationem in sensu : irascibilis autem bonum quod difficultatem habet. Et quia quod est difficile, non est appetibile inquantum hujusmodi, sed vel in ordine ad aliud delectabile, vel ratione bonitatis quæ difficultati admiscetur; conferre autem unum ad aliud, et discernere intentionem difficultatis et bonitatis in uno et eodem, est rationis : ideo proprie istud bonum appetere est rationalis appetitus : sed convenit sensitivæ, secundum quod attingit per quamdam imperfectam participationem ad rationalem, non quidem conferendo vel discernendo, sed naturali instinctu movendo se in illud [1], sicut dictum est de æstimatione. Et per hoc patet etiam quod irascibilis est altior quam concupiscibilis, et propinquior rationi; et ideo incontinens propter concupiscentiam, qui nulla lege utitur, magis est turpis quam iracundus, qui utitur legibus, sed perversis, ut dicitur in VII *Ethic.*, cap. VI. Unde etiam vitia quæ sunt in concupiscibili, sunt majoris infamiæ quam ea quæ sunt in irascibili.

Ex his ergo jam planum est videre quæ passio sit in irascibili, et quæ in concupiscibili. Omnis enim passio de cujus intellectu est appetitus in bonum vel conveniens simpliciter, est in concupiscibili, sicut amor et delectatio et hujusmodi, et eorum opposita. Omnis autem passio de cujus intellectu est appetitus in bonum cum circumstantia difficultatis, est in irascibili : et hujusmodi sunt omnia illa quæ important bonum vel malum cum determinatione alicujus quantitatis, sicut ira, quæ non ex qualibet læsione consurgit, sed ex ea quam potest aliquis vindicare, et tamen non habet in promptu vindictam. Timor etiam non est de quolibet malo, sed de malo cui non potest resisti, vel difficulter resistitur. Spes autem importat motum appetitus in aliquod bonum commensuratum appetenti : non enim est de bono tanto ad quod nullo modo possit perveniri, nec iterum de tam parvo quod pro nihilo habeatur; sed de eo quod est possibile haberi, et tamen est difficile ad habendum, propter quod dicitur arduum. Unde patet quod spes, secundum quod est passio, est in irascibili.

Ad primum ergo dicendum, quod difficile vel arduum addit quamdam specialem rationem bonitatis, scilicet pretiositatem quamdam, ex hoc ipso quod non de facili habetur, sicut dicitur omne rarum, carum.

[1] Al. : « movet in illud. »

Ad secundum dicendum, quod natura rationalis ex seipsa conferre habet et discernere; unde bonum quod est ex seipso appetibile, vel quod indiget collatione et discretione ad hoc quod appetatur, secundum naturam rationalis apprehensionis appetitum rationalem movet; et ideo ex hoc non diversificatur appetitus rationalis, sed dicitur voluntas universaliter. Non sic autem est de appetitu sensitivo, ut patet ex dictis.

Ad tertium dicendum, quod in quantum spes est de difficili et arduo non delectat, sed magis affligit, cum ex hoc ipso sit distans; sed inquantum est de bono possibili acquiri, sic facit delectationem : quia sicut quod est in potentia, jam habet inchoationem sui esse ; ita quod apprehenditur ut possibile adipisci, apprehenditur ut jam quodammodo præsens: et ideo spes delectationem facit; et hæc delectatio non est in concupiscibili, sed in irascibili. Quælibet enim potentia appetit sibi conveniens, et de eo delectatur, ut infra XXVII dist. dicetur. Bonum autem arduum ex hoc ipso quod est possibile adipisci est conveniens[1] irascibili; unde in ipsum tendit.

Ad quartum dicendum, quod objectum irascibilis est bonum difficile : quod autem habetur, jam non est difficile, sed tantum dum non habetur ; et ideo non omnes passiones irascibilis sunt futuri, sicut timor et spes.

Ad quintum dicendum, quod objectum irascibilis est bonum difficile, quod quandoque habet bonitatem ex ordine ad aliud. Unde in actu vel motu irascibilis est duplex terminus. Primus est proximus, secundum quod terminatur in objectum proprium, ut quando consequitur victoriam. Et quia proprium objectum irascibilis habet diffiicultatem, ideo non est delectabile alicui simpliciter, sed est delectabile ei secundum hanc vim, cujus actus est perfectus per hoc quod pertingit ad objectum, proprium, quod jam consecutum est; sicut quando aliquis delectatur de hoc quod vincit, quamvis simpliciter sensibilem dolorem de vulneribus sustineat, et de fatigatione tristitiam habeat ; et ideo hæc delectatio non est concupiscibilis, sed est proprie irascibilis, sicut delectatio quæ est propria in actu videndi est propria ipsius visus. Secundus terminus est ultimus finis, in quem objectum proprium ordinatum est. Hoc autem est aliquid quod secundum seipsum est conveniens et delectabile, sicut quod animal postquam vincit aliud animal utitur ad libitum propria voluntate; et hæc delectatio pertinet ad concupiscibilem. Irascibilis enim ad conservationem concupiscibilis ordinatur, ut scilicet propter difficultatem intervenientem delectatio conveniens non prætermittatur. Et ideo dicit Damascenus in II lib. *De fide*, cap. XVI, col. 931, t. 1, quod ira est audax concupiscentiæ vindex; et propter hoc etiam dicit Philosophus in VI *De animalibus*, cap. XIX, quod animalia pugnant ad invicem propter cibum et propter coitum : quia circa has delectationes præcipue est concupiscibilis.

ARTICULUS III.

Utrum spes differat ab aliis passionibus, scilicet timore etc.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod spes non differat ab aliis passionibus. Spes enim importat expectationem. Sed omnis motus appetitus videtur esse expectatio, quæ nihil aliud dicit quam protensionem in aliquod bonum. Ergo spes non distinguitur ab aliis passionibus quæ ad appetitum pertinent.

2. Præterea, expectatum bonum est objectum spei, quæ est expectatio. Sed expectatum bonum concupiscentiam constituit, ut dicit Damascenus, II lib., cap. XII, col. 930, t. 1. Ergo concupiscentia est idem quod spes.

3. Præterea, idem motus est a termino et in terminum. Sed timor dicit motum appetitus a malo, spes autem dicit motum ejusdem in bonum. Ergo idem est timor et spes.

4. Præterea, sicut se habet album et nigrum ad visum; ita se habet bonum et malum ad appetitum. Sed album et nigrum non diversificant neque potentiam visivam neque passiones ejus. Ergo nec bonum et malum diversificant passiones appetitus; et ita timor et spes non sunt diversæ passiones, quamvis sint de bono et malo.

5. Præterea, spes, ut dictum est, dicit protensionem appetitus in aliquod arduum. Sed hoc idem invenitur in auda-

[1] Al. : « in irascibili : » item : « ex ipso quod est inconveniens irascibili. »

cia, confidentia, sive fiducia, et ira. Ergo omnia ista sunt idem quod spes.

Sed contra, quorum definitiones sunt diversæ, et ipsa differunt. Sed definitio spei non convenit aliis passionibus. Ergo et spes ab aliis passionibus distinguitur.

Præterea, quæcumque sunt idem, unum non potest esse sine altero. Sed spes potest esse sine aliis. Ergo spes ab aliis differt.

Præterea, motus differunt penes terminos. Sed non est idem terminus seu objectum spei, et aliarum passionum: quia speratum bonum est objectum spei; non autem, per se loquendo, aliarum passionum. Ergo spes differt ab aliis passionibus.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod passiones animæ, de quibus loquimur, primo distinguuntur ex hoc quod quædam important bonum et malum absolute; et hæc pertinent ad concupiscibilem: quædam vero important aliquam mensuram boni vel mali, ut ex prædictis patet; et hæ pertinent ad irascibilem. Passionum ergo in concupiscibili existentium quædam important habitudinem concupiscibilis ad suum objectum; quædam vero motum ipsius respectu objecti; quædam vero impressionem relictam in ipsa ex præsentia objecti. Cum autem objectum appetitus sit bonum vel malum, quodlibet istorum per hæc duo dividitur. Amor enim importat habitudinem concupiscibilis ad bonum; odium vero ad malum: quia amor amatum ponit connaturale, et quasi unum amanti; cujus contrarium facit odium. Et quia hæc habitudo perficitur ex præsentia objecti, ideo amor secundum perfectam sui rationem est habiti, ut dicit Augustinus, conc. VIII *Super Psal.* CXVIII, col. 1518, t. 4. Motus autem concupiscibilis in bonum, dicitur desiderium: in malum autem est innominatus, sed dicatur fuga. Impressio vero relicta in concupiscibili ex præsentia boni, dicitur delectatio vel gaudium; sed præsentia mali dicitur tristitia vel dolor. Qualiter autem tristitia et dolor differant, supra XV dist. [1] dictum est. Eodem etiam modo differunt delectatio sensibilis et gaudium. Lætitia autem dicit effectum gaudii in dilatatione cordis; unde dicitur lætitia quasi latitia: exultatio autem effectum ipsius in signis exterioribus, inquantum gaudium interius ad exteriora prorumpens, quodammodo exilit. Quia autem irascibilis propter concupiscibilem est animalibus data, ut non deficiat in suo actu; ideo passiones irascibilis ex passionibus concupiscibilis originem habent. Adjuvat autem concupiscibilem irascibilis et in bono et malo. In bono quidem, ut delectabile concupiscibili conveniens non obstante difficultate prosequatur: in malo autem, ut nocivum difficile repellat. Passio ergo irascibilis vel oritur ex passione concupiscibilis, quam facit apprehensio appetibilis, vel quam facit præsentia ipsius. Si primo modo, vel respectu boni, et hoc vel possibilis consequi, in quod tendendum est, et sic est spes; vel non possibilis, quod dimittendum est, et sic est desperatio: aut respectu mali, et hoc vel possibilis repelli, cui resistendum est, et sic est audacia; vel non possibilis repelli, quod fugiendum est, et sic est timor. Si autem ex præscientia appetibilis, hoc non potest esse respectu boni: quia ex quo concupiscibilis suo delectabili fruitur, non indiget irascibili, quia non habet difficultatem in illo; sed est respectu mali quod repellendum est et difficultatem habens; et sic causatur ira, si est possibile repelli: alias passio in concupiscibili sistit. Et ideo ira non habet passionem contrariam, neque secundum contrarietatem boni vel mali, sicut gaudium et tristitia, quæ contrarietas est propria passionum concupiscibilis, neque secundum [1] contrarietatem possibilis et non possibilis, sicut spes et desperatio, quæ contrarietas est propria passionum irascibilis. Sciendum tamen, quod ira causatur non solum ex re inconvenienti præsente, sicut cum quis irascitur de vulneratione, sed etiam ex inconvenienti aliquando præsente, sicut cum quis irascitur ex injuriis illatis, et etiam ex apprehensione habiti inconvenientis; et ideo ira causatur ex dolore quantum ad primum, et ex tristitia, ut dicit Damascenus, *De fide* lib. II, cap. XVI, col. 931, t. 1, quantum ad secundum. Sic ergo passiones animæ per essentiales differentias dividuntur. Inveniuntur etiam diversificari nomina passionum per differentias accidentales: quæ quidem accidunt vel ipsi passioni, ut intentio ejus; vel ex objecto. Si primo modo, sic concupiscentia dicit intensionem desiderii: zelus intensionem amoris, non patiens consortium in amato:

[1] Al.: « vel secundum. »

abominatio intensionem odii : exultatio intensionem gaudii, ut in signo exteriori prorumpat generaliter ; et similiter hilaritas quantum ad signum quod ostenditur in facie : et jucunditas quantum ad signa quæ ostenduntur etiam in actibus ; accidia [1] autem intensionem tristitiæ, intantum ut immobilitet hominem, actionem retardans ; unde dicitur a Damasceno, quod est tristitia aggravans, idest immobilitans, vel achos inquantum prohibet locutionem : quia, ut dicit Damascenus l. II, c. XIV, col. 931, t. 1, est vocem auferens : præsumptio autem intensionem spei : audacia autem excessum confidentiæ in aggrediendo terribilia ; furor autem intensionem iræ. Cum autem objectum proprium et per se istarum passionum sit bonum vel malum apparens : ea quæ accidentaliter se habent ad hæc faciunt accidentalem differentiam in passionibus ex parte objecti : sicut tristitia quæ est de malo quod est apparens malum tristanti ; hoc autem accidit esse bonum vel malum alteri. Si ergo tristitia sit de malo quod est malum alteri, et per hoc apprehenditur malum ipsi tristanti, sic est misericordia. Si autem sit bonum alteri, et per hoc apprehenditur ut malum proprium, sic est invidia, quæ est tristitia de prosperitate bonorum, vel nemesis, quæ est tristitia de prosperitate malorum, ut dicitur II *Ethic.*, cap. VI. Similiter etiam timor distinguitur : quia malo difficili superanti facultatem timentis accidit aliquid dupliciter : vel ex parte ipsius mali, vel ex parte timentis. Primo modo accidit sibi turpitudo ; et hoc vel in se, et sic est verecundia quæ est de turpi actu : vel in opinione, et sic est [2] erubescentia, quæ est timor de convicio, ut dicit Damascenus, lib. II *De fide*, cap. XV, col. 631, t. 1 : vel verecundia de turpitudine culpæ, erubescentia de turpitudine pœnæ. Ex parte autem timentis sumuntur accidentales differentiæ timoris hoc modo : quia terribile vel excedit facultatem timentis in agendo, et sic est segnities, vel ignavia, quæ est timor futuræ operationis, ut dicit Damascenus, ut sup. ; vel in cognoscendo, et hoc tripliciter : vel propter cognoscibilis altitudinem, et sic est admiratio quæ est timor ex magna imaginatione ; vel propter ejus inconsuetudinem, et sic est stupor, qui est timor ex inassueta [3] imaginatione ; vel propter incertitudinem, et sic est agonia, quæ est timor infortunii ; et hoc idem dicitur trepidatio vel dubitatio. Sic ergo patet quomodo spes ab aliis passionibus differat, et quomodo etiam omnes aliæ passiones ab invicem distinguantur.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut supra [4] dictum est, expectare importat protensionem appetitus in aliquid cum quiete privante fugam vel recessum. Hæc autem quies contingit ex difficultate ejus in quod motus appetitus tendit, sed non in promptu est, sine mora acpuiritur. Et quia bonum cum difficultate, proprie est objectum irascibilis, ideo expectare proprie ad irascibilem pertinet tendentem in aliquod bonum. Habet autem se ad spem sicut commune ad proprium, inquantum spes addit certitudinem circa expectationem.

Ad secundum dicendum, quod Damascenus loquitur large : accipit enim expectatum bonum pro bono quod nondum habetur, quod quidem commune est concupiscentiæ et spei.

Ad tertium dicendum, quod motus a termino et in terminum quandoque sunt contrarii, quandoque idem quandoque disparati. Si enim termini a quo et ad quem sunt contrarii ; sic motus est contrarius, sicut a nigredine in albedinem. Si autem sit idem terminus a quo et in quem ; sic motus sunt idem, sicut motus ab albedine in albedinem. Si autem sint diversi, non contrarii ; sic motus sunt diversi disparati, sicut motus ab albedine ad calorem. His modis ultimis spes et timor se habent : quia contrarietas quæ attenditur in irascibili, est secundum facile et difficile, sive possibile et impossibile ; non autem circa bonun et malum, quia circa hoc est concupiscibilis. Unde si consideretur propria ratio objecti irascibilis, sic timor contrariatur spei : quia timor est a difficili, ad quod est spes. Si autem consideretur ratio difficilis, sic sunt disparata : quia timor a difficili est in genere malorum ; spes autem a difficili in genere bonorum.

Ad quartum dicendum, quod passiones cognitivarum virtutum sunt a rebus secundum esse spirituale, Et quia secundum hoc esse non habent contraria [5] contrarietatem, ideo non causantur con

[1] Nicolai semper : « acedia. »
[2] Migne : « pudor. »
[3] Al. : « assueta. »

[4] a. 1, ad 1 et ad 3.
[5] Nicolai omittit : « contraria. »

trariæ passiones ex contrariis in potentiis cognitivis. Sed passiones appetitivæ sunt ex rebus secundum suum esse naturale : quia appetitus est de bono et malo, quæ sunt in rebus, ut dicit Philosophus in VI *Metaph.*, text. 8, et ideo cum secundum esse naturale contrarietatem habeant, contrarias passiones causant.

Ad quintum dicendum, quod cum arduum sive difficile sit proprium objectum irascibilis, differentiæ facientes oppositiones in passionibus irascibilis sunt difficile facultatem superans, vel non superans ; et utrumque est vel bonum vel malum. Fiducia ergo seu confidentia, importat motum irascibilis, in id quod æstimatur ut facultatem non excedens, quod quidem specialiter circa bona importat spes, circa mala autem audacia, nisi quod audacia, excessum importat quandoque, unde in malum quandoque accipitur. Motus autem appetitus in id quod æstimatur ut superans facultatem sive in bonum sive in malum, est diffidentia. In bonum autem specialiter est desperatio, in malum autem timor. Ira autem est passio composita ex audacia vel dolore, et spe, ut ex dictis patere potest.

ARTICULUS IV.

Utrum spes sit principalis passio, vel amor, vel desiderium, vel audacia, vel pœnitentia.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod spes non sit principalis passio. Amor enim vehementius affectionem immutat quam spes ; unde hominem extra se facit, ut dicit Dionysius, IV, cap. *De div. nom.*, § 13, col. 711, t. 1. Sed amor non ponitur una de principalibus possionibus. Ergo neque spes.

2. Præterea, concupiscere est de futuro bono, sicut et spes. Sed concupiscentia, vel desiderium, non ponitur passio principalis. Ergo nec spes.

3. Præterea, denominatio semper fit a principaliori. Sed irascibilis denominatur ab ira. Ergo est principalior spe, quæ est in iracibili.

4. Præterea, objectum irascibilis est difficile et arduum. Sed audacia tendit in arduum magis quam spes, vel non minus. Ergo audacia est magis principalis quam spes.

5. Præterea, sicut spes est de futuro, ita pœnitentia est de præterito. Sed præteritum est certius quam futurum. Cum ergo pœnitentia non ponatur principalis passio, nec spes principalis passio debet poni.

Sed contra est quod Boetius in lib. I *De consolat.*, metr. VII, col. 657, t. 1, dicit :

« Gaudia pelle,
« Pelle timorem ;
« Spemque fugato,
« Nec dolor adsit. »

et ita spes connumeratur aliis principalibus passionibus.

Præterea, spes opponitur quodammodo timori. Sed timor est principalis: Ergo et spes.

Præterea, passio quæ est in concupiscibili de bono, est principalis, sicut gaudium. Ergo eadem ratione passio quæ est de bono in irascibili, est principalis. Hæc autem est spes. Ergo spes est principalis passio.

SOLUTIO — Respondeo dicendum, quod principalitas passionis in duobus consitit : quorum unum est ex parte objecti, ut scilicet passio sequatur secundum rationem et aptitudinem objecti, scilicet ut bonum prosequatur et malum fugiat ; secundum est ex parte ipsius passionis, ut scilicet motus ille perfectus sit quantum possibile est secundum genus illud. Et ideo in concupiscibili sunt duæ principales passiones tantum, scilicet gaudium et tristitia : quia motus concupiscibilis terminatur in ipsa re conjuncta, quæ facit gaudium et tristitiam ; et iterum bonum de sua ratione natum est facere gaudium, inquantum est conveniens ; et tristitiam, inquantum nocivum est. In irascibili etiam sunt tantum duæ, scilicet, timor et spes ; quia in his perficitur motus irascibilis quantum est possibile in genere illo, unde non important motum perfectum simpliciter ; sed inquantum possibile est in genere irascibilis, quia motus irascibilis, inquantum hujusmodi, non perficitur ad præsens, ut prius dictum est, art præc., sicut concupiscibilis ; sed perficitur in certudine inclinationis respectu sui objecti. Unde timor et spes habent quamdam certam inclinationem ad objectum suum ; timor ad non posse fugere malum, spes ad posse consequi bonum ; unde confidentia non dicitur principalis passio, quæ habeat

certitudinem, nec importat. Similiter etiam timor consequitur ex malo inquantum est malum, quia de natura sui habet ut fugiatur; spes autem ex ratione boni inquantum est bonum, quia de natura sui habet ut expectetur. Et ideo consuevit numerus principalium passionum hoc modo accipi. Quia aut sunt de præsenti, in quo perficitur motus concupiscibilis; aut de futuro in quo consistit motus irascibilis, inquantum est de difficili: si primo modo, aut de bono, et sic est gaudium; aut de malo, et sic est tristitia. Si secundo, modo, aut de bono, et sic est spes; aut de malo et sic est timor.

Ad primum ergo dicendum, quod amor non dicit terminum in motu concupiscibilis, cum non sequatur ex conjunctione rei, sicut delectanti [1].

Ad secundum dicendum, quod motus concupiscibilis potest ulterius terminari quantum ad futurum; et ideo concupiscentia et desiderium non sunt passiones principales; motus autem irascibilis non; et ideo in futuro terminatur; et propter hoc spes et timor sunt principales passiones.

Ad tertium dicendum, quod potentia in qua est spes denominatur ab ira, quia est ultimum in passionibus ejus: denominatio autem consuevit fieri ab his quæ sunt ultima in re. Non tamen est principalis, quia habet motum in nocivum, non quidem fugiendum, quod est de ratione mali et nocivi, sed aggrediendum.

Ad quartum similiter dicendum est de audacia, quod timor qui fugam importat, consequitur ex ratione mali, quod de se est fugibile, non autem aggressibile, quod audacia facit; et ideo non est principalis passio.

Ad quintum dicendum, quod pœnitentia continetur sub tristitia. Unde sciendum est, quod omnes prædictæ passiones ad has principales passiones reducuntur vel sicut species ad genus, sicut admiratio ad timorem; vel sicut imperfectum ad perfectum, sicut concupiscentia ad gaudium: vel sicut effectus ad causam, et participans ad participatum, sicut audacia et ira ad spem: quia spes tendit in bonum arduum, quod de se est tale ut in illud debeat tendi; audacia autem et ira tendunt in arduum nocivum repellendum; quod quidem non est tale ut in ipsum tendi debeat, sed magis ut fugiatur; tendunt tamen in ipsum inquantum participat aliquid de ratione boni, quod est victoria ipsius; et ideo etiam spes participatur quodammodo in audacia et ira, sicut quod est per se, in eo quod est per accidens.

ARTICULUS V.

Utrum spes possit esse in parte intellectiva.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod spes non possit esse in parte intellectiva. Quia passiones sunt tantum in parte sensitiva, ut dicit Philosophus VII *Physic.*, text. 20. Sed spes est passio. Ergo est in parte sensitiva.

2. Præterea, ea quæ sunt in parte intellectiva, sunt ipsius animæ secundum se sine hoc quod communicat corpori. Spes vero non est ipsius animæ secundum se, sed cum conjunctione corporis, eadem ratione qua gaudium et amor, ut dicitur I *De anima*, text. 14. Ergo spes non est in parte intellectiva.

3. Præterea, subjectum spei est irascibilis. Sed irascibilis non est in parte intellectiva, sed in sensitiva, quæ animus dicitur in III *De anima*, text. 41. Cum ergo passio non excedat subjectum suum, nec spes erit in rationali.

4. Præterea, sicut Philosophus in lib. *De memor.*, cap. I, memoria non est in parte intellectiva: quia concernit determinatam temporis differentiam, scilicet præteritum. Sed sicut memoria concernit præteritum, ita spes concernit futurum. Ergo spes non potest esse in parte intellectiva.

5. Præterea, in parte intellectiva non sunt contrariæ passiones: quia delectationi quæ est secundum intellectum, nihil est contrarium, ut dicit Philosophus I *Topic.*, cap. XIII. Cum ergo spes sit passio contrarietatem habens ad timorem et desperationem, videtur quod non possit esse in parte intellectiva.

Sed contra, quidquid invenitur communiter in Deo et in nobis de operibus animæ, ad partem intellectivam pertinet, quæ solum est immaterialis, et in hoc Deo similis. Sed delectatio convenit non solum nobis, sed etiam Deo, ut dicitur in VII *Ethic.*, cap. XIV, quia ipse simplici operatione gaudet. Ergo delectatio est in

[1] Parm. addit: « vel gaudium. »

nobis etiam in parte intellectiva ; et ita eadem ratione spes, quæ est de delectatione futura.

Præterea, quidquid permanet in nobis post separationem animæ a corpore, hoc ad partem intellectivam pertinet, quæ sola est separabilis, secundum Philosophum, II *De anim.*, text. 21. Sed spes est hujusmodi : quia erat in illis patribus qui in limbo erant, ut dicitur in *Littera*. Ergo spes est in parte intellectiva.

Præterea, ad quamcumque potentiam pertinet objectum passionis, et passio. Sed objectum spei est arduum bonum, quod etiam ad intellectivam partem pertinere potest. Ergo spes potest esse in parte intellectiva.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod operationes sensitivæ sunt nobis magis notæ quam operationes partis intellectivæ : quia cognitio nostra incipit a sensu, et terminatur ad intellectum. Et quia ex notioribus minus nota cognoscuntur, nomina autem ad innotescendum rebus imponuntur ; ideo nomina operationum sensitivæ partis transferuntur ad operationes intellectivæ partis, et ulterius ex humanis in divina. Et hoc patet in apprehensivis operationibus : quia illud quod certitudinaliter quasi præsens tenemus per intellectum, dicimur sentire, vel videre ; et imaginari dicimur, cum quidditatem rei intellectu concipimus ; et sic de aliis : quamvis ista diversimode intelligantur, cum dicuntur de apprehensione sensitiva quæ apprehendit materialiter et in particulari ; et de intellectiva, quæ apprehendit immaterialiter et in universali. Et ideo etiam imponitur nomen intellectivæ operationi, per quod discernitur a sensitiva, sicut intelligere et scire, et hujusmodi. Similiter nomina operationum appetitivæ sensibilis partis transferuntur in operationes appetitivæ intellectivæ partis : tamen in sensitiva parte sunt per modum materialis passionis, in parte autem intellectiva per modum simplicis actus non materialiter ; et ideo etiam aliqua nomina imponuntur appetitui intellectivo, quæ ipsum distinguunt ab aliis, sicut velle, eligere, et hujusmodi. Sic ergo spes in parte sensitiva nominat quamdam passionem materialem, sed in parte intellectiva simplicem operationem voluntatis immaterialiter tendentis in aliquod arduum.

Ad primum ergo dicendum, quod spes, secundum quod est in appetitu rationali, scilicet voluntate, non est passio proprie loquendo, ut patet ex his quæ dicta sunt, xv dist.

Ad secundum dicendum, quod Philosophus loquitur ibi de istis secundum quad sunt passiones sensitivæ partis, et ita indigent corpore materialiter : vel secundum quod sunt in parte intellectiva, quæ indiget corpore, inquantum accipit a sensibus, vel a sensitivis potentiis, quantum ad statum viæ.

Ad tertium dicendum, quod quidam distinguunt irascibilem humanam et brutalem, similiter et concupiscibilem ; et dicunt, quod brutalis est in parte sensitiva, humana autem in parte intellectiva. Sed hoc non est verum : quia appetitus rationalis non dividitur per irascibilem et concupiscibilem, ut prius [1] dictum est : unde irascibilis dicitur humana non per essentiam, sed per participationem, sicut dicit Philosophus in I *Ethic.*, et etiam Damascenus in II lib., cap. xii, col. 927 etc., t. 1. Unde quod objicitur quod spes in irascibili est ; verum est de spe secundum quod est passio.

Ad quartum dicendum, quod intellectiva apprehensio est secundum motum a rebus in animam ; et quia in anima intellectiva recipitur aliquid abstractum ab omnibus conditionibus materialibus individuantibus, ideo nulla apprehensio intellectiva concernit aliquod tempus determinate, quamvis possit esse de quolibet tempore : unde componendo et dividendo implicat tempus, ut dicitur in III *De anima*, text. 25 : et ideo etiam memoria cum sit pars imaginis quæ est in parte intellectiva, est omnium temporum, ut dictum est, I lib., iii dist. Operatio autem appetitus est secundum motum ab anima in res ; et ideo quia res per se cadunt sub hic et nunc, ideo et operatio intellectivi appetitus potest aliquod tempus concernere.

Ad quintum dicendum, quod delectatio, ut prius dictum est, ex duobus consurgit. Uno modo ex ipso actu qui est conveniens potentiæ ; et hoc modo delectationi intellectus non est aliquid contrarium. Cum enim intelligibile omnino immaterialiter in intellectu recipiatur, non potest aliquam læsionem intellectui in-

[1] a. 2.

ferre, sicut sensibile excellens, quod corrumpit sensum. Et ideo omnis actus intellectus est conveniens intellectui, et delectabilis, quidquid sit illud quod intelligitur; et sic delectationi intellectus non est aliquid contrarium. Alio modo consurgit delectatio. ex conjunctione rei convenientis, circa quam est operatio. Et quia id quod apprebenditur, potest esse conveniens intelligenti, vel inconveniens, inquantum est res quædam, licet inquantum intellectum, semper sit conveniens; ideo ex parte ista delectationi quæ est in parte intellectiva, potest esse tristitia contraria, non quæ sit passio, ut dictum est.

QUÆSTIO II.

Deinde quæritur de spe secundum quod est virtus; et circa hoc quæruntur quinque : 1° utrum spes sit virtus; 2° utrum sit theologica; 3° quomodo se habeat ad virtutes theologicas; 4° de certitudine ipsius; 5° quorum sit habere spem.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum spes sit virtus [1].

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod spes non sit virtus. Spes enim dividitur contra timorem, gaudium, et tristitiam. Sed nullum aliorum [2] ponitur in genere virtutis; quinimmo tristitia ponitur in genere vitii, quantum ad accidiam et invidiam : ponitur etiam inter sacramenta quantum ad pœnitentiam; gaudium autem in genere fructus, ut patet Gal., v; timor autem in genere doni, ut dicitur Isa., xi. Ergo neque spes debet esse virtus.

2. Præterea, sicut virtutes infusæ ordinantur ad aliquod arduum, quod est [3] vita æterna; ita et virtutes acquisitæ ad aliquod arduum, quod est felicitas civilis, vel contemplativa. Sed philosophi tractantes de virtutibus acquisitis, non possuerunt spem esse virtutem. Ergo apud theologos spes non debet poni virtus.

3. Præterea, nulla virtus provenit ex meritis : quia virtutem Deus operatur in nobis sine nobis, ut Augustinus ait, lib. IV *Cont. Julian.*, cap. viii, col. 762, t. 10. Sed spes provenit ex meritis, ut in *Littera* dicitur. Ergo spes non est virtus.

4. Præterea, nulla virtus opponitur alicui bono : quia bonum bono non est contrarium, sicut malum malo, ut dicitur in prædicamentis. Sed spes opponitur timori, quod est bonum et laudabile. Ergo spes non est virtus.

5. Præterea, nulla virtus habet actum mercenarium : quia virtus operatur bonum propter seipsum. Sed spes habet actum mercenarium, cum intendat in remunerationem. Ergo spes non est virtus.

Sed contra, nihil inducit ad vitam æternam, nisi virtus. Sed spes inducit ad vitam æternam, ut patet in psal., v, 12 : *Lætentur omnes qui sperant in te : in æternum exultabunt, et habitabis in eis.* Ergo spes est virtus.

Præterea, spes est propinquior caritati, quæ est mater omnium virtutum, quam fides, quia est in affectu. Sed fides est virtus. Ergo et spes.

Præterea, nihil est meritorium, nisi actus virtutis. Sed spei actus est meritorius : quia a confessione liberat; psal. xxx, 1 : *In te Domine speravi : non confundar in æternum.* Ergo spes est virtus.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod sicut supra xxiii dist., dictum est, virtus secundum communem usum loquendi dicitur habitus inclinans ad actum; qui est bonus dupliciter, scilicet secundum convenientiam ad potentiam agentem, et secundum objectum; quod habet rationem boni, inquantum est objectum talis actus. Hæc autem duo sunt in actu spei. Cum enim spes in appetitiva parte sit, oportet quod objectum ejus sit bonum sub ratione boni; et sic actus spei habet bonitatem ex ratione objecti. Similiter etiam spes supra expectationem addit certitudinem, ut patet per definitionem in *Littera* positam. Certitudo autem importat determinationem respectu ejus ad quod dicitur certitudo. Unde cum certitudo spei sit de bono expectato, importat determinationem ad bonum. Et ex hoc aliquis actus est perfectæ potentiæ conveniens, quod ad bonum ipsius determinationem habet; sicut actus scientiæ, qui determinat intellectum ad verum, quod est bonum intellectus; non autem actus opinionis, quæ est veri et falsi;

[1] II. II *Summ. theol.*, q. xvii, a. 1.
[2] Parm. : « istorum. »
[3] Al. : « in vita. »

propter quod scientia est virtus, et non opinio, ut dicitur in VI *Ethic.*, cap. IV. Unde patet quod spes virtus debet dici etiam secundum communem usum loquendi.

Ad primum ergo dicendum, quod spes, secundum quod est passio, non est virtus, sed secundum quod est in appetitu intellectivæ partis. Nec aliarum passionum nomina ita convenienter ad virtutes transumi possunt sicut nomen spei : quia spes dicitur in ordine ad bonum, et propter hoc importat motum appetitus in bonum tendentis ; et sic habet quamdam similitudinem cum intentione et electione boni, quæ requiruntur in omni virtute ; timor autem dicitur in ordine ad malum. Recedere autem a malo, quamvis ad virtutem pertineat, non tamen in hoc consistit perfectio virtutis, sed in electione boni. Gaudium autem et tristitia magis dicunt impressionem boni et mali in appetitum, quam motum appetitus in ea ; unde non habent similitudinem cum electione virtutis.

Ad secundum dicendum, quod illud arduum in quod ordinant virtutes acquisitæ, est finis proportionatus facultati naturæ ; et ideo natura per seipsam determinata est ad sperandum illum finem ; unde non indiget aliquo habitu superaddito, per quem determinetur in illud. Sed hoc arduum quod est vita æterna, excedit facultatem naturæ. Unde cum ex se natura non sit determinata ad sperandum illud, oportet quod determinetur per aliquem habitum infusum ; et hæc est spes, quæ est virtus.

Ad tertium dicendum, quod spes multis modis dicitur. Quandoque enim nominat passionem ; et sic non est virtus. Quandoque nominat habitum inclinantem ad actum voluntatis similem spei quæ est in parte sensitiva, quæ est passio ; et sic est virtus. Quandoque vero nominat ipsum actum ; et sic est actus virtutis. Quandoque autem nominat ipsam rem speratam ; Tit., II, 13 : *Expectantes beatam spem ;* et sic est objectum virtutis. Quandoque autem nominat certitudinem, quæ consequitur spem ; Rom., V, 4 : *Probatio vero spem*, id est spei certitudinem ; et sic nominat statum perfectionis in virtutem, quantum ad certitudinis intentionem. Habitus ergo spei quæ est virtus, ex meritis non procedit : sed objectum, id est ipsa res sperata, pro meritis redditur ; et ideo etiam actus spei in suum objectum tendit ex præsuppositione meritorum ; et secundum hoc dicitur ex meritis provenire ratione sui actus.

Ad quartum dicendum, quod spes quæ est virtus, non opponitur timori qui est donum : quia spes extendit se in Deum ex consideratione divinæ largitatis, timor vero dicit resilitionem ex consideratione propriæ parvitatis ; et ita non est secundum idem resilitio timoris et extensio spei ; unde non sunt contraria.

Ad quintum dicendum, quod facere aliquid propter aliquod commodum temporale, facit actum mercenarium, non autem facere propter remunerationem æternam ; quia continentia non sibi sufficit ad salutem, si pro solo amore pudicitiæ retinetur, ut dicitur in lib. *De eccles. dogmat.*, cap. XXXI, col. 1219, t. 8 op. Aug., et eadem ratio est de aliis humanis actibus. Vel dicendum, quod actus dicitur esse mercenarius qui propter mercedem fit, non autem qui est circa ipsam mercedem. Quamvis ergo actus spei sit expectare beatitudinem, quæ est merces ; non tamen eam expectat propter ipsam mercedem, sed ex inclinatione habitus, sicut et in aliis virtutibus contingit. Et præterea non expectat eam inquantum est merces, sed inquantum est summum quoddam arduum : habet enim Deum pro principali objecto.

ARTICULUS II.

Utrum spes sit virtus theologica [1].

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod spes non sit virtus theologica. Omnis enim virtus theologica habet Deum pro objecto. Sed irascibilis objectum Deus esse non potest : quia cum sit appetitus sensitivæ partis, non extendit se ultra bonum sensibile. Cum ergo spes ad irascibilem pertineat, videtur quod spes non sit virtus theologica.

2. Præterea, Isa., XXX, 15, dicitur : *In spe erit fortitudo vestra.* Sed fortitudo non est virtus theologica, sed carnalis. Ergo et spes ; et præcipue cum eadem extrema videantur habere, scilicet timiditatem et audaciam.

[1] II. II *Summ. theol.*, q. XVII, a. 5.

3. Præterea, expectare est longanimitatis : Gal., v, 22 : *Longanimitas* expectationis. Similiter videtur esse patientiæ; *quod* Rom., viii, 25 : *Si quæ* * *non videmus, speramus, per patientiam expectamus.* Ergo cum spes sit expectatio, videtur quod spes sit idem quod patientia vel longanimitas : quæ quidem non sunt virtutes theologicæ : ergo nec spes.

4. Præterea, spei est in arduum tendere. Sed hoc est magnanimitatis, quæ maxime magnum attendit. Ergo spes est idem quod magnanimitas. Sed magnanimitas est virtus moralis et non theologica. Ergo et [1] spes.

Sed contra, spes dividitur ex opposito aliis virtutibus theologicis; I Corinth., xiii, 13 : *Nunc autem manent fides, spes, caritas, tria hæc.* Ergo est virtus theologica.

Præterea, omnis virtus quæ habet finem ultimum pro objecto, est virtus theologica. Talis autem est spes, cum sit expectatio futuræ beatitudinis. Ergo spes est virtus theologica.

Præterea, omnis virtus moralis est circa passiones, ut dicitur in II *Ethic.*, cap. iii. Hoc autem non competit spei. Ergo non est virtus moralis. Neque est intellectualis, quia non pertinet ad cognitionem, ut prius dictum est. Ergo est virtus theologica.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod spes de ratione sua dicit extensionem appetitus in aliquod arduum, quod non omnino excedit facultatem sperantis. Ea enim quæ excedunt, et velut excedentia apprehunduntur, desperationem magis quam spem faciunt; unde secundum hoc quod inest alicui facultas in aliquod arduum, secundum hoc est inclinatio in illud arduum ; et ideo in illud arduum quod proportionatur facultati naturæ sensitivæ, inclinatio sensitivi appetitus spem facit, quæ est passio; in illud vero arduum quod proportionatur naturæ intellectivæ, inclinatio illius facit spem, quæ est actus voluntatis. Sed quia est aliquod arduum quod excedit facultatem naturæ, ad quod homo per gratiam potest pervenire, scilicet ipse Deus, inquantum est nostra beatitudo; ideo oportet quod ex aliquo dono gratuito naturæ supperaddito fiat inclinatio in illud arduum ; et illud donum est habitus spei. Et quia habet objectum ipsum Deum, ideo oportet quod sit virtus theologica : et ideo in secunda definitione spei quam Magister ponit, exprimitur tota ratio spei secundum quod est virtus theologica. Expectatio enim, ut ex dictis patet, proprie loquendo, dicit extensionem appetitus in aliquod arduum; certa autem dicit completionem prædictæ extensionis, et quasi determinationem; et in hoc completur ratio spei absolute. Objectum autem quod facit spem esse theologicam virtutem, est futura beatitudo. Illud autem unde est facultas perveniendi in finem istum, est gratia, et merita, sive accipiatur gratia pro divina liberalitate, sive pro dono gratuito.

Ad primum ergo dicendum, quod quidam dicunt quod etiam appetitus rationis dividitur per irascibilem et concupiscibilem : et secundum hoc propositio habet falsitatem. Sed quia omnes auctores distinguentes irascibilem a concupiscibili, sive sancti, sive philosophi, ponunt irascibilem et concupiscibilem in appetitu sensitivo; ideo dicendum, quod subjectum spei, prout dicitur virtus theologica, non est vis irascibilis, sed voluntas, inquantum actus ejus spes dici potest : nisi forte ipsam voluntatem, inquantum habet actus similes actibus irascibilis, dicamus irascibilem ; sed tunc irascibilis et concupiscibilis non erunt diversæ potentiæ, sed nominabunt eamdem potentiam, scilicet voluntatem, secundum diversos actus.

Ad secundum dicendum, quod, sicut supra [2] dictum est, extendi in aliquod arduum, est dupliciter, quia vel est bonum in quod extenditur ut acquiratur; et sic extendi est spei : vel in aliquod arduum, ut repellatur; et hoc est audaciæ. Et similiter resilire ab aliquo arduo est dupliciter : quia vel est bonum quod propter difficultatem [3] dimittitur; et sic est desperatio : vel est malum quod propter difficultatem fugitur; et sic est timor. Et sic patet quod spes non inter audaciam et timiditatem est, sed inter præsumptionem et desperationem. Fortitudo autem quæ habet pericula pro objecto, est inter timiditatem et audaciam. Et ideo spes et fortitudo non est idem. Nec fortitudo potest esse virtus theologica : quia Deus, qui est objectum vir-

[1] Al. « et. »
[2] Quæst. præced., a. 3 et 4 ad 5.
[3] Al. « facultatem. »

tutis theologicæ, non habet rationem periculi quamvis habeat rationem ardui. Sed quia ex fine diriguntur ea quæ sunt ad finem, ideo virtutes theologicæ, quæ habent finem ultimum pro objecto, non solum operantur circa ipsum secundum se, sed ut est directivum aliorum quæ sunt ad finem; et ideo sunt quodammodo principia aliarum virtutum. Sicut fides non solum cognoscit verum primum, sed etiam alia quæ ex veritate prima manifestantur ordinantia in ipsam; unde et in articulis fidei multa continentur quæ ad creaturas pertinent. Similiter et caritas non solum facit diligere Deum. sed etiam proximum propter Deum. Similiter et spes non facit tendere in ipsum Deum ut quoddam arduum consequendum, sed etiam ut ex ipso est auxilium in omnibus aliis arduis, vel bonis acquirendis, vel malis vitandis. Unde qui habet spem, sperat Deum consequi, speratque per ipsum omnia necessaria, quantumcumque sint difficilia, obtinere : sperat omnia nociva, quantumcumque sint difficilia, repellere. Et secundum hoc spes est in homine principium omnium operationum quæ ad bonum arduum ordinantur, sicut caritas omnium quæ in bonum tendunt, et sicut fides omnium quæ ad cognitionem pertinent. Unde fides est in gratuitis, sicut intellectus principiorum in naturalibus et acquisitis; unde secundum hoc dicitur : *In spe erit fortitudo vestra;* non quasi spes sit ipsa fortitudo, sed quia est principium ipsius fortitudinis.

Ad tertium dicendum, quod expectatio patientiæ est expectatio divini auxilii in periculis; expectatio autem longanimitatis est expectatio divini auxilii in laboribus actionis tendentis in aliquod bonum arduum obtinendum. Unde patet ex prædictis quod expectatio patientiæ et longanimitatis est per participationem expectationis a spe, secundum quod virtutes posteriores participant aliquid a prioribus ; sicut omnes morales a prudentia, et omnes aliæ virtutes participant aliquid a caritate, scilicet desiderium summi boni, propter quod operantur.

Ad quartum dicendum, quod magnanimitas magis accedit ad spem quam aliqua dictarum virtutum : quia est secundum extensionem appetitus in aliquod bonum arduum obtinendum ; et ideo circa spem passionem versatur, et ejus opposita, ut sic sint in irascibili tres virtutes quantum ad tria genera passionum. Magnanimitas quidem quantum ad genus spei et aliarum passionum circumstantium ipsam, quæ habent bonum arduum expectatum pro objecto; fortitudo autem circa timorem et audaciam; mansuetudo autem circa iram. Sed tamen magnanimitas non est idem quod spes virtus : quia est circa arduum quod consistit in rebus humanis, non circa arduum quod est Deus ; unde non est virtus theologica, sed moralis, participans aliquid a spe.

ARTICULUS III.

Utrum spes sit virtus distincta ab aliis [1].

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod spes non sit virtus distincta ab aliis virtutibus theologicis. Virtutes enim distinguuntur per actus et objecta. Sed spes est expectatio futuræ beatitudinis, quæ est etiam objectum omnium virtutum theologicarum. Ergo spes non distinguitur ab aliis virtutibus theologicis.

2. Præterea, virtutes theologicæ ordinant nos immediate ad Deum. Sed aliquis sufficienter ordinatur per hoc quod cognoscit eum, et amat ipsum : quod facit fides et caritas. Ergo spes non distinguitur ab utraque.

3. Præterea, expectare est actus spei. Sed expectare pertinet ad fidem : quia in symbolo dicitur : « Expecto resurrectionem mortuorum. » Ergo spes non differt a fide.

4. Præterea, videtur quod nec a caritate. Quia spei est tendere in Deum, quod est proprium caritatis. Ergo spes non differt a fide, et caritate.

Sed contra, I Corinth., XIII, spes connumeratur aliis duabus. Ergo differt ab eis.

Præterea, spes in voluntate dicitur ad similitudinem spei quæ est in irascibili, ut prius dictum est. Sed spes quæ est passio irascibilis, differt a cognitione quæ est fidei, et amore qui est caritatis. Ergo spes quæ est in voluntate, differt a fide et caritate.

QUÆSTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod spes non possit esse nisi formata caritate. Spes

[1] II. II *Summ. theol.*, q. XVII, a. 6.

enim præsupponit merita, ut patet ex definitione ipsius. Sed meritum non potest esse in habente aliquam virtutem informem. Ergo spes non potest esse informis.

2. Præterea, ex hoc ipso quod tendit fides in Deum, est fides formata. Sed spes habet in Deum tendere. Ergo semper est spes formata.

3. Præterea, Augustinus dicit, lib. XIV *De civ. Dei*, cap. IX, col. 413, t. 7, quod omnis affectio ex amore est. Sed spes est affectio quædam. Ergo est ex amore. Sed omne quod est ex amore, est formatum : quia caritatis est formare alias virtutes. Ergo spes semper est formata.

Sed contra, sicut timor est suppliciorum æternorum, ita et spes præmiorum. Sed timor potest esse formatus et informis. Ergo et spes.

Præterea, quicumque non habet spem, est desperatus. Sed quicumque peccat mortaliter, non habet spem formatam. Si ergo omnis spes esset formata, quicumque peccat mortaliter, esset desperatus. Sed desperatio est peccatum in Spiritum sanctum. Ergo quicumque peccaret mortaliter, peccaret in Spiritum sanctum, quod est falsum.

Solutio I. — Respondeo dicendum ad primam quæstionem, quod, sicut supra, XXIII dist., dictum est, virtutes theologicæ sunt ad ordinandum nos in finem ultimum Ad hoc autem quod aliquis incipiat operari propter finem aliquem, oportet primo quod cognoscat finem illum, et secundo quod desideret ipsum. Sed quia voluntas est possibilium et impossibilium ; neque aliquis operatur propter aliquid quod est impossibile adipisci, quamvis illud appetat : ideo oportet quod voluntas ad hoc quod operari incipiat, tendat in illud sicut in possibile : et hæc inclinatio voluntatis tendentis in bonum æternum quasi possibile sibi per gratiam, est actus spei. Et ideo spes est aliquid distinctum a fide et caritate : quia fides facit cognitionem de fine, inquantum ostendit finem bonum esse, et sic insurgit motus caritatis ; inquantum vero ostendit finem esse possibilem, sic insurgit motus spei : quia fides est fundamentum omnium virtutum, præcedens omnes quantum ad naturalem ordinem actuum.

Ad primum ergo dicendum, quod idem secundum rem est objectum omnium virtutum theologicarum, sed differt secundum rationem : quia inquantum est primum verum, est objectum fidei ; inquantum est summum bonum, est objectum caritatis ; inquantum est altissimum arduum, est objectum spei. Et quia beatitudo nominat maxime arduum, cum sit status omnium bonorum aggregatione completus, ut dicit Boetius, III *De consol.*, pros. II, col. 723, t. 1, ideo in definitione spei præcipue ponitur beatitudo. Virtus autem et potentia non differunt ex objectis secundum differentiam realem objecti, sed secundum diversas rationes objecti : quæ quidem rationes formaliter complent objectum ipsum.

Ad secundum dicendum, quod illa duo non sufficiunt ad hoc quod aliquis incipiat operari propter finem, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod fides dicitur expectare, inquantum est origo expectationis, ostendendo illud quod est expectandum, ex se possibile acquiri.

Ad quartum dicendum, quod tendere in appetibile, est tam irascibilis quam concupiscibilis, sed differenter ; quia tendere in aliquod bonum ut est bonum simpliciter, est concupiscibilis ; sed tendere in aliquod ut est arduum et difficile, est irascibilis : et per hunc modum diversimode etiam tendit in Deum spes et caritas.

Solutio II. — Ad secundam quæstionem dicendum, quod, sicut supra [1] dictum est, desiderium et amor in hoc differunt quod amor quodammodo importat quamdam convenientiam et connaturalitatem ad amatum, quod quidem perficitur dum amatum aliquo modo habetur ; desiderium autem importat motum in ipsum amabile nondum habitum ; unde motus appetitus incipit in desiderio, et terminatur in amore completo ; et ideo desiderium est quædam inchoatio amoris, et quasi quidam amor imperfectus. Sed quia primum habere rei est secundum quod est in potentia : quia quod est in facultate habentis, quasi jam haberi reputatur : ideo primum quod amorem inducit, est facultas habendi id quod desideratur. In hac autem facultate spes consistit ; et ideo amor rei distantis, quæ actu non habetur, præsupponit spem. Sed quia spes non est nisi boni, et pri-

[1] Quæst. præc., a. 8 in corp.

mus motus appetitus in bonum, est desiderium; ideo spes præsupponit desiderium, et est media inter amorem et desiderium. Et hoc rationabiliter accidit : quia enim irascibilis est propter concupiscibilem, ideo actus irascibilis a concupiscibili incipit, et in concupiscibili terminatur. Amor enim et desiderium in concupiscibili sunt; spes autem in irascibili; et similis est eorum ordo secundum quod est in voluntate. Unde patet quod actus fidei præcedit desiderium, quia omnis actus affectivæ præsupponit actum cognitivæ; desiderium autem præcedit spem, spes autem amorem; et ideo sicut fides potest esse informis, quia actus ejus præcedit actum amoris; ita et spes.

Ad primum ergo dicendum, quod spes non præsupponit merita in actu, sed in proposito. Non enim aliquis sperat propter merita, quasi merita existentia producant actum spei; sed quia per merita quæ proponit, ad beatitudinem se pervenire sperat.

Ad secundum dicendum, quod fides formata tendit in Deum ex amore; sed spes informis non est ex amore, sed ex desiderio.

Ad tertium dicendum, quod ibi accipitur amor large pro amore imperfecto, quod est desiderium, quod est primus motus appetitivæ virtutis : desiderium autem non sufficit ad formandum actus virtutum.

ARTICULUS IV.

Utrum spes habeat certitudinem in suo actu [1].

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod spes non habeat certitudinem in suo actu. Certitudo enim ad cognitionem pertinet, quia dubitationi opponitur. Sed spes non pertinet ad cognitionem, sed ad affectionem. Ergo ad spem non pertinet certitudo.

2. Præterea, de eo quod nunquam erit, non potest esse certitudo. Sed aliquis habet spem de vita æterna, quam nunquam habebit. Ergo spes non habet certitudinem.

3. Præterea, omne quod dependet ex contingenti, non potest habere certitudinem, nisi quando jam est. Sed hunc habere vitam æternam, dependet ex meritis, quæ sunt ex libero arbitrio, quod est maxime contingens causa. Ergo non potest esse certitudo de hoc quod iste habeat vitam æternam; ergo cum spes sit de hoc, videtur quod spes non habeat certitudinem.

4. Præterea, non potest de eodem esse certitudo, seu securitas, et timor. Sed homo quamdiu in hac vita est, habet timorem castum de separatione a Deo. Ergo non potest habere certitudinem de habendo vitam æternam.

5. Præterea, nullus habebit vitam æternam, nisi habeat caritatem et gratiam. Sed nullus scit se habere gratiam et caritatem, necdum ut finaliter habeat. Ergo non potest esse in spe certitudo de vita æterna.

Sed contra, II Tim., I, 12 : *Scio cui credidi, et certus sum quia potens est depositum meum servare in illum diem*. Sed hoc ad spem pertinet. Ergo spes habet certitudinem.

Præterea, Philosophus dicit, II *Ethic.*, cap. VI, quod virtus est certior omni arte. Sed spes est virtus. Ergo habet certitudinem.

Præterea, sicut fides innititur primæ veritati, ita spes summæ largitati : quia ex gratia provenit, ut in *Littera* dicitur. Sed summa largitas non potest alicui deficere, sicut neque prima veritas aliquem decipere. Ergo sicut fides habet certitudinem, ita et spes.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod quidam dixerunt, quod spes non habet aliam certitudinem nisi a fide; sed in hoc differunt quod certitudo fidei est in universali, sicut quod quilibet bonus habebit vitam æternam; certitudo autem spei est in particulari, sicut quod iste, si bene facit, habebit vitam æternam; et ideo certitudo fidei est absoluta et universalis, certitudo autem spei particularis est, et conditionata. Sed hoc non potest stare : quia universale et particulare non diversificant essentiam neque habitum; unde secundum hoc spes a fide non differret secundum habitum, neque in alia potentia esset; quod omnino falsum est. Et ideo aliter est dicendum, quod certitudo proprie dicitur firmitas adhæsionis virtutis cognitivæ in suum cognoscibile. Sed omnis operatio et motus cujuscumque

[1] II. II *Summ. theol.*, q. XVII, a. 4.

tendentis in finem est ex cognitione dirigente, vel conjuncta, sicut in agentibus per voluntatem, vel remota, sicut in agentibus per naturam. Quia vero non tenderet determinate in finem suum nisi ab aliqua cognitione præcedente in ipsum ordinaretur, inde est quod opus naturæ est simile operi artis, inquantum per determinata media tendit in suum finem. Et hoc habet ex determinatione divinæ sapientiæ instituentis naturam; et ideo nomina quæ ad cognitionem pertinent, ad naturales operationes transferuntur; sicut dicitur quod natura sagaciter operatur et infallibiliter; et sic etiam dicitur certitudo in natura tendente in finem. Et quia virtus in modum naturæ operatur inclinando in determinatum finem, ideo virtus dicitur esse certior arte; sicut et natura inquantum inclinat infallibiliter, quantum ex ea est, in finem : et talis est certitudo spei; aliter tamen quam in aliis virtutibus. Quia enim spes supponit facultatem in finem perveniendi, quæ quidem est ex liberalitate divina ordinante nos in finem, et ex meritis, secundum quæ omnes virtutes in finem ultimum perveniunt; ideo certitudo spei causatur ex liberalitate divina ordinante nos in finem, et etiam ex inclinatione omnium aliarum virtutum, et etiam ex inclinatione ipsius habitus : et ideo præter certitudinem quam habet ut quædam virtus, includit certitudinem quæ est in omnibus aliis virtutibus, et ulterius certitudinem divinæ ordinationis.

Ad primum ergo dicendum, quod certitudo primo et principaliter est in cognitione : sed per similitudinem et participative est in omnibus operibus naturæ et virtutis.

Ad secundum dicendum, quod certitudo cognitionis est ex seipsa; certitudo autem naturæ est ex alio ordinante in finem; et ideo certitudo cognitionis nunquam deficit, sed certitudo naturæ deficit quidem non per se, sed per accidens, quia talis defectus non est ex ipso directivo in finem, ex quo habet certitudinem, sed ex aliquo accidente; sicut ignis habet certitudinem absolutam calefaciendi, et tamen deficit quandoque ex aliquo impedimento. Et similiter est de spe; unde etiam ipsa inclinationis naturæ certitudo dicitur spes, ut patet Rom., IV, 18 : *Qui contra spem in spem credidit.*

Et similiter dicendum ad tertium.

Ad quartum dicendum, quod quamdiu in hac vita sumus, potest esse accidentale impedimentum ne spes, quæ de se certitudinem habet, suum finem consequatur; et ideo nunc cum spe adjungitur timor separationis; sed in futuro, quando non poterit esse accidentale impedimentum, tunc non erit timor separationis, neque etiam spes; quia quod sperabatur, tunc habebitur.

Ad quintum dicendum, quod licet nesciam utrum finaliter habiturus sim caritatem, tamen scio quod caritas et merita quæ in proposito habeo, ad vitam æternam certitudinaliter perducunt.

Ex prædictis patet quod certitudo spei et fidei in quatuor differunt. Primo in hoc quod certitudo fidei est intellectus, certitudo autem spei est affectus. Secundo, quia certitudo fidei non potest deficere; sed certitudo spei per accidens deficit. Tertio, quia certitudo fidei est de complexo; certitudo autem spei est de incomplexo, quod est appetitus objectum. Quarto, quia certitudini fidei opponitur dubitatio; certitudini autem spei opponitur diffidentia vel hæsitatio. Ideo sciendum est, quod certitudo spei, quantum ad inclinationem habitus, est major in habente spem formatam, etiam præscito ad mortem, quam in prædestinato habente spem informem; sed inquantum includit certitudinem quæ est ex Dei ordinatione, et ex meritis quæ sunt in proposito, est æqualis in utroque.

ARTICULUS V.

Utrum in Christo fuerit spes [1].

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod in Christo fuerit spes. Ps. XXX, 1 : *In te Domine speravi*; et exponitur in persona Christi. Ergo habuit spem.

Præterea, deerat ei aliquid ad beatitudinem, scilicet gloria corporis. Ergo potuit illam sperare, cum spes sit expectatio beatitudinis.

Sed contra, spes est de non visis, Rom., VIII. Sed Christus videbat bona æterna, quorum est spes. Ergo non habuit spem.

[1] II. II *Summ. theol.*, q. XVIII, a. 2 et 2.

QUÆSTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod angeli et animæ sanctorum spem habeant. Angelis enim accrescit gaudium ex salute illorum quos custodiunt : Luc., xv, 10 : *Gaudium est* * *angelis Dei super uno pœccatore penitentiam agente*; et similiter etiam sancti gaudent de bonis aliorum, quæ quotidie fiunt. Ergo habent aliquid quod sperent.

* Coram angelis.

2. Præterea, animæ sanctorum expectant stolam corporis; unde dictum est eis, Apoc., vi, 11, *ut expectarent* * *adhuc tempus modicum donec compleantur conservi eorum.* Sed expectatio est spei. Ergo ipsi habent spem.

* Requiescerent.

Sed contra : *cum venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est*, I Corinth., xiii, 10. Sed spes ex parte est, quia est de non habitis. Ergo cum sanctis venerit quod perfectum est, videtur quod spem non habeant.

QUÆSTIUNCULA III.

1. Videtur quod nec patres qui erant in limbo, spem habuerint. Quia *spes quæ differtur, affligit animam*, ut dicitur in Prov., xiii, 12. Sed in sanctis patribus qui erant in limbo, non erat aliqua afflictio. Ergo non habebant spem.

2. Præterea, spes procedit ex meritis. Sed ipsi non erant in statu merendi; similiter nec illi qui sunt in purgatorio. Ergo non habent spem.

Sed contra, quicumque cupit aliquid quod nondum habet, expectat illud. Sed patres qui erant in limbo, cupiebant beatitudinem, quam nondum habebant. Ergo expectabant illam; ergo habebant spem.

QUÆSTIUNCULA IV.

Ulterius. 1. Videtur quod etiam damnati et dæmones habeant spem. Job, xl, 28, dicitur de ipso [1] : *Spes ejus frustrabitur eum.* Ergo habet spem.

2. Præterea, sicut fides est informis, ita et spes. Sed habent fidem informem. Ergo et spem.

Sed contra, spes non est de impossibili. Sed dæmones et damnati, cum sint in malitia obstinati, non possunt pervenire ad vitam æternam. Ergo non possunt habere spem.

[1] Al. : « de seipso. »

Solutio I. — Respondeo dicendum ad primam quæstionem, quod Christus non habuit spem : quia spes imperfectionem importat, cum fundetur supra agnitionem ænigmaticam ; nihil autem imperfectionis ex parte perfectionum animæ fuit in Christo ; et ideo non fuit in ipso spes.

A primum ergo dicendum, quod spes sumitur ibi pro expectatione præmii accidentalis, de quo non est proprie spes, quæ habet Deum pro objectô ; et ideo non sequitur quod Christus proprie spem habuerit.

Et similiter dicendum ad secundum : quia gloria corporis non est principalis in beatitudine.

Solutio II. — Ad secundam quæstionem dicendum, quod angeli et beatorum animæ, proprie loquendo, spem non habent; et hoc patet ex duobus. Primo, quia cum spes sit virtus theologica, habet Deum pro objecto : et quia gaudium eorum, quod de Deo habent, crescere non potest, ideo illud quod eis accrescit, non pertinet ad spem. Secundo quia est de arduo et difficili : et quia habenti gloriam essentialem, quæ in Dei visione consistit, quidquid aliud creatum est, parvum est ; et ideo non potest esse spes neque de gaudio quod de salute aliorum eis accrescit, neque de gaudio quod accrescit animæ de gloria corporis ; sed potest esse de eis desiderium ; et hoc desiderium expectatio large dicitur.

Et per hoc patet solutio ad objecta.

Solutio III. — Ad tertiam quæstionem dicendum, quod illi qui sunt in purgatorio, et patres qui erant in limbo, habebant spem : quia spes non evacuatur nisi secundum 'hoc quod aliquis habet actu id quod speravit ; sicut fides evacuatur per id quod videt illud quod credidit. Illi autem qui in limbo patrum erant, et qui sunt modo in purgatorio nondum habent beatitudinem, de qua est spes : et ideo spes eorum quam in hac vita habebant, non est evacuata.

Ad primum ergo dicendum, quod dilatio spei antiquis patribus non faciebat afflictionem, quia afflictionis capaces non erant. Vel dicendum, quod quamvis spes ratione absentiæ speranti afflictionem faciat, tamen ratione certitudinis delectationem facit. Et quia certitudo spei in eis deficere non poterat, ideo delectatio quæ ex certitudine causabatur, absorbebat om-

nes [1] afflictiones, quæ ex absentia contingere possent.

Ad secundum dicendum, quod quamvis non sint in statu merendi, tamen prius meruerunt, et ex illis meritis spes eorum provenit.

Solutio IV. — Ad quartam quæstionem dicendum, quod spes fundatur super facultatem perveniendi ad illud quod speratur, vel veram vel æstimatam. In dæmonibus autem et damnatis non est facultas ad beatitudinem perveniendi neque in rei veritate neque in eorum æstimatione, quia suæ damnationis ignari non sunt; et ideo in eis spes futuræ beatitudinis esse non potest.

Ac primum ergo dicendum, quod spes ibi improprie sumitur pro expectatione dilationis judicii: unde etiam Christo dicebant, Matth., VIII, 29: *Venisti ante tempus torquere nos.*

Ad secundum dicendum, quod fides non est tantum de illis quæ pertinent ad se, sicut spes: et ideo possunt habere fidem de Deo et de aliis, non autem spem de seipsis. Vel dicendum, quod fides informis nullo modo facit tendere in Deum, sicut facit spes etiam informis aliquo modo, ut prius dictum est; et ideo non est simile de fide et spe.

EXPOSITIO TEXTUS.

« Qua spiritualis et æterna bona sperantur. » Contra Æternum est unum tantum. Ergo non debuit pluraliter dicere « æterna. »

Præterea, spes est de futuro. Omne autem futurum, est temporale; nullum temporale æternum [2]. Ergo spes non est de æternis.

Præterea. nullum temporale æternum. Ergo superfluit quod dixit « Spiritualia. »

Et dicendum, quod illud quod per se est acternum, est unum tantum: sed ejus æternitas participatur quantum ad multa bona in beatis, scilicet quantum ad diversas dotes: et hac participatione dicuntur bona æterna non quia careant principio, sed quia carent fine. Vel referendum est ad pluralitatem attributorum.

Ad secundum [3] dicendum, quod illud quod in se est æternum est futurum speranti et sic de Deo potest esse spes.

Ad tertium dicendum quod « spiritualia » dicit proper dotes corporis, quæ corporalia sunt, et quodammodo æterna, inquantum in perpetuum durabunt. Vel dicendum, quod utrumque posuit, ut quasi gradatim ad objectum proprium spei perveniretur: quia est de bono spiritualis neque quolibet, sed de æterno, quod est Deus.

« Est enim spes certa expectatio futuræ beatitudinis. » Hæc definitio datur per actum, ut dictum est. Prima autem data fuit per genus.

« Quam natura præit caritas. » Verum est secundum quod est virtus, quod non habet nisi secundum quod est informata caritate. Vel « natura præit, » sicut perfectum imperfecto prius est natura, tempore posterius.

« Spes est de invisibilibus. » Contra aliquis sperat pecuniam quam videt. — Dicendum, quod spes, proprie loquendo, est de non habitis. In spiritualibus autem et æternis ea videre, est ipsa habere; non autem in corporalibus; et ideo dicitur esse de invisibilibus. Vel dicendum, quod dicitur esse de invisibilibus, inquantum est de futuris: quia pecunia etsi videatur in se, non tamen videtur ut possessa; et hoc modo spes in ipsam tendit.

« Spes autem non nisi bonarum rerum est, nec nisi futurarum rerum, et ad eum pertinentium qui earum spem gerere perhibetur. » Contra, Luc., XXIV, 21: *Nos autem sperabamus quod ipse esset redempturus Israel.* Ergo spes etiam de alienis.

Præterea, aliquis desperat de aliquo alio sicut dicit Augustinus *Super psal.* XXXVI ibi: *Peccatores peribunt*, § 11, col. 370, t. 4, quod de nemine est desperandum, quamdiu est in hac vita. Ergo et sperari potest de alienis.

Præterea, sicut homo expectat bonum proprium, ita et per invidiam malum alienum. Ergo spes est etiam de malis.

Præterea, beatitudo nec in se est futura, sed æterna; nec respectus præsciti, quia nunquam habebit eam. Ergo spes non semper est de futuris.

Et dicendum ad primum, quod spes est de re aliqua, sicut dicitur: Spero beatitudinem; et sic non est nisi de pertinentibus ad se. Est etiam de eventu, sicut dicimus: Spero quod hoc eveniat; et sic est de illis quæ ad alios pertinent: tamen de hoc eventu non est spes nisi

[1] Parm.: « omnem afflictionem quæ posset .. »
[2] Nicolai omittit ut superfluum: « nullum temporale æternum. »
[3] Al.: « ad tertium » et mox: « ad quartum »

inquantum æstimatur ut bonum sperari.

Et per hoc patet solutio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod malum alterius invidus æstimat bonum suum; unde est de malo alieno sicut de bono suo.

Ad quartum dicendum, quod quamvis præscitus non sit habiturus vitam æternam in rei veritate, et ita non sit ei futura; est tamen ei futura quantum ad suam æstimationem, alias [1] non speraret; et iterum inquantum est in ordine divinæ largitatis et possibilitatis istius vel ad recipiendum gratiam vel merendum; sicut dicitur illud futurum ad cujus eventum sunt causæ ordinatæ in natura, quamvis nunquam eveniat, secundum quod dicit Philosophus II *De generatione*, text. 64, quod futurus quis incedere, non incedet.

DISTINCTIO XXVII.

De caritate qua diligitur Deus et proximus, quæ in Christo vel etiam in nobis est.

Cum autem Christus fidem et spem non habuerit, dilectionem tamen habuit, inquantum homo, tantum qua major esse non valet, qui ex caritate eximia animam posuit pro amicis et inimicis. Habuit enim in corde caritatem, quam ex opere nobis exhibuit, ut exhibitionis forma nos ad diligendum institueret. Hic aliquid dicendum est de caritate, et modo et ordine diligendi Deum et proximum.

Quid sit caritas.

Caritas est dilectio qua diligitur Deus propter se, et proximus propter Deum vel in Deo. Hæc habet duo mandata: unum pertinens ad dilectionem Dei, quod est maximum in lege mandatum; et alterum pertinens ad diligendum proximum, illi simile. Primum est: *Diliges Deum ex toto corde, ex tota mente, et ex tota anima*; quod scriptum est in Deuter., cap. VI, 5. Secundum est: *Diliges proximum tuum sicut te ipsum*, Matth., XXII, 39: In his duobus præceptis tota lex pendet et Prophetæ. *Finis enim præcepti est dilectio.* I, Tim., I, et ea est gemina, id est Dei et proximi [2].

Si eadem caritate diligitur Deus et proximus.

Hic quæritur, si ex ipsa dilectione diligitur Deus qua diligitur proximus, an alia sit dilectio Dei et alia proximi. Eadem sane est dilectio qua diligitur Deus et proximus, quæ Spiritus sanctus est, ut supra [3] dictum est, quia Deus caritas est. Unde Augustinus, lib. VIII *De Trinit.*, cap. VIII, col. 957, t. 8: «Joannes ait, epist. I, cap. III, 10: *Non potest Deum diligere quem non videt, qui fratrem quem videt non diligit.* Sed si eum quem videt humano visu, spirituali caritate diligeret, videret Deum, qui est ipsa caritas, visu interiori, quo videri potest. Qui igitur fratrem quem videt non diligit; Deum qui est dilectio, qua caret qui fratrem non diligit, quomodo potest diligere? Ex una enim eademque caritate Deum proximumque diligimus; sed Deum propter Deum, nos vero et proximum propter Deum. Si vero una eademque caritas est Dei et proximi: quare dicitur gemina? Propter duo dilecta, id est Deum et proximum. Etsi enim una sit caritas, duo tamen diversa ea [4] diliguntur, scilicet Deus et homo vel Angelus. Pro quo etiam et duo sunt mandata: quia cum eadem caritas utroque commendetur, diversa tamen diligi præcipiuntur. » Unde [5] Augustinus, l. XV *De Trinit.*, c. XXVI, § 46, col. 1093, t. 8: « Arbitror ideo Spiritum sanctum bis datum, semel in terra, et iterum de cælo, ut commendarentur nobis duo præcepta caritatis, scilicet Dei et proximi. Una caritas est, et duo præcepta; unus Spiritus et duo data: quia alia caritas non diligit proximum, nisi illa quæ diligit Deum. » Qua ergo caritate proximum diligimus, ipsa Deum diligimus. Sed quia aliud est Deus, aliud est proximus; etsi una caritate diliguntur, ideo forte duo præcepta dicuntur, et alterum majus, et alterum minus; vel propter duos motus qui in mente geruntur, dum Deus diligitur, et proximus. Movetur enim mens ad diligendum Deum, movetur ad diligendum proximum: et multo magis erga Deum quam erga proximum.

De modo diligendi.

Consequenter modum utriusque dilectionis advertamus. Hæc regula, ut ait Augustinus, lib. I *Doctr. christ.*, cap. XXII, XXV, etc., col. 26, t. 3, dilectionis divinitus constituta est, ut Deum propter se toto corde, proximum propter Deum diligas, sicut teipsum, id est ad quod et propter quod teipsum diligere debes. In bono enim et propter Deum teipsum diligere debes. In bono ergo diligendus est proximus, non in malo, et propter Deum. Proximum vero omnem hominem oportet intelligi: quia nemo est, cum quo sit operandum male. Qui ergo amat homines, vel quia justi sunt vel ut justi sint amare debet: hoc est, in

[1] Al. : « autem. »
[2] Al. additur : « est. »
[3] L. I, dist. XVII.

[4] Nicolai : « per eam. »
[5] Nicolai addit : « iterum. »

Deo, vel propter Deum. Sic enim et seipsum amare debet, scilicet in Deo vel propter Deum, idest quia justus est, vel ut justus sit. Qui aliter enim se diligit, injuste se diligit: quia ad hoc se diligit ut sit injustus: ad hoc ergo ut sit malus; non ergo jam se diligit: *qui* enim *diligit iniquitatem, odit animam suam*, psalm. x, 6 Augustinus[1] in XIV *De Trinit.*, c. VIX, col. 1049, t. 8: « Sic condita est mens humana, ut nunquam sui non meminerit, nunquam se non intelligat, nunquam se non diligat. Sed quomodo qui odit aliquem, nocere illi studet, non immerito et mens hominis, quando sibi nocet, se odisse dicitur. Nesciens enim sibi vult male, dum non putat sibi obesse quod vult. Sed tamen male sibi vult, quando id vult quod obsit sibi, secundum illud: *Qui diligit iniquitatem*[2] *odit animam suam*, psal. x, 6. Qui ergo diligere se novit, Deum diligit: qui vero non diligit Deum, etiam si se diligit, quod ei naturaliter inditum est, tamen non incongrue se odisse dicitur, cum id agit quod sibi adversatur, et seipsum tamquam suus inimicus insequitur. Modus ergo[3] diligendi præcipiendus est homini; id est, quomodo se diligat, ut prosit sibi. Quin autem se diligat et prodesse sibi velit, dubitare dementis est. Modus autem præcipitur, cum ait: Sicut teipsum; ut proximum diligas ad quod teipsum..... Si ergo te[4] non propter te diligere debes, sed propter illum, ubi dilectionis tuæ rectissimus finis est; non succenseat alius aliquis homo, si et ipsum propter Deum diligis. Hujus dilectionis modum Veritas insinuat dicens, Joan., XIII, 34: *Mandatum novum do vobis, ut diligatis invicem, sicut dilexi vos*, scilicet ut filii lucis sitis, et vitam habeatis. »

De modo diligendi Deum.

Dilectionis autem Dei modus insinuatur cum dicitur: *Ex tota corde*, id est ex toto intellectu; *ex tota anime* id est voluntate; *ex tota mente*, id est[5] memoria, ut omnes cogitationes et omnem vitam et omnem intellectum in illum conferas a quo habes ea quæ confers. Hæc dicens nullam partem vitæ nostræ reliquit quæ vacare debeat, sed quidquid venerit in animam, illuc rapiatur quo dilectionis impetus currit. Et diligere Deum propter se, modus est diligendi Deum: et sunt isti duo modi diligendi Deum, ut quibusdam placet.

De impletione illius mandati.

Illud autem præceptum non penitus impletur ab homine in hac mortali vita, sed ex parte, non ex toto: quia ex parte diligimus: sicut ex parte cognoscimus. In futuro autem implebitur ex toto. Unde Augustinus, lib. *De perf. humanæ justitiæ*, cap. VIII, § 49, col. 300, t. 10: « Cum adhuc[6] est aliquid carnalis concupiscentiæ, non omnino ex tota anima diligitur Deus. Caro tamen non dicitur concupiscere, nisi quia carnaliter anima concupiscit. Cum autem venerit quod perfectum est, ut destruatur quod ex parte est, id est jam non ex parte sit, sed ex toto: caritas non auferetur, sed augebitur et implebitur: in qua plenitudine illud præceptum caritatis implebitur: Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo etc. Tunc erit justus sine peccato, quia nulla erit lex repugnans menti; tunc prorsus toto corde, tota anima, tota mente diligemus Deum: quod est summum præceptum. »

Quæstio de præcepti ratione.

« Sed cur præcipitur homini ista perfectio, cum in hac vita eam nemo habeat? Quia non recte curritur, si quo currendum est, nesciatur. Quomodo autem sciretur, si nullis præceptis ostenderetur? » Ecce habes cur illud præceptum est quod hic penitus impleri non potest. Impletur tamen ex parte, scilicet secundum perfectionem viæ. Alia est enim perfectio currentis, alia pervenientis. Facit hoc mandatum, ut cursor, qui Deum ante omnia et præ omnibus diligit, nec tamen omnino perficit.

Quod alterum mandatum in altero est,

Cum autem duo sint præcepta caritatis, pro utroque sæpe unum ponitur, nec immerito: quia nec Deus sine proximo, nec proximus sine Deo diligi potest. Unde Apostolus, Rom., XIII, 9, omne mandatum legis dicit instaurari, id est contineri et impleri, in hoc verbo: *Diliges proximum tuum sicut te ipsum.* Et Christus dilectionem proximi specialius commemorat dicens, Joan., XIII, 34: *Mandatum novum do vobis, ut diligatis invicem, sicut dilexi vos;* ubi illud majus mandatum dilectionis Dei videtur prætermissum; sed bene intelligentibus utrumque invenitur in singulis: quia qui diligit Deum, non potest eum contemnere quem Deus præcepit diligi; et qui diligit proximum, quid in eo diligit nisi Deum? Ipsa est dilectio ab omni mundana dilectione discreta, quam distinguens Dominus ait: *Sicut dilexi vos.* Quid enim nisi Deum dilexit in nobis? Non quem habebamus, sed ut haberemus. Sicut medicus ægrotos diligere dicitur: et quid in eis diligit, nisi salutem quam cupit revocare, non morbum quem venit expellere? Sic et nos invicem diligamus, ut quantum possumus invicem, ad habendum[7] Deum in nobis ex dilectione attrahamus.

Quæ caritate diligenda sint.

Sed quæ hac dilectione diligenda sint, jam inquiramus. Non enim omnia, ut ait Augustinus, lib. I *De doctr. christ.*[8], cap. XXIII, col. 27, t. 3, quibus utendum est diligenda sunt; sed ea sola quæ vel nobiscum societate quadam referuntur in Deum, sicut est homo vel angelus, vel ad nos relata beneficio Dei per nos indigent, ut corpus, quod ita præceptum est diligi, ut ei ordinate prudenterque consulatur.

[1] Parm.: « in IV *De Trin.* »
[2] Al.: « inimicum. »
[3] I *De doctr. christ.*, c. XXV, col. 28, t. 3.
[4] I *De doctr. christ.*, c. XXII, col. 27, t. 3.
[5] Sic in Glossa *interl.*, et in *Catena aurea* D. Thomæ.
[6] In Aug. textu ordo propositionum intervertitur.
[7] Idem: « sic et nos invicem ad habendum, etc. »
[8] Parm.: « cap. XXII. »

DIVISIO TEXTUS.

Postquam determinavit Magister de fide et spe, hic tertio determinat de caritate. Dividitur autem hæc pars in duas : in prima determinat de caritate qua nos diligimus Deum ; in secunda de caritate qua nos diligit Deus, dist. XXXII : « Præmissis adjiciendum est de dilectione Dei qua ipse diligit nos. » Prima in duas : in prima determinat de ipsa caritate; in secunda de caritatis duratione, ibi : « Illud quoque non est prætermittendum quod quidam asserunt caritatem semel habitam ab aliquo non posse excidere. » Prima in duas : in prima determinat de ipsa dilectione caritatis ; in secunda de his quæ per caritatem diliguntur, dist. XXVIII, ibi : « Hic quæri potest, utrum in illo mandato dilectionis proximi totum proximum.... diligere præcipiamur. » Prima in tres partes : in prima continuat se ad præcedentia ; in secunda posequitur suam intentionem, ibi : « Caritas est dilectio qua diligitur Deus ; » in tertia continuat se ad sequentia, ibi : « Sed quæ hac dilectione diligenda sint, inquiramus. » Secunda harum partium dividitur in duas : in prima determinat de dilectione caritatis, secundum quod duobus præceptis imperatur; in secunda ostendit quod illa duo præcepta mutuo se includunt, ibi : « Cum autem duo sint præcepta caritatis, pro utroque sæpe unum ponitur. » Prima in duas : in prima determinat de dilectione caritatis, secundum quod per duo præcepta in duo diligenda dirigitur, scilicet Deum et proximum ; in secunda inquirit modum dilectionis quantum ad utrumque diligibile, ibi : « Consequenter modum utriusque dilectionis advertamus. » Circa primum duo facit : primo ostendit quod per caritatem Deus et proximus diligitur: secundo ostendit quod ex eadem caritate, ibi : « Hic quæritur, si ex eadem dilectione diligitur Deus qua diligitur proximus. »

« Consequentur modum utriusque dilectionis advertamus. » Hic ostendit modum prædictæ dilectionis : et primo quantum ad dilectionem proximi ; secundo quantum ad dilectionem Dei, ibi : « Dilectionis autem Dei modus insinuatur cum dicitur, Ex toto corde. » Et circa hoc tria facit : primo ostendit dilectionis nostræ modum respectu Dei ; secundo ostendit ubi modus ille observari possit, ibi : « Illud autem præceptum non penitus impletur ab homine in hac mortali vita. » Tertio movet quamdam quæstionem, ibi : « Sed cur præcipitur homini ista perfectio. »

QUÆSTIO I.

Hic est triplex quæstio. Prima de amore in generali. Secunda de caritate. Tertia de actu et modo caritatis.

Circa primum quæruntur quatuor : 1° quid sit amor; 2° in quo sit; 3° de comparatione ejus ad alias animi affectiones; 4° de comparatione ejus ad ea quæ in cognitione sunt.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum definitio Dionysii de amore, secundum omnem partem suam sit bona.

Ad primum sic proceditur. 1. Dionysius, IV cap. *De div. nom.*, § 15, col. 714, t. 1, sic definit amorem : « Amor virtus est unitiva, movens superiora ad providentiam minus habentium, » idest inferiorum : « coordinata autem, » idest æqualia « rursus ad communicativam alternam habitudinem : » « subjecta » idest inferiora, « ad meliorum » idest superiorum, « conversionem. » Sed videtur quod inconvenienter definiatur hic amor. Nulla enim passio est virtus, ut dicitur II *Eth.* Sed amor est passio. Ergo non est virtus.

2. Præterea, Augustinus dicit, *Conc.* VIII *in ps.* CXVIII, col. 1518, t. 4, quod amor est jam habiti. Sed illud quod jam habitum est, quodammodo est unitum. Ergo amor non est virtus unitiva, sed unionem sequens.

3. Præterea, illud quod magis salvatur in dissimilitudine non habet vim uniendi. Sed amor magis salvatur in dissimilitudine quam in similitudine. Videmus enim quod artifices unius artis, sicut figuli, corrixantur ad invicem ; cum aliis autem artificibus pacifice vivunt. Similiter stomachus vacuus cibum amat, quem plenus abhorret. Ergo amor non habet vim uniendi.

4. Præterea, Dionysius, VII cap. *Cæl. hierar.*, col. 206, t. 1. inter proprietates amoris ponit acutum et fervidum ; et etiam liquefactio ponitur effectus amoris ; Cant. V, 6 : *Anima mea liquefacta est.* Dionysius etiam, IV cap. *De div. nom.*, § 13, col. 711, t. 1, ponit effectum amoris extasim, idest

extra se positionem. Hæc autem omnia ad divisionem pertinere videntur, quia acuti est penetrando dividere; fervidi vero per exhalationem resolvi ; liquefactio autem divisio quædam est congelationi opposita : quod etiam est extra se positum, a seipso dividitur. Ergo amor magis est vis divisiva quam unitiva.

5. Præterea, omnis concretio est quædam unio. Ergo superfluum fuit utrumque ponere in definitione amoris, unitivum, et concretivum.

6. Præterea, amor est passio. Sed passionis non est movere, immo motionis et actionis effectum esse. Ergo amor non est movens superiora, ut ipse dicit.

7. Præterea, superiora inclinantur ad agendum in inferiora ex propriis formis. Sed agendo in ipsa eis provident. Ergo non est amoris movere superiora ad providendum inferioribus, sed naturæ.

8. Præterea, omne quod communicat aliquid alicui præfertur illi. Ergo non est æqualium ut sibi mutuo per amorem communicent.

9. Præterea, omne quod fit ex amore procedit ex principio intrinseco, quod est voluntarium. Sed conversio inferiorum ad superiora est ex principio extrinseco, scilicet ex ipsa actione superiorum, qua sibi ea assimilant. Ergo amor inferiora non convertit ad superiora.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod amor ad appetitum pertinet ; appetitus autem est virtus passiva ; unde in III *De anima*, text. 54, dicit Philosophus, quod appetibile movet sicut movens motum. Omne autem passivum perficitur secundum quod informatur per formam sui activi ; et in hoc motus ejus terminatur et quiescit : sicut intellectus, antequam formetur per formam intelligibilis, inquirit et dubitat: qua cum informatus fuerit, inquisitio cessat, et intellectus in illo figitur; et tunc dicitur intellectus firmiter illi rei inhærere. Similiter quando affectus vel appetitus omnino imbuitur forma boni quod est sibi objectum, complacet sibi in illo, et adhæret ei quasi fixum in ipso ; et tunc dicitur amare ipsum. Unde amor nihil aliud est quam quædam transformatio affectus in rem amatam. Et quia omne quod efficitur forma alicujus, efficitur unum cum illo ; ideo per amorem amans fit unum cum amato, quod est factum forma amantis ; et ideo dicit Philosophus, IX *Ethic.*, cap. IV, quod amicus est alter ipse ; et I Corinth., VI, 17 : *Qui adhæret Deo* * *unus spiritus est*. Unum quodque autem agit secundum exigentiam suæ formæ, quæ est principium agendi et regula operis. Bonum autem amatum est finis : finis autem est principium in operabilibus sicut prima principia in cognoscendis. Unde sicut intellectus formatus per quidditates rerum ex hoc dirigitur in cognitione principiorum, quæ scitis terminis cognoscuntur ; et ulterius in cognitionibus conclusionum, quæ notæ fiunt ex principiis ; ita amans, cujus affectus est informatus ipso bono, quod habet rationem finis, quamvis non semper ultimi, inclinatur per amorem ad operandum secundum exigentiam amati ; et talis operatio est maxime sibi delectabilis, quasi formæ suæ conveniens ; unde amans quidquid facit vel patitur pro amato, totum est sibi delectabile, et semper magis accenditur in amatum, inquantum majorem delectationem in amato experitur in his quæ propter ipsum facit vel patitur. Et sicut ignis non potest retineri a motu qui competit sibi secundum exigentiam suæ formæ, nisi per violentiam ; ita neque amans quin agat secundum amorem ; et propter hoc dicit Gregorius, *Hom.* XXX *super Evang.*, § 2, col. 1221, t. 2, quod non potest esse otiosus, immo magna operatur, si est. Et quia omne violentum est tristabile, quasi voluntati repugnans, ut dicitur V *Metaphys.*, text. 6 ; ideo etiam est pœnosum contra inclinationem amoris operari, vel etiam præter eam ; operari autem secundum eam, est operari ea quæ amato competunt. Cum enim amans amatum assumpserit quasi idem sibi, oportet ut quasi personam amati amans gerat in omnibus quæ ad amatum spectant ; et sic quodammodo amans amato inservit, inquantum amati terminis regulatur. Sic ergo Dionysius completissime rationem amoris in prædicta assignatione ponit. Ponit enim ipsam unionem amantis ad amatum, quæ est facta per transformationem affectus amantis in amatum, in hoc quod dicit amorem esse unitivam et concretivam virtutem ; et ponit inclinationem ipsius amoris ad operandum ea quæ ad amatum spectant, sive sit superius, sive inferius, sive æquale, in hoc quod dicit : « Movens superiora, etc. »

* *Domino*

Ad primum ergo dicendum, quod virtus hic non sumitur pro habitu, sicut in II *Ethic.*, sed communiter pro omni eo quod potest esse principium alicujus

operationis vel motus. Et quia amor inclinationem facit ad operandum, ut dictum est, ideo amorem virtutem dicit.

Ad secundum dicendum, quod amor dicitur esse habiti, sicut formatum habet suam formam: quam quidem formationem desiderium præcedit in ipsam tendens, scilicet ratio intellectum vel scientiam; et ideo dicitur esse non habiti. Unde amor dicitur virtus unitiva formaliter: quia est ipsa unio vel nexus vel transformatio qua amans in amatum transformatur, et quodammodo convertitur in ipsum. Vel dicendum, quod quietatio affectus in aliquo, quam amor importat, non potest esse nisi secundum convenientiam unius ad alterum: quæ quidem convenientia est secundum quod ab uno participatur id quod est alterius; et sic amans quodam modo habet amatum; unde conjunctio quæ in « habere » importatur, est conjunctio rei ad rem, et præcedit unionem rei ad affectum, quæ est amor.

Ad tertium dicendum, quod amoris radix, per se loquendo, est similitudo amati ad amantem; quia est ei bonum et conveniens. Contingit autem per accidens dissimilitudinem amoris et similitudinem odii esse causam tripliciter. Uno modo quando affectus amantis non sibi complacet, neque quiescit in conditione vel aliqua proprietate sui ipsius, sicut cum quis aliquid in se ipso odit: et tunc oportet quod diligat ipsum qui in hoc est sibi dissimilis, quia ex hoc ipso quod est dissimilis sibi in conditione, efficitur similis affectui suo et e contrario odit illum qui sibi similatur, et affectui suo non similatur. Secundo quando aliquis ex ipsa similitudine impedit amantem ab amati fruitione; et hoc invenitur in omnibus rebus quæ non possunt simul a multis haberi, sicut sunt res temporales; unde qui amat lucrum de aliqua re, vel delectationem, impeditur a fruitione sui amati per alium, qui sibi vult similiter illud appropriare; et hinc oritur zelotypia quæ non patitur consortium in amato; et invidia, inquantum bonum alterius æstimatur impeditivum boni proprii. Tertio secundum quod dissimilitudo præcedens facit percipi amorem sequentem. Quia enim sentimus in hoc quod sensus movetur, quæ quidem motio cessat, quando sensibile jam effectum est forma sentientis, ideo ea quæ consuevimus, non ita percipimus; sicut patet de fabris, quorum aures plenæ sunt sonis malleorum; et propter hoc [1] magis sentitur, quando affectus de novo per amorem ad aliquid transformatur. Et ideo etiam quando aliquis non habet præsentiam sui amati, magis fervet et arctatur de amato, inquantum magis amorem percipit, quamvis apud præsentiam amati non sit amor minor, sed minus perceptus [2].

Ad quartum dicendum, quod in amore est unio amantis ad amatum, sed est ibi triplex divisio. Ex hoc enim quod amor transformat amantem in amatum facit amantem intrare ad interiora amati et e contra; ut nihil amati amanti remaneat non unitum; sicut forma pervenit, ad intima formati, et e converso; et ideo amans quodammodo penetrat in amatum, et secundum hoc amor dicitur acutus: acuti enim est dividendo ad intima rei devenire; et similiter amatum penetrat amantem, ad interiora ejus perveniens; et propter hoc dicitur quod amor vulnerat, et quod transfigit jecur. Sed quia nihil potest in alterum transformari nisi secundum quod a sua forma quodammodo recedit, quia unius una est forma, ideo hanc divisionem penetrationis præcedit alia divisio, qua amans a seipso separatur in amatum tendens; et secundum hoc dicitur amor extasim facere, et fervere, quia quod fervet extra se bullit, et exhalat. Quia vero nihil a se recedit nisi soluto eo quod intra seipsum continebatur, sicut res naturalis non amittit formam nisi solutis dispositionibus quibus forma in materia retinebatur, ideo oportet quod ab amante terminatio illa, qua infra terminos suos tantum continebatur, amoveatur; et propter hoc amor dicitur liquefacere cor, quia liquidum suis terminis non continetur; et contraria dispositio dicitur cordis duritia.

Ad quintum dicendum, quod unio est duplex. Quædam quæ facit unum secundum quid, sicut unio congregatorum se superficialiter tangentium; et talis non est unio amoris, cum amans in interiora amati transformetur, ut dictum est. Alia est unio quæ facit unum simpliciter,

[1] Parm. addit: « amor. »

[2] Codd. non habent quæ in Parm. sequuntur: « Unde Augustinus, X *De Trinit.*, capit. ult.: « Amor ipse non ita sentitur cum eum non prodit indigentia: quoniam semper præsto est quod amatur. »

sicut unio continuorum, et formæ et materiæ ; et talis est unio amoris, quia amor facit amatum esse formam amantis; et ideo supra unionem addit concretionem, ad differentiam primæ unionis, quia concreta dicuntur quæ simpliciter unum sunt effecta ; unde et alia littera habet continuativa.

Ad sextum dicendum, quod appetitus, ut dictum est, movet motus : unde passio, quia movetur ab amato, est ulterius movens secundum exigentiam amati.

Ad septimum dicendum, quod ipsa inclinatio superiorum ad providendum inferioribus, quæ est eis ex propriis formis, amor eorum dicitur, ut infra patebit.

Ad octavum dicendum, quod non est inconveniens æqualium simpliciter, unum altero, quo ad quid, majus esse, secundum quod unum indiget altero.

Ad nonum dicendum, quod conversio qua inferiora ad superiora convertuntur, est ordinatio eorum ad finem a superioribus intentum. Et quamvis hujusmodi ordinatio sit a principio extrinseco [1] inquantum ab ipsis superioribus inferiora ordinantur in fines superiorum ; nihilominus est et a principio intrinseco, inquantum in inferioribus est quædam inclinatio ad hoc, vel ex natura, sicut est in amore naturali, vel ex voluntate, sicut est in amore animali ; et propter hoc Deus dicitur omnia suaviter disponere, inquantum singula etiam ex seipsis faciunt hoc ad quod ordinata sunt.

ARTICULUS II.

Utrum amor sit tantum in concupiscibili [2].

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod amor non sit tantum in concupiscibili. Dionysius enim, IV cap. *De div. nom.*, § 15, col. 714, t. 1, ponit amorem esse divinum, angelicum, intellectualem, naturalem. Sed quidquid est in nobis, pertinet ad intellectum, vel animalitatem, vel naturam. Ergo in omnibus quæ sunt in nobis, invenitur amor.

2. Præterea, Commentator ibidem ponit duas definitiones amoris. Prima est hæc : « Amor est connexio vel vinculum, quo omnium rerum universitas ineffabili amicitia insolubilique unitate copulatur. » Secunda est : « Amor est naturalis motus omnium rerum quæ in motu sunt, finis, quietaque statio, ultra quam nullius creaturæ progreditur motus. » Ex quibus est accipere quod amor in omnibus rebus invenitur. Ergo et in omnibus quæ in nobis sunt, sive sint partes animæ, sive corporis.

3. Præterea, omnis potentia delectatur in conjunctione sui convenientis. Sed delectatio non est nisi in re animata. Ergo et cuilibet potentiæ inest amor sui convenientis.

4. Præterea, sicut prædictum est, art. præced., et ex prædicta definitione colligitur, amor est finis et quietatio appetitivi motus. Sed cuilibet potentiæ quæ in nobis est, inest appetitus proprii boni, et tendit in ipsum. Ergo in qualibet potentia est invenire amorem.

5. Præterea, ad minus irascibilis ad partem appetitivam pertinet. Appetitivæ autem partis universale objectum est bonum. Cum ergo amor sit boni, videtur quod amor non sit tantum in concupiscibili, sed etiam in irascibili.

Sed contra est, quod dicit Philosophus in II *Top.*, cap. XXI, quod amor est in concupiscibili.

Præterea, ordo partium animæ proportionatur ordini partium corporis. Sed in partibus corporis unum membrum solum officium suum exercet respectu omnium membrorum, sicut pes non solum se, sed omnia alia membra portat. Ergo et concupiscibilis non solum sibi, sed omnibus aliis concupiscit et amat ; et ita amor eorum quæ ad omnes potentias pertinent, in concupiscibili esse videtur.

Præterea, amor non est nisi cogniti. Si ergo in omnibus viribus esset amor proprii boni, pari ratione in omnibus esset cognitio proprii boni ; quod falsum est.

Præterea, objectum concupiscibilis est bonum concupiscenti conveniens absolute. Sed quidquid est bonum secundum unamquamque potentiam est concupiscenti conveniens. Ergo appetere bonum uniuscujusque potentiæ pertinet ad concupiscibilem, et eadam ratione amor : et ita amor non erit nisi in concupiscibili. Probatio primæ. Si enim objectum concupiscibilis non esset bonum conveniens concupiscenti simpliciter, esset objectum

[1] Al. « principium ab intrinseco. »

[2] I II *Summ. theol.*, q. XXVI, a. 1.

ejus bonum conveniens solum [1] concupiscibili. Bonum autem conveniens unicuique potentiæ est per comparationem ad suum actum, sicut bonum conveniens visui, id quod est bonum ad videndum. Ergo secundum hoc, objectum concupiscibilis esset bonum sub hac ratione qua est bonum ad concupiscendum. Sed hoc est impossibile : quia coneupiscere id quod est bonum ad concupiscendum, sequitur reflexionem concupiscibilis super actum suum, secundum quod concupiscit se concupiscere, vel bene concupiscere : illud enim ad quod aliquid est bonum, per prius desideratur, cum sit finis. Sed reflexionem potentiæ super suum actum præcedit naturaliter simplex actus ipsius potentiæ in suum objectum directe tendens, sicut per prius video colorem, quam videam me videre. Ergo objectum concupiscibilis non potest esse aliquid sub hac ratione quod est bonum ad concupiscendum : quia concupiscere hoc esset naturaliter prius et posterius reflexione concupiscibilis supra suum actum ; quod est impossibile. Ergo necessarium est alterum dare, scilicet quod bonum conveniens concupiscenti absolute sit objectum concupiscibilis.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod omne quod sequitur aliquem finem, oportet quod fuerit aliquo modo determinatum ad illum finem : alias non magis in hunc finem quam in alium perveniret. Illa autem determinatio oportet quod sit ex intentione finis [2], non solum ex natura tendente in finem : quia sic omnia essent casu, ut quidam philosophi posuerunt. Intendere autem finem impossibile est, nisi cognoscatur finis sub ratione finis, et proportio eorum quæ sunt ad finem in finem ipsum. Cognoscens autem finem, et ea quæ sunt ad finem, non solum seipsum in finem dirigit, sed etiam alia, sicut sagittator emittit sagittam ad signum. Sic ergo dupliciter aliquid tendit in finem. Uno modo directum in finem a seipso, quod est tantum in cognoscente finem et rationem finis. Alio modo directum ab alio ; et hoc modo omnia secundum suam naturam tendunt in fines proprios et naturales, directa a sapientia instituente naturam. Et secundum hoc invenimus duos appetitus : scilicet appetitum naturalem, qui nihil aliud est quam inciinatio rei in finem suum naturalem qui est ex directione instituentis naturam, et iterum appetitum voluntarium, qui est inclinatio cognoscentis finem, et ordinem in finem illum ; et inter hos duos appetitus est unus medius, qui procedit ex cognitione finis sine hoc quod cognoscatur ratio finis et proportio ejus quod est ad finem, in finem ipsum ; et iste est appetitus sensitivus. Et hujusmodi duo appetitus inveniuntur tantum in natura vivente et cognoscente. Omne quod est proprium naturæ viventis, oportet quod ad aliquam potentiam animæ reducatur iu habentibus animam ; et ideo oportet unam potentiam animæ esse cujus sit appetere, condivisam contra eam cujus est cognoscere, sicut etiam substantiæ separatæ dividuntur in intellectum et voluntatem, ut dicunt philosophi. Sic ergo patet quod in hoc differt appetitus naturalis et voluntarius, quod inclinatio naturalis appetitus est ex principio extrinseco ; et ideo non habet libertatem, quia liberum est quod est sui causa : inclinatio autem voluntarii appetitus est ipso volente ; et ideo habet voluntas libertatem. Sed inclinatio appetitus sensitivi partim est ab appetente, inquantum sequitur apprehensionem appetibilis ; unde dicit Augustinus , quod animalia moventur visis : partim ab objecto, inquantum deest cognititio ordinis in finem : et ideo oportet quod ab alio cognoscente finem, expedientia eis provideantur. Et propter hoc non omnino habent libertatem, sed participant aliquid libertatis. Omne autem quod est a Deo, accipit aliquam naturam qua in finem suum ultimum ordinetur. Unde oportet in omnibus creaturis habentibus aliquem finem inveniri appetitum naturalem etiam in ipsa voluntate respectu ultimi finis ; unde naturali appetitu vult homo beatitudinem, et ea quæ ad naturam voluntatis spectant. Sic ergo dicendum est, quod naturalis appetitus inest omnibus potentiis animæ et partibus corporis respectu proprii boni ; sed appetitus animalis, qui est boni determinati, ad quod non sufficit naturæ inclinatio, est alicujus determinatæ potentiæ vel voluntatis, vel concupiscibilis. Et inde est quod omnes aliæ vires animæ coguntur a suis objectis præter voluntatem : quia omnes aliæ habent appetitum naturalem tantum respectu sui objecti ; voluntas autem habet præter inclina-

[1] Al. : « in concupiscibili. »

[2] Al. : « extra intentionem finis. »

tionem naturalem, aliam, cujus est ipse volens causa. Et similiter dicendum est de amore, qui est terminatio appetitivi motus: quia amor naturalis est in omnibus potentiis et omnibus rebus; amor autem animalis, ut ita dicam, est in aliqua potentia determinata, vel voluntate, secundum quod dicit terminationem appetitus intellectivæ partis: vel in concupiscibili, secundum quod dicit determinationem sensitivi appetitus.

Ad primum ergo dicendum, quod Dionysius accipit amorem communiter ad naturalem, sensitivum quem animalem [1] dicit, et intellectivum, quem dicit intelligibilem, quantum ad homines; angelicum et divinum, quantum ad substantias separatas. Et ponit quinque hæc, quia non possunt esse plures gradus appetitus: quia in Deo est voluntarius appetitus tantum, quia ipse determinat omnia et non determinatur ab aliquo: in angelis autem voulntarius cum naturali, inquantum determinatur a Deo ad aliquid volendum naturaliter; in homine autem voluntarius cum spirituali [2] et naturali; in animalibus sensibilis cum naturali; in aliis naturalis tantum.

Et similiter etiam dicendum ad secundum, quod Commentator definit amorem, secundum quod se habet ad omnes communiter.

Ad tertium dicendum, quod delectatio causatur ex conjunctione convenientis. Conveniens enim adveniens perficit id cui advenit, et quietat inclinationem in illud; et hæc quietatio, secundum quod est percepta, est delectatio; unde Plato [3] dixit, quod delectatio est « generatio sensibilis, » idest incognita, « in naturam, » idest connaturalis; unde in his quæ cognitionem non habent, non est delectatio aliquo modo. In quodlibet autem conveniens non habenti cognitionem est duplex inclinatio: scilicet appetitus naturalis, et appetitus animalis: et utraque inclinatio quietatur per rem præsentem, et utraque etiam quietatio percipitur; unde ex utraque parte delectatio causatur. Delectatio ergo quæ est quietatio appetitus naturalis, invenitur in omni potentia cui conjungitur suum objectum; delectatio vero quæ est quietatio appetitus animalis, est tantum in concupiscibili, vel voluntate. Prima autem delectatio dicitur tantum delectatio, proprie loquendo, et opposita passio dolor; sed secunda delectatio habet etiam nomen gaudii et opposita passio dicitur tristitia. Unde quamvis delectatio et dolor sint aliquo modo in omnibus potentiis animæ, tamen gaudium et tristitia sunt tantum in concupiscibili vel voluntate.

Ad quartum dicendum sicut ad primum: quia ratio procedit de appetitu naturali.

Ad quintum dicendum, quod amor animalis non pertinet ad irascibilem; quia objectum amoris est bonum sine adjunctione ardui vel difficilis, quod est proprium objectum irascibilis.

ARTICULUS III.

Utrum amor sit prima et principalior affectio animæ [4].

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod amor non sit prima et principalis inter omnes alias animæ affectiones. Motus enim præcedit terminum. Sed amor est determinatio appetitivi motus, ut patet ex dictis [5]. Ergo amor sequitur desiderium quod motum ipsum appetitus importat.

2. Præterea, propter quod unumquodque, illud magis. Sed amoris causa est delectatio; unde et quædam amicitia super delectabili fundatur. Ergo delectatio est principalior affectio quam amor.

3. Præterea, Augustinus dicit in lib. LXXXIII *Quæstion.*, quæst. XXXVI, col. 25, t. 6, quod « nemo est qui non magis dolorem fugiat quam appetat voluptatem. » Sed fuga doloris facit odium, sicut appetitus delectationis facit amorem. Ergo odium est vehementior passio quam amor.

4. Præterea, illud quod vincitur ab alio, est minus potens. Sed amor vincitur ab ira: quia ira odium parit, ut dicit Augustinus. Ergo ira est vehementior passio quam amor.

5. Præterea, illud propter quod agunt quæcumque agunt, est efficacissimum.

[1] Al.: « naturalem. »
[2] Parm.: « animali. »
[3] Ut refert Aristoteles, l. VII *Ethicor.*, c. XII, græco-latin.; licet ibi non exprimat Platonis nomen, sed tantum in l. X, c. II.
[4] I. II *Summ. theol.*, q. XXV, a. 2.
[5] Art. 1.

Sed sicut Dionysius dicit in lib. *De divin. nom.*, cap. XI, col. 947, t. 1, propter pacem agunt quæcumque. Ergo pax inter omnes affectiones est efficacissima, etiam respectu amoris.

Sed contra est quod dicit Augustinus, XIV *De civit. Dei*, cap. IX, col. 413, t. 7, quod omnis affectio ex amore est.

Præterea, bonum est objectum affectus. Sed illud quod primo respicit ad bonum, est amor. Ergo amor est principium totius affectionis, et principalior passio.

Præterea, amor igni comparatur, et etiam morti, ut patet Cant., VIII. Sed his nihil est vehementius. Ergo nulla passio est vehementior amore.

Præterea, Chrysostomus dicit, *Homil.* LXIV: Magnum amor, nec est aliquid quod ejus impetum sustinere possit.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod inter alias affectiones animæ amor est prior. Amor enim dicit terminationem affectus per hoc quod informatur suo objecto. In omnibus autem hoc invenitur quod motus procedit a primo immobili quieto : quod quidem patet in naturalibus : quia primum movens in quolibet genere est non motum illo genere motus, sicut primum alterans est non alteratum. Similiter patet de intellectualibus : quia motus rationis discurrentis procedit a principiis et quidditatibus rerum, quibus intellectus informatus terminatur. Cum ergo affectus informetur et terminetur amore, sicut intellectus principiis et quidditatibus, ut prius dictum est; oportet quod omnis motus affectivæ procedat ex quietatione et terminatione amoris. Et quia omne quod est primum in aliquo genere, est perfectius, sicut intellectus principiorum in demonstrabilibus ; et motus cæli in naturalibus; ideo oportet quod amor inter ceteras affectiones etiam sit vehementior, ut patebit per singula.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut in operatione intellectus concluditur quidam circulus, ita et in operatione affectus. Intellectus enim ex certitudine principiorum, quibus immobiliter assentit, procedit ratiocinando ad conclusiones, in quarum cognitione certitudinaliter quiescit, secundum quod resolvuntur in prima principia, quæ in eis sunt virtute similiter etiam affectus ex amore finis, qui est principium, procedit desiderando in ea quæ sunt ad finem, quæ prout accipit ut finem in se aliquo modo continentia, per amorem in eis quiescit ; et ideo desiderium sequitur amorem finis, quamvis præcedat amorem eorum quæ sunt ad finem. Est etiam amor vehementior affectio quam desiderium, inquantum dicit terminationem et informationem affectus per appetibile ad quod movetur desiderium.

Ad secundum dicendum, quod amor naturaliter præcedit delectationem : delectatio enim contingit ex conjunctione rei convenientis realiter; amor autem facit quod amatum sit amanti conveniens, et quasi connaturale, inquantum unit[1] affectum amantis amato, ut dictum est; et ideo ex amati reali præsentia consurgit delectatio. Sed quia delectabile etiam potest amari ut quoddam bonum, ideo contingit per accidens ut aliquis amor ex delectatione causetur, sicut actus ab objecto vel fine. Qui enim aliquid propter delectationem amat, delectationem ipsam præcipue amat. Quamvis ergo quædam delectatio quodam amore sit prior, tamen amor delectatione simpliciter est prior. Similiter etiam vehementior : quia amor est per informationem appetitus ab appetibili ; delectatio autem per conjunctionem rei, ex re præsente sibi conveniente. Non est autem tanta conjunctio rei ad rem, sicut appetitus ad appetibile ; quia res adveniens, quæ delectationem causat, non conjungitur secundum naturam, quia hoc non fit illud ; unde est ibi conjunctio quasi contactus : sed appetitus est ipsius appetibilis secundum suam naturam et substantiam. Unde quando appetitus informatur per appetibile, est quasi conjunctio continuitatis et concretionis ; unde amor plus unit quam delectatio, quia facit quod amans sit secundum affectum ipsa res amata; delectatio autem est per participationem alicujus ab illo, secundum quod est realiter præsens. Sciendum autem, quod quando amatum est præsens realiter, secundum quod possibile est, tunc est delectatio, sicut ex conjunctione maxime convenientis. Quando autem est omnino absens secundum rem, tunc maxime affligit; sicut ex divisione continui sequitur dolor, quia amor est continuativa vis, ut dictum est; et inde dicitur, quod amor languere facit. Quando autem

[1] Al. : « vult. » Al. : « vincit. »

est secundum aliquid præsens, et secundum aliquid absens, tunc habet delectationem admixtam afflictioni.

Ad tertium dicendum, quod bonum est vehementius in agendo quam malum : quia bonum non habet de necessitate admixtionem boni ; et iterum bonum agit in virtute propria, sed malum agit in virtute boni, ut dicit Dionysius, IV cap. *De divin. nomin.*, § 31 et 32, col. 731, t. 1 ; unde magis amatur bonum quam odiatur malum illi oppositum. Sed dolor corporalis est magis malum quam delectatio quædam sit bonum: quia delectatio de qua Augustinus ibi loquitur, contingit ex superadditione perfectionum secundarum, sicut in cibis vel in venereis; sed tristitia vel dolor, propter quæ dimittitur delectatio talis, contingit ex subtractione primarum perfectionum, quæ pertinent ad esse rei, sicut ex divisione continui[1]. Unde si acciperetur tristitia opposita delectationi illi, magis appeteretur delectatio quam fugeretur tristitia; sicut qui appeteret delectationem in cibo, ut postea pateretur tristitiam quæ est de subtractione cibi, vel alicujus hujusmodi.

Ad quartum dicendum, quod amor est prior ira, et vehementior. Ira enim et tristitia causatur, ut prius[2] dictum est, sicut omnes passiones irascibilis. Et ideo, cum amor sit prior et vehementior passionibus concupiscibilis, erit prior et vehementior passionibus irascibilis. Quamvis autem ira odium pariat, non tamen amorem destruit ; sed amoris destructionem sequitur, quia non posset appetitus moveri in nocumentum alicujus, nisi antea affectus ab amore separatus[3] esset.

Ad quintum dicendum, quod pax non distinguitur ab amore, sed est aliquid amoris ; dicit enim quasi quietationem appetitus; sed amor dicit ulterius transformationem , et quamdam conversionem ipsius in amatum ; unde pax est medium inter desiderium et amorem.

ARTICULUS IV.

Utrum cognitio sit altior amore.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod cognitio sit altior amore. Quia altissimæ potentiæ est altissimus actus. Sed intellectus est altissima potentia in nobis, ut dicit Philosophus in X *Ethic.*, cap. x. Ergo cognitio est altissima operatio eorum quæ in nobis sunt, et ita dignior amore.

2. Præterea, sicut Boetius dicit in lib. III, pros. x, col. 763, t. 1, natura a perfectis sumpsit originem. Sed cognitio præcedit amorem. Ergo congnitio est altior quam amor.

3. Præterea, illud quod est proprium homini, est nobilius quam illud in quo communicat cum brutis. Sed intelligere est proprium hominis, in amore autem convenit cum brutis. Ergo scientia et intellectus sunt digniora quam amor.

5. Præterea, objectum amoris est bonum simpliciter. Sed verum est melius quam bonum simpliciter, quia verum est summum in genere bonorum: sicut et optimus homo est melior quam homo simpliciter. Ergo scientia et cognitio est altior quam amor.

6. Præterea, quanto aliquid est spiritualius, tanto est altius. Sed cognitio est spiritualior quam amor : quia secundum motum a rebus ad animam est cognitio, secundum autem motum ab anima ad res amor. Ergo cognitio est nobilior quam amor.

7. Præterea, præmium est præstantius merito. Sed cognitio est præmium amoris ; Joan., XIV, 21 : *Qui diligit me, diligetur a Patre meo*; *et ego manifestabo ei me ipsum* ; et Augustinus dicit *Super psal.* XC, § 13, col. 1170, t. 4, quod visio est tota merces. Ergo cognitio præeminet amori.

8. Sed contra est quod dicitur Ephes., III, 19 : *Supereminentem scientiæ caritatem Christi.*

9. Præterea, I Cor., XIII, dicitur, quod caritas est major fide. Ergo eadem ratione quilibet amor est major et dignior cognitione sibi respondente.

10. Præterea, Hugo de Sancto Victore super illud Dionysii, VII cap. *Cæl. hierar.* : « Mobile et acutum, » dicit, col. 1038, t. 1 : Dilectio supereminet scientiæ, et major est intelligentia, plus enim diligitur quam intelligitur; quia intrat dilectio, ubi scientia foris est. Ergo amor excedit scientiam.

11. Præterea, finis in unaquaque re

[1] Al. : « communiter. »
[2] Dist. XXVI, q. 1, a. 3
[3] Parm. : « superatus. »

est potissimum. Sed objectum amoris est bonum, quod habet rationem finis. Ergo cum operationes distinguantur penes objecta, amor inter omnes operationes animæ est potior.

12. Præterea, sicut se habet potentia ad potentiam, ita se habet operatio ad operationem. Sed voluntas est altior omnibus aliis potentiis animæ; quia movet omnes alias et non cogitur. Ergo et amor, qui est operatio voluntatis, præeminet omnibus aliis animæ operationibus.

13. Præterea, sicut dicit Dionysius, v cap. *De div. nomin.*, col. 815, t. 1, illud quod in pluribus invenitur, simplicius et nobilius est; sicut esse nobilius est quam vivere, quamvis viventia sint nobiliora quam existentia tantum, inquantum etiam viventia nobilius esse participant. Sed amor in pluribus participatur quam cognitio; quia in omnibus aliquo modo est amor, ut dictum est prius, non autem cognitio. Ergo amor est præstantior cognitione. Ridiculum enim est dicere, quod in lapidibus sit cognitio naturalis, sicut amor vel appetitus naturalis.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod in rebus omnibus duplex perfectio invenitur; una qua in se subsistit; alia qua ad res alias ordinatur; et utraque perfectio in rebus materialibus terminata et finita est; quia et formam unam determinatam habet, per quam in una tantum specie est; et etiam per determinatam virtutem ad res quasdam sibi proportionatas inclinationem habet et ordinem, sicut grave ad centrum. Ex utraque autem parte res immateriales infinitatem habent quodammodo, quia sunt quodammodo omnia, sive inquantum essentia rei immaterialis est exemplar et similitudo omnium, sicut in Deo accidit, sive quia habet similitudinem omnium vel actu vel potentia, sicut accidit in angelis et animabus; et ex hac parte accidit eis cognitio. Similiter etiam ad omnes res inclinationem et ordinem habent, ex qua parte accidit eis voluntas, secundum quam omnia placent vel displicent vel actu vel potentia. Et secundum quod aliquam immaterialitatem participant, secundum hoc cognitionis et voluntatis participativa sunt. Unde et animalia cognoscunt, inquantum species sensibilium immaterialiter in organis sensuum recipiuntur, et secundum intentiones spiritualiter ex rebus perceptas per appetitum sensibilem ad diversa inclinantur. Patet ergo quod cognitio pertinet ad perfectionem cognoscentis, qua in seipso perfectum est : voluntas autem pertinet ad perfectionem rei secundum ordinem ad alias res; et ideo objectum cognoscitivæ virtutis est verum, quod est in anima, ut dicit Philosophus, VI *Metaph.*, text. 8 : objectum autem appetitivæ bonum, quod est in rebus, ut dicitur ibidem. Potest ergo comparari potentia cognoscitiva ad appetitivam tripliciter. Primo secundum ordinem; et sic cognitiva potentia naturaliter prior est, quia prius est perfectio rei in seipsa quam secundum ordinem ad aliam. Secundo quantum ad capacitatem; et sic sunt æquales[1] : quia sicut cognoscitiva est respectu omnium, ita et appetitiva; unde etiam mutuo se includunt, quia intellectus voluntatem cognoscit, et voluntas ea quæ ad intellectum pertinent, appetit et amat. Tertio possunt comparari secundum eminentiam vel dignitatem; et sic se habent ut excedentia et excessa : quia si consideretur intellectus et voluntas, et quæ ad ipsa pertinent, ut quædam proprietates et accidentia ejus in quo sunt, sic intellectus est præstantior, et quæ ad ipsum pertinent. Si autem considerentur ut potentiæ, id est secundum ordinem ad actus et objecta; sic voluntas, et quæ ad ipsam pertinent, excedit. Si autem quæratur quid horum simpliciter dignius sit, dicendum quod res quædam sunt anima superiores, et quædam inferiores; unde cum per voluntatem et amorem homo in ipsas res volitas et amatas quodammodo trahatur, per cognitionem autem e converso res cognitæ in cognoscente efficiantur per suas similitudines; respectu earum rerum quæ sunt supra animam, nobilior et altior est amor quam cognitio; illarum vero quæ sunt infra animam, cognitio est potior; unde etiam multarum rerum quarum est malus amor, est bona cognitio.

Ad primum ergo dicendum, quod Philosophus loquitur de potentiis secundum quod sunt proprietates quædam ejus in quo sunt. Vel dicendum, quod Philosophus sub intellectu comprehendit voluntatem intellectui respondentem, sicut et

[1] Al. : « et sunt æquales. » Parm. : « secundum hoc. »

sub ratione quandoque comprehenditur, et ideo non est ibi comparatio intellectus ad voluntatem, sed intellectus ad vires inferiores.

Ad secundum dicendum, quod quamvis primum principium in quolibet genere sit perfectissimum, non tamen oportet quod omne quod est prius, sit perfectius, cum aliquid sit prius in via generationis quod est imperfectius, sicut puer viro, et addiscens sciente : et ita etiam cognitio quodammodo amorem præcedit.

Ad tertium dicendum, quod illa ratio procedit de intellectu et voluntate secundum respectum ad id in quo sunt. Vel dicendum, quod intellectu aliquo modo alia animalia participant per quamdam obscuram resonantiam, inquantum sentiunt; sicut et voluntate participant, inquantum habent appetitum sensualem; unde et in brutis voluntarium invenitur, ut dicit Philosophus III *Ethic.*, cap. v, non quod simpliciter voluntatem habeant.

Ad quartum dicendum, quod a vita contemplativa non excluditur voluntas et amor, sicut nec intellectus a vita activa; et ideo non potest harum gradus distingui secundum gradus duarum vitarum.

Ad quintum dicendum, quod particulare non habet naturam et rationem sui universalis nisi secundum quod natura universalis invenitur in ipso; unde impossibile est quod ratio universalis magis sit in particulari quam in ipso universali, quamvis ratio alicujus alterius possit inveniri magis in particulari quam in universali : sicut homo non potest esse magis animal quam animal commune; potest tamen esse magis bonum, vel aliquid hujusmodi; et ideo neque verum neque aliquod bonum particulariter acceptum potest dici præstantius quam ipsum bonum.

Ad sextum dicendum, quod ratio illa procedit quantum ad illas res quæ sunt infra animam; qnæ sunt minus spirituales quam anima.

Ad septimum dicendum, quod visio illa non erit sine amore in præmio, sicut nec amor fuit sine cognitione in merito : ideo tamen præmium magis attribuitur cognitioni, meritum vero amori, quia præmium est secundum receptionem, qua aliquis in seipso perficitur; meritum vero secundum operationem, qua aliquis in renumerationem se extendit, et ei se conjungit.

Et quia oportet etiam ad alia respondere, ideo dicendum ad octavum et nonum, quod illæ rationes procedunt de cognitione Dei quæ est supra animam; unde amor ejus cognitionem de ipso excedit.

Ad decimum dicendum, quod amor magis intrat ad rem quam cognitio : quia cognitio est de re secundum id quod recipitur in cognoscente : amor autem de re, inquantum ipse amans in rem ipsam transformatur, ut dictum est prius. In hac autem via, qua perficitur anima in ordine ad res alias, dictum est, quod voluntas cognitionem excedit, ad quam viam pertinet esse magis vel minus intimum rei.

Ad undecimum dicendum, quod ratio finis proprie respicit motum et operationem, et ordinem rei ad rem, et non esse rei absolute ; unde in mathematicis, in quibus non est operatio et motus, non invenitur finis, ut dicitur in III *Metaph.*, text. 3: et ideo etiam hæc ratio procedit secundum illum modum quo voluntas dicitur intellectui præeminere.

Ad duodecimum dicendum, quod movere alias vires et non cogi ab objecto, pertinet ad voluntatem secundum quod ipsa est primum determinans alias potentias humanas in ordine ad res alias circa quas operantur, et ipsa non determinatur ab alio : unde quantum ad hoc ad quod a Deo determinatur naturali inclinatione, quodammodo libertatem non habet, sed quasi cogitur naturali inclinatione, sicut respectu beatitudinis, quam nullus non potest non velle. Ex hac autem parte qua homo ab alio ordinatur, dictum est, quod amor cognitionem excedit.

Ad tertium decimum dicendum, quod amor, proprie loquendo, non est nisi in illis in quibus est cognitio; sed amoris nomen transumitur ad ea ad quæ cognitionis nomen extendi non[1] potest : quia amor dicitur secundum quod amans ad rem aliam ordinatur; aliquid autem ad alterum ordinari potest etiam ab exteriori ordinante ; et ideo illa quæ ad aliquid ordinantur ab habentibus cognitionem, quorum proprie est amor, inquantum ex

[1] In editis deest « non. »

seipsis ad amata ordinantur, nomen amoris vel appetitus recipere possunt. Cognitio autem dicitur secundum quod res cognita fit in cognoscente per modum cognoscentis, scilicet secundum esse spirituale et immateriale. Dispositio autem talis non inest alicui nisi ex proprietate suæ naturæ; unde nomen cognitionis ad animalia quæ talem naturam non habent, extendi non potest, ut dicantur insensibilia naturaliter cognoscere, sicut naturaliter amant vel appetunt.

QUÆSTIO II.

Deinde quæritur de caritate; et circa hoc quæruntur quatuor : 1° quid sit caritas; 2° utrum sit virtus; 3° in quo sit sicut in subjecto; 4° de comparatione ejus ad alias virtutes.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum caritas sit idem quod concupiscentia, vel quid sit caritas[1].

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod caritas sit idem quod concupiscentia. Augustinus enim dicit[2], quod caritas est virtus qua Deum videre perfruique eo desideramus. Hoc autem concupiscentiæ est. Ergo caritas est concupiscentia.

2. Item, videtur quod sit idem quod amor. Quia, sicut dicit Dionysius, IV cap. *De div. nom.*, §12, col. 710, t. 1, dilectio est idem quod amor. Sed in *Littera* dicitur, quod amor est dilectio qua diligitur Deus propter se, et proximus propter Deum. Ergo caritas est idem quod amor.

3. Item, videtur quod sit idem quod benevolentia. Benevolentia enim est qua alicui aliquod bonum optamus. Sed hoc facit caritas, quia optat sibi et aliis vitam æternam, secundum quod dicitur habens caritatem diligere proximum sicut seipsum. Ergo caritas est idem quod benevolentia.

4. Præterea, videtur quod sit idem quod concordia. Quia caritas unitatem Ecclesiæ facit, quæ in hoc consistit ut idem dicamus omnes, et *non sint* in nobis *schismata*, ut dicitur I Corinth., I, 10. Hoc autem ad concordiam pertinet. Ergo caritas est idem quod concordia.

5. Præterea, videtur quod sit idem quod beneficentia. Quia modus caritatis est ut diligamus non lingua tantum, *sed opere et veritate;* I Joan., III, 18. Sed diligere per effectum, ad beneficentiam pertinet. Ergo caritas videtur esse idem quod beneficentia.

6. Præterea, videtur quod sit idem quod pax. Caritas enim est vinculum faciens spirituum unitatem. Hoc autem paci attribuitur; Ephes., IV, 3 : *Solliciti servare unitatem spiritus in vinculo pacis*. Ergo caritas est idem quod pax.

7. Præterea videtur quod sit idem quod amicitia. Quia, ut Philosophus in IX *Ethic.*, cap. IV, amicitia superabundantiæ amoris similatur. Sed caritas habet superabundantissimum amorem; unde et caritas dicitur, eo quod sub inæstimabili pretio, quasi carissimam rem, ponat amatum. Ergo caritas est idem quod amicitia.

8. Sed contra, amicitia, ut dicit Philosophus, VIII *Ethic.*, cap. III, est redamantium. Sed caritas est etiam ad inimicos. Ergo non est idem quod amicitia.

9. Præterea, amicitia est non latens. Sed caritas maxime latet. Ergo non est amicitia.

10. Præterea, amicitia est eorum qui convivunt ad invicem, et communicant in eisdem operibus. Sed caritas est ad Deum et ad angelos, quorum conversatio non est cum hominibus. Ergo caritas non est amicitia.

11. Præterea, amicitia quærit maxime colloqui, et videre amicum, ut dicit Philosophus, XI *Ethic.*, cap. XI. Sed hoc non quærit caritas, ut dicit Hieronymus[3] in prologo Bibliæ. Ergo non est idem quod amicitia.

12. Præterea, amicitia non est nisi ad paucos, et virtuosos. Sed caritas est ad omnes, etiam malos. Ergo caritas non est idem quod amicitia.

SOLUTIO. — Respondeo dicendum, quod amor est quædam quietatio, ut supra[4] dictum est; unde sicut appetitus inveni-

[1] II. II *Summ. theol.*, q. XXIII, a. 1.

[2] Colligi potest ex l. III *De doctr. christ.*, c. X, col. 72, t. 3.

[3] *Ep.* LIII *ad Paulinum*, § 1, col. 540, t. 1.

[4] Quæst. præc., art. 1.

tur in parte sensitiva et intellectiva, ita et amor. Ea autem quæ ad sensitivum appetitum pertinent, ad intellectivum transferuntur, sicut nomina passionum. Quod autem appetitus intellectivi est proprium, sensitivo appetitui non convenit, ut nomen voluntatis. Et ideo amor in utroque appetitu invenitur. Et secundum quod invenitur in appetitu sensitivo, proprie dicitur amor, eo quod passionem importat; secundum autem quod invenitur in intellectiva parte, dicitur dilectio, quæ electionem includit, quæ ad appetitum intellectivum pertinet. Nihilominus nomen amoris etiam ad superiorem partem transfertur; nomen autem dilectionis ad inferiorem nunquam. Omnia autem alia nomina quæ ad amorem pertinere videntur, vel includuntur ab istis, vel includunt ea, quasi addentia aliquid supra dilectionem et amorem. Quia enim amor unit quodammodo amantem amato, ideo amans se habet ad amatum quasi ad seipsum, vel ad id quod est de perfectione sui. Ad seipsum autem et ad ea quæ sui sunt, hoc modo se habet ut primo velit sibi præsens esse quidquid de perfectione sua est; et ideo amor includit concupiscentiam amati, qua desideratur ejus præsentia. Secundo homo alia in seipsum retorquet per affectum, et sibi appetit quæcumque sibi expediunt; et secundum quod hoc ad amatum efficitur, amor benevolentiam includit, secundum quam aliquis amato bona desiderat. Tertio homo ea quæ sibi appetit, operando sibi acquirit; et secundum quod hoc ad alium exercetur, beneficentia in amore includitur. Quarto homo ea quæ sibi bona videntur, implere consentit: et secundum quod hoc ad amicum fit, amor concordiam includit, secundum quam aliquis consentit in his quæ amico videntur: non quidem in speculativis: quia concordia in his, secundum Philosophum, IX *Ethic.*, cap. VI, ad amicitiam non pertinet, et discordia in eisdem esse potest sine amicitiæ præjudicio, eo quod in his concordare vel discordare, voluntati non subjacet, cum intellectus ratione cogatur. Amor tamen super quatuor prædicta aliquid addit, scilicet quietationem appetitus in re amata, sine qua quodlibet prædictorum quatuor esse potest. Sunt etiam quædam quæ super dilectionem vel amorem aliquid addunt. Amatio enim addit super amorem intensionem quamdam amoris, quasi fervorem quemdam. Amicitia vero addit duo: quorum unum est societas quædam amantis et amati in amore, ut scilicet mutuo se diligere sciant; aliud est ut ex electione operentur, non tantum ex passione. Unde dicit Philosophus, quod amicitia similatur habitui, amatio autem passioni. Sic ergo patet quod amicitia est perfectissimum inter ea quæ ad amorem pertinent, omnia prædicta includens; unde in genere hujusmodi ponenda est caritas, quæ est quædam amicitia hominis ad Deum, per quam homo Deum diligit, et Deus hominem; et sic efficitur quædam associatio hominis ad Deum, ut I Joan., I, 7: *Si in luce ambulamus, sicut et ipse est in luce societatem habemus ad invicem.*

Ad primum ergo dicendum, quod quælibet amicitia concupiscentiam seu desiderium includit, et aliquid super eam addit, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod caritas addit aliquid supra dilectionem et amorem.

Et similiter dicendum ad tertium de benevolentia, et ad quartum de concordia, et ad quintum de beneficentia.

Ad sextum dicendum, quod pax ad concordiam reducitur: nisi quod magis pax dicitur quantum ad remotionem discordiæ, concordia autem quantum ad ipsam unionem.

Ad septimum dicendum, quod caritas est amicitia, sed aliquid addit supra ipsam, scilicet determinationem amici: quia est amicitia ad Deum, quæ omnibus pretiosior est et carior.

Ad octavum dicendum, quod amicus non tantum diligit amicum ad quem amicitiam habet, sed omnia quæ ad ipsum pertinent, quamvis ab illis non ametur, sicut filios ejus, fratres et hujusmodi. Similiter et caritas diligere facit principaliter Deum, qui amantes se amat, et in amando prævenit [1] homines, inquantum illius sunt. Unde quod dicitur, quod amicitia est redamantium, intelligitur quantum ad eos inter quos principaliter est amicitia.

Ad nonum dicendum, quod inquantum homines per caritatem deiformes efficiuntur, sic sunt supra homines, et eorum

[1] Parm. addit: « et. »

conversatio in cælis est; et sic cum Deo et angelis ejus conveniunt, inquantum ad similia se extendunt, secundum quod Dominus docet, Matth., v, 48: *Estote perfecti, sicut et Pater vester perfectus est.*

Ad decimum dicendum, quod amicitia dicitur esse non latens, non quod per certitudinem amor amici cognoscatur, sed quia per signa probabilia amor mutuus habentium colligitur; et talis manifestatio potest esse de caritate inquantum per aliqua signa potest aliquis [1] probabiliter æstimare se habere caritatem.

Ad undecimum dicendum, quod amicitia vera desiderat videre amicum, et colloquiis mutuis gaudere facit, ad quem principaliter est amicitia; non autem ita quod delectatio quæ est ex unici visione et perfruitione, finis amicitiæ ponatur, sicut est in amicitia delectabilis; et hoc intendit removere Hieronymus, scilicet quod non est amicitia caritatis principaliter ad homines, sed est Christi glutino copulata, et quod delectatio principaliter de amicis non est quærenda,

Ad duodecimum dicendum, quod objectio illa procedit quantum ad illum ad quem attenditur principaliter amicitia, et non de illis qui diliguntur inquantum ad amicum principaliter pertinent, quia sic multorum est.

ARTICULUS II.

Utrum caritas sit virtus [2].

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod caritas non sit virtus. Caritas enim, ut dictum est, est quædam amicitia hominis ad Deum. Sed amicitia a philosophis non ponitur virtus, sed habet virtutem pro fundamento; quia est propter bonum honestum, quod est virtus. Ergo caritas non est virtus.

2. Præterea, præcepta legis sunt de actibus virtutum. Sed *finis præcepti est caritas*, I Timoth., I, 5. Ergo caritas est finis virtutum. Sed finis virtutum non est virtus, sed felicitas. Ergo caritas non est virtus.

3. Præterea, virtus est ultimum potentiæ, ut dicitur in lib. I *De cæl. et mun.*, text. 116. Sed delectatio est magis ultimum quam amor: quia ipsa est ex ipsa conjunctione rei amatæ, quam amor quærit. Ergo delectatio magis debet esse virtus quam amor. Cum ergo delectatio non ponatur virtus, neque caritas virtus dici debet.

4. Præterea, ad illud ad quod natura sufficit, non oportet quod elevetur per virtutem. Sed diligere Deum super omnia, quod est actus caritatis, potest homo per naturalia, inquantum naturali ratione potest cognoscere ipsum esse summum bonum. Ergo non oportet superaddi aliquam virtutem caritati.

5. Præterea, ad hoc quod tendamus in finem, sufficit ipsum cognoscere et desiderare. Sed caritas plus facit; quia facit ipsum amare, et amicitiam ad ipsum habere. Ergo non fuit necessarium quod caritas esset virtus theologica, sed subjecisset desiderium.

6. Præterea, virtus est circa difficile, ut dicitur II *Ethic.*, cap. III. Sed amare non est difficile, immo amor omnia difficilia levigat. Ergo caritas non est virtus.

Sed contra, præcepta legis sunt de actibus virtutum. Sed caritas est quæ implet omnia præcepta legis: quia *plenitudo legis est dilectio*: Rom., XIII, 10. Ergo caritas est virtus.

Præterea, esse spirituale est a virtute. Sed non est sine caritate; unde Apostolus dicit I Corinth., XIII, 2: *Si habuero omem fidem.... caritatem autem non habeam* *, *nihil sum*. Ergo caritas ex maxima virtutum.

* *Habuero*

Præterea, nihil expellit peccatum nisi virtus. Hoc autem maxime facit caritas, quæ operit universa delicta, ut dicitur Prov., X; ergo caritas est virtus.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod finis humanæ vitæ est felicitas: unde secundum diversas vitas etiam distinguuntur diversæ felicitates. Qui enim sunt extra vitam civilem, ad felicitatem civilem non possunt pervenire, quæ attingit summum illius vitæ. Similiter ad hoc quod ad felicitatem contemplativam quis perveniat, oportet quod illius vitæ particeps fiat; unde felicitas ad quam homo per naturalia sua potest devenire, est secundum vitam humanam; et de hac philosophi locuti sunt; unde I *Ethic.*, cap. XVI, dicitur: « Beatos autem ut homines. » Sed quia nobis promittitur quædam felicitas in qua erimus angelis æquales, ut

[1] Al. deest « aliquis. »

[2] II. II. *Summ. theol.*, q. XXIII, a. 3.

patet Matth., xxii, quæ non solum vires hominis, sed etiam angelorum, excedit, qui per gratiam ad hanc perducuntur sicut nos; soli autem Deo est naturalis; ideo oportet ad hoc quod ad felicitatem illam divinam homo perveniat quod divinæ vitæ particeps fiat. Illud autem quod ad alterum convivere facit, maxime amicitia est; quia, ut dicit Philosophus IX *Ethic.*, cap. xiv, unusquisque cum suo amico conversatur in illis quæ maxime diligit, et quæ suam vitam reputat, quasi amico convivere volens: unde quidam simul potant, quidam philosophantur, et sic de aliis. Et ideo oportuit haberi quamdam amicitiam ad Deum, qua sibi conviveremus; et hæc est caritas, ut dictum est. Hæc autem communicatio divinæ vitæ facultatem naturæ excedit, sicut et felicitas ad quam ordinatur; et ideo oportet quod per aliquod bonum superadditum natura in hoc perficiatur: et hæc est ratio virtutis. Unde oportet dicere caritatem virtutem theologicam, quæ diffunditur *in cordibus nostris per Spiritum sanctum qui datus est nobis*; Rom., v, 5.

Ad primum ergo dicendum, quod amicitia de qua Philosophus tractat, causatur vel ex inclinatione naturæ quantum ad amicitiam delectabilis et utilis; vel ex inclinatione habitus virtuosi præsupposita inclinatione naturæ quantum ad amicitiam honesti, inquantum omne quod facit similitudinem cum aliquo, inclinat ad amorem illius; et ideo non ponitur aliqua virtus, sed quiddam consequens ad virtutes. Sed amicitia quam habemus ad Deum, non potest habere aliquod hujusmodi fundamentum, cum naturæ metas excedat; et ideo oportet quod per speciale donum in dictam amicitiam elevemur; et hoc donum dicimus virtutem.

Ad secundum dicendum, quod caritas non dicitur esse finis præcepti quasi ultimus finis virtutum, sed sicut id quo omnes aliæ virtutes in finem ultimum ordinantur. Et excludit ibi Apostolus tria a caritate, quæ veræ amicitiæ repugnant: quorum primum est fictio, sicut est in simulantibus amicitiam, cum non sint amici: quod removet per hoc quod dicit: *Fides non ficta*; fidem pro fidelitate accipiens. Secundum est malum fundamentum, sicut eorum qui communicant in peccato, et ex hoc fiunt amici; et ad hoc removendum dicit; *Conscientia bona*. Tertium obliquata intentio, sicut cum quis diligit amicum propter lucrum; et hoc excludit per hoc quod dicit: *De corde puro*.

Ad tertium dicendum, quod actus virtutum cum sint laudabiles, oportet quod habeant principium in nobis. Delectatio autem cum sit ex conjunctione rei convenientis, in quamdam receptionem sonat, et ita in passionem, cujus principium est ab agente; et ideo magis se tenet ex parte præmii: sed dilectio [1] dicit extensionem appetitus in rem amatam, et hoc operationem importat: et ita caritas ponitur virtus: sed fruitio, quæ delectationem importat, ponitur dos.

Ad quartum dicendum, quod caritas, ut ex prædictis patet, amicitiam et amorem et desiderium includit. Desiderium autem naturale non potest esse nisi rei quæ naturaliter haberi potest; unde desiderium naturale summi boni inest nobis secundum naturam, inquantum summum bonum participabile est a nobis per effectus naturales. Similiter amor ex similitudine causatur; unde naturaliter diligitur summum bonum super omnia, inquantum habemus similitudinem ad ipsum per bona naturalia. Sed quia natura non potest pervenire ad operationes ejus, quæ sunt vita sua, et beatitudo, scilicet visio divinæ essentiæ; ideo etiam ad amicitiam non pertingit, quæ facit amicos convivere [2], et in omnibus communicare; et ideo oportet superaddi caritatem, per quam amicitiam ad Deum habeamus, et ipsum amemus, et desideremus assimilari ei per participationem spiritualium donorum, ut participabilem per gloriam ab amicis suis.

Ad quintum dicendum, quod non sufficit desiderium, sed oportet esse communicationem in vita, ut dictum est [3].

Ad sextum dicendum, quod difficultas quæ est in operibus virtutum, non semper est laboris, vel alicujus contristantis; sed proprie ea quorum est virtus dicuntur habere difficultatem, inquantum supra vires elevantur eorum qui virtutem non habent.

[1] Al.: « delectatio. »
[2] Al.: « convenire. »
[3] Art. 1.

ARTICULUS III.

Utrum subjectum caritatis sit ratio[1].

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod subjectum caritatis sit ratio. Omnis enim virtutis, ut in I *Ethic.*, cap. xx, dicitur, subjectum est rationale per participationem, vel rationale per essentiam. Sed caritas est virtus, ut dictum est. Cum ergo subjectum ejus non sit rationale per participationem, quia sic esset virtus moralis, videtur quod subjectum ejus sit rationale per essentiam.

2. Præterea, ea quæ mutuo se expellunt, oportet esse in eodem. Sed caritas et peccatum mortale mutuo se expellunt. Cum ergo omne peccatum mortale, sit vel in ratione superiori vel inferiori, ut II l., dist. xxx, dictum est; videtur quod etiam caritas sit in ratione.

3. Præterea, sicut caritas est principalis in gratuitis virtutibus, ita prudentia in moralibus. Sed prudentiæ subjectum est ratio. Ergo et caritatis[2].

4. Præterea, cum caritas sit virtus theologica, non potest esse in parte sensitiva, cujus objectum Deus esse non potest. Ergo oportet quod sit in parte intellectiva. Sed non est in libero arbitrio: quia objectum ejus est contingens operabile a nobis ; caritas autem est ultimi finis, supra quem non cadit contingentia, neque nostra operatio, neque electio. Similiter non potest esse in voluntate : quia voluntas non habet determinatum actum, sed imperat omnes actus animæ ; unde si caritas esset in voluntate, eadem ratione quælibet alia virtus. Ergo restat quod sit in ratione.

5. Præterea, philosophi de virtutibus tractantes nullam virtutem in voluntate posuerunt, ponentes intellectuales in rationali per essentiam, morales vero in rationali per participationem, cujusmodi est irascibilis et concupiscibilis ut patet ex I *Ethic.*, cap. xx. Cum ergo caritas sit virtus, videtur quod non sit in voluntate.

Sed contra, objectum rationis est verum ; caritatis autem non, sed magis bonum. Ergo caritas est in voluntate, non in ratione.

Præterea, amor ad appetitum pertinet. Sed ratio pertinet ad cognitionem. Ergo caritas non est in ratione.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod ad sciendum in qua potentia est aliqua virtus, oportet considerare cui potentiæ actus ejus competat. Actus autem principalis caritatis est diligere Deum : qui quidem rationis est quasi dirigentis, sed appetitus quasi exequentis. Unde oportet quod ad appetitum reducatur. Non potest autem hunc actum exequi appetitus sensitivus, quia ejus objectum Deus esse non potest. Ergo oportet quod ad appetitum intellectivæ partis pertineat, non inquantum est intellectivus eorum quæ sunt ad finem, sed inquantum se habet ad ipsum ultimum finem ; et hoc est voluntatis ; unde proprium subjectum caritatis est voluntas. Quidam autem dicunt, caritatem in concupiscibili esse ; quod esse potest : quia concupiscibilis pars appetitus sensitivæ est partis. Et si dicatur concupiscibilis humana, hoc non habet nisi per participationem rationis ; nisi forte ipsam voluntatem æquivoce irascibilem et concupiscibilem vocare vellent.

Ad primum ergo dicendum, quod pars rationalis per essentiam non dicitur solum ipsa ratio, sed etiam appetitus rationi annexus, scilicet voluntas ; unde Philosophus dicit in III *De anima*, text. 42, quod voluntas in ratione est. Et ideo caritas non est virtus moralis, quia non est circa passiones, quæ sunt in appetitu sensitivo, qui est rationalis[3] per participationem : neque est virtus intellectualis ; non enim est in ratione per essentiam quantum ad vires apprehensivas ; sed est virtus theologica.

Ad secundum dicendum, quod peccatum mortale non semper dicitur esse in ratione sicut in subjecto, cum quandoque sit in irascibili, quandoque in concupiscibili ; sed est semper in ratione sicut in dirigente, et in voluntate, seu libero arbitrio, sicut imperante et dirigente actum ejus : et sic etiam caritas habet rationem quasi dirigentem in suo actu, vel magis intellectum.

Ad tertium dicendum, quod prudentia principalis est in virtutibus moralibus, inquantum est directiva omnium ; et ideo ad rationem pertinet : sed caritas est principalis per modum imperantis et con-

[1] II. II q. xxiv, a. 1.
[2] Al. : « et caritas. »
[3] Al. additur : « moralis. »

jungentis fini et informantis; quod pertinet ad voluntatem.

Ad quartum dicendum, quod nec appetitus sensitivus, nec liberum arbitrium, proprie loquendo, est subjectum caritatis; sed voluntas, quæ quamvis habeat se quodammodo ut causa ad omnes actus humanos, non tamen eodem modo se habet ad omnes. Quosdam enim actus ipsa elicit, inquantum est quædam specialis[1] potentia, sicut velle; quosdam vero imperat, ut est universalis motor virium animæ. Unde virtutes perficientes ad actus quos voluntas tantum imperat, non sunt in voluntate sicut in subjecto, sed in illis potentiis quæ illos actus eliciunt; sed virtutes perficientes ad actus quos voluntas elicit, sunt in voluntate quasi in subjecto: et sic non est eadem ratio de omnibus. Diligere autem est actus a voluntate elicitus, cum importet quietationem voluntatis, et transformationem quamdam in rem amatam; et ideo caritas quæ ad hunc actum perficit, est in voluntate sicut in subjecto.

Ad quintum dicendum, quod virtutes, ut supra[2] dictum est, sunt nobis necessariæ ad hoc quod potentiæ naturales determinentur ad bonum; unde in illis in quibus potentiæ naturales sunt ex sui natura ad bonum determinatæ, non requiruntur aliæ virtutes. Voluntas autem habet bonum, quod est finis, pro objecto; unde quantum in se est, naturaliter est determinata ad bonum; quod est finis humanæ naturæ proportionatus: et ideo in voluntate respectu finis ultimi, philosophi nullam virtutem posuerunt. Tamen oportet ponere aliquam virtutem acquisitam in voluntate secundum quod est eorum quæ sunt ad finem, scilicet justitiam, ut infra[3] dicetur, quæ est circa bona quæ in usum vitæ veniunt, et tamen inter morales computatur: quia voluntas quamvis secundum suam essentiam sit in rationali per essentiam, tamen quantum ad similitudinem actus convenit cum irascibili et concupiscibili, quæ dicuntur rationales per participationem: et ipsa etiam voluntas aliqualiter rationem participat, inquantum a ratione apprehensiva dirigitur. At secundum doctrinam[4] fidei ponitur finis ultimus naturalem inclinationem excedens; et ideo secundum Theologos oportet ponere virtutem aliquam in voluntate ad elevandum in prædictum finem: et hanc dicimus caritatem.

ARTICULUS IV.

Utrum caritas sit una virtus vel plures[5].

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod caritas non sit una virtus. Habitus enim distinguuntur per actus, et actus per objecta. Sed caritas habet duo objecta maxime distantia, scilicet Deum et proximum. Ergo non est una virtus.

2. Præterea, virtutes theologicæ a moralibus distinguuntur: quia virtutes morales dirigunt in his quæ sunt ad finem, theologicæ autem sunt de ipso fine. Sed caritas est et de fine, inquantum per eam diligitur Deus; et de his quæ sunt ad finem, inquantum per eam diligitur proximus. Ergo caritas continet duas virtutes, quarum una est moralis et alia theologica.

3. Præterea, virtutes ad actus aliquos ordinantur: quia virtus est optimorum operativa, ut dicitur in II *Eth.*, cap. VI et VII, et modum aliquem in suis actibus ponunt: quia virtus est in hoc quod non solum bona, sed bene fiant; et iterum actus virtutum per præcepta legis imperantur. Sed caritas habet duos actus et duos modos et duo præcepta. Ergo non est una virtus.

Sed contra, motor in quolibet genere est unus tantum. Sed caritas movet omnes alias virtutes ad suum finem per actus proprios. Ergo caritas est una virtus.

Præterea, objectum caritatis est Deus, cum sit virtus theologica. Sed Deus est summe unus. Ergo caritas est una tantum virtus.

QUÆSTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod non sit distincta ab aliis virtutibus. Quidquid enim cadit in distinctione virtutis, non distinguitur a virtutibus. Sed caritas est hujusmodi; unde Hieronymus[6] dicit: « Ut bre-

[1] Al.: « spiritualis. »
[2] Dist. XXIII, q. I, a. 1.
[3] Dist. XXXIII, q. II, a. 4, quæstiunc. 2.
[4] Al.: « dirigitur, et secundum doctrinam, etc. »
[5] II. II *Summ. theol.*, q. XXIII, a. 4, 5, 8.
[6] Sic Augustinus, *Ep.* CLXVII *ad Hieronymum*, c. IV, § 15, col. 739, t. 2: « Et ut generaliter breviterque complectar quam de virtute habeam notionem.... virtus est caritas, qua id quod diligendum est diligitur. »

viter omnem virtutis definitionem complectar, virtus est caritas qua diligitur Deus et proximus : » et Augustimus dicit, *De civ. Dei*, lib. xv, cap. xxii, col. 467, t. 7, quod virtus est ordo amoris. Ergo caritas non distinguitur ab aliis virtutibus.

2. Præterea, virtutes distinguuntur per actus. Sed actus omnium aliarum virtutum caritati attribuntur, ut patet I Cor., xiii. Ergo caritas non est virtus distincta ab aliis virtutibus.

3. Præterea, quælibet virtus specialis habet speciale objectum. Sed caritas non habet speciale objectum, sed omnibus commune, scilicet bonum. Ergo caritas non est specialis virtus.

4. Præterea, præcepta legis sunt de actibus virtutum. Sed præceptum quod ad caritatem pertinet, non distinguitur ab aliis præceptis ; sed omnia alia præcepta complectitur. Ergo et caritas non distinguitur ab aliis virtutibus.

Sed contra, omne quod dividitur contra alia, est distinctum ab illis. Sed caritas distinguitur contra alias virtutes theologicas, ut patet I Corinth., xiii, et per Gregorium, qui dicit, *Moral.* I, cap. xxvii, col. 544, t. 1, quod caritas signatur per unam de filiabus Job. Ergo est virtus specialis.

Præterea, Philosophus, V *Eth.*, cap. iv, probat justitiam esse specialem virtutem per hoc quod habet aliquod vitium speciale sibi tantum oppositum. Sed caritas habet aliquod vitium speciale sibi tantum oppositum, scilicet odium. Ergo caritas est virtus specialis.

QUÆSTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod caritas non sit forma aliarum virtutum. Omnis enim forma vel est exemplaris vel intrinseca. Sed caritas non est forma exemplaris virtutum, quia tunc in eamdem speciem traherentur aliæ virtutes : nec iterum est forma intrinseca : quia daret esse et speciem aliis virtutibus ; et sic omnes virtutes essent eædem specie, et essent in eodem subjecto ubi est caritas, nec ab ipsa distinguerentur. Ergo caritas nullo modo est forma virtutum.

2. Præterea, caritas differt a gratia. Sed gratia dicitur esse forma omnium virtutum, quia facit actum meritorium. Ergo caritas non est forma.

3. Præterea, sicut se habet potentia ad potentiam, ita habitus ad habitum. Sed ratio imponit modum omnibus aliis viribus. Ergo et habitus existens in ratione omnibus aliis habitibus ; et ita fides est magis forma virtutum quam caritas ; vel etiam prudentia, quæ etiam ponitur a philosophis quasi forma omnium aliarum virtutum.

4. Præterea, forma efficiens et finis non incidunt in idem numero, ut dicitur in II *Phys.*, text. 70. Sed caritas est finis præcepti, et ita virtutum : est etiam motor, inquantum imperat actus earum. Ergo ipsa non est forma.

5. Præterea, habitus indicantur per actus. Sed unaquæque virtus ponit suum modum vel formam in actu suo, secundum quem justus juste facit, et fortis fortiter. Ergo virtutes non formantur per caritatem, sed per seipsas formatæ sunt.

Sed contra, Ambrosius [1] dicit, quod caritas omnes alias virtutes informat et est mater earum.

Præterea, illud quod est principale, etiam in corporalibus, est formale respectu aliorum ; sicut ignis est quodammodo forma aeris, aer aquæ, et aqua terræ, ut dicitur IV *Physic.*, text. 49. Sed caritas est principalis inter alias virtutes. Ergo ipsa est forma aliarum virtutum.

QUÆSTIUNCULA IV.

Ulterius. 1. Videtur quod caritas possit esse informis. Sicut enim fides est in eo qui non operatur bene, ita et dilectio qua Deus diligitur : quia etiam peccatores et infideles Deum diligunt. Sed fides quæ est sine operibus, est informis. Ergo similiter caritas.

2. Præterea, nullus scit se habere gratiam. Potest autem aliquis scire se habere dilectionem. Ergo dilectio Dei potest esse sine gratia ; et ita potest esse informis.

3. Præterea, ex fide oriuntur timor et amor. Sed timor potest esse informis, ut patet de timore servili. Ergo est amor.

Sed contra, Spiritus sanctus non potest esse sine gratia. Sed caritas Dei diffunditur *in cordibus nostris per Spiritum sanctum;* Rom., v, 5. Ergo caritas non potest esse informis.

Præterea, forma non potest esse informis. Sed caritas est forma omnium alia-

[1] Ex Ambrosiastro, I ad Cor., c. viii, v. 1 et 2, col. 238, t. 4, op. Ambrosii colligi potest.

rum virtutum. Ergo ipsa non potest esse informis.

Solutio I. — Respondeo dicendum ad primam quæstionem, quod virtus specificatur ex objecto suo secundum illam rationem qua principaliter in ipsum tendit; unde cum caritas diligat Deum principaliter, et omnia alia non diligat nisi inquantum sunt Dei, constat quod ex unitate divinæ bonitatis, quam caritas primo respicit, unitatem recipit [1], et est una virtus.

Ad primum ergo dicendum, quod proximus non est objectum principale ipsius caritatis, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod virtutes etiam theologicæ dirigunt in his quæ sunt ad finem, non quidem secundum proprias rationes rerum quæ sunt ad finem, sed secundum rationem finis; sicut fides [2] facit etiam quædam credere de creaturis propter veritatem primam, a qua accipit : similiter et caritas facit diligere homines inquantum sunt participabiles divinæ bonitatis, quæ est finis ultimus.

Ad tertium dicendum, quod materialis diversitas objectorum sufficit ad diversificandum actum secundum numerum; sed secundum speciem actus non diversificantur nisi ex diversitate formali objecti. Formalis autem objecti diversitas est secundum illam rationem quam principaliter attendit vel habitus vel potentia; et ideo diligere Deum et proximum sunt quidem diversi actus, sed ad eumdem habitum pertinent; sicut etiam videre album et nigrum, et propinquum et distans, sunt diversæ visiones secundum numerum, et diversos modos habent, et tamen ad unam visivam potentiam pertinent : et sic etiam de actibus caritatis dantur diversa præcepta secundum diversos modos quos habent.

Solutio II. — Ad secundam quæstionem dicendum, quod, ut dictum est, habitus specificantur ex objectis suis secundum rationem quam principaliter attendunt. Ratio autem objecti sumitur secundum proportionem rei circa quam est operatio habitus vel potentiæ, ad actum animæ, in qua sunt habitus vel potentiæ. Quia autem per operationem animæ dividuntur quandoque quæ secundum rem conjuncta, et summe unum sunt; ideo contingit quod ubi res est eadem, sunt diversæ rationes objecti, sicut eadem res objectum est liberalitatis, ut est donabilitas, et justitiæ, ut habet debiti rationem. Et similiter ubi res est communis, est ratio objecti particularis et propria : sicut philosophia prima est specialis scientia, quamvis consideret ens secundum quod est omnibus commune : quia specialem rationem entis considerat secundum quod non dependet a materia et a motu : et similiter est in proposito. Objectum enim caritatis proprium et principale est bonitas divina. In omnibus autem aliis virtutibus est aliquod bonum divinum; sed tamen hoc quod est commune secundum rem, habet specialem rationem : et ideo caritas est specialis virtus ab omnibus aliis distincta.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut est in scientiis, quod una scientia specialis ab aliis distincta, scilicet prima philosophia, omnibus aliis scientiis perfectionem impartitur, inquantum objectum suum est commune secundum rationem objectis omnium aliarum scientiarum; ita etiam est in virtutibus, ut [3] illud quod ad aliquam virtutem pertinet, potest poni in definitione virtutis communis; sicut patet de prudentia, quæ perficit rationem virtutis in omnibus virtutibus moralibus : et ideo ratio recta, quæ ad prudentiam pertinet, ponitur in definitione virtutis, ut patet II *Ethic.*, cap. v : « Virtus est habitus electivus in medio-critate consistens determinata ratione, prout sapiens determinabit. » Nec ex hoc habetur quod prudentia non sit specialis virtus, sed quod est generalis regula omnium virtutum; et ita etiam caritas, quæ perficit omnes alias virtutes, ponitur in definitione virtutis; nec ex hoc habetur quod sit generalis virtus, sed generalis perfectio virtutum. Tamen hoc quod dicit Augustinus, quod est virtus ordo amoris, potest dupliciter accipi : vel pro ipso amore caritatis, et tunc prædicta responsio tenet; vel pro amore in communi, et sic amor sumitur pro amore naturali, qui inest cuilibet potentiæ respectu sui objecti, quem virtus determinat : quia est ordinatio affectionum animæ. Quidam autem non attendentes differentiam naturalis amoris vel appetitus, ad amorem et appetitum animalem,

[1] Al. : « respicit. »
[2] Al. deest : « fides. »
[3] Parm. : « ubi. »

intantum erraverunt, quod posuerunt concupiscibilem non esse specialem vim, sed diffusam in omnibus aliis viribus; et similiter caritatem indistinctam ab aliis virtutibus.

Ad secundum dicendum, quod actus aliarum virtutum non attribuuntur caritati quasi ipsa eos eliciat, sed quia ipsa eos imperat. Habet autem specialem actum quem elicit, diligere Deum.

Ad tertium dicendum, quod non quodlibet bonum est objectum caritatis, sed bonum divinum; et hoc etiam quamvis sit in omnibus bonis aliqualiter, tamen habet specialem rationem, ut dictum est.

Ad quartum dicendum, quod præceptum ad caritatem pertinens, non comprehendit omnia alia præcepta sicut universale ad illa, sed per quamdam reductionem, quia omnia præcepta ad illud ordinantur, sicut etiam actus omnium aliarum virtutum ad actum caritatis, inquantum omnes imperat. Unde ex hoc non ostenditur quod caritas sit generalis virtus, sed quod est generalis motor omnium virtutum.

Solutio III. — Ad tertiam quæstionem dicendum, quod caritas ad omnes alias virtutes comparatur et ut motor et ut finis et ut forma. Quod autem motor sit omnium aliarum virtutum, ex hoc patet, quia ipsum bonum, quod est objectum caritatis sub ratione finis, est finis virtutum. In omnibus autem potentiis vel artibus ordinatis ita accidit, quod ars vel potentia quæ est circa finem, ordinat aliarum actus ad finem proprium; sicut militaris, quæ est propter victoriam, ad quam omne officium bellicum ordinatur, ordinat equestrem et navalem et omnia hujusmodi in suum finem; et ideo dicitur caritas mater aliarum virtutum, inquantum earum actus producit ex conceptione finis, qui [1] habet se per modum seminis, cum sit principium in operabilibus, ut dicit Philosophus, VIII *Ethic.*, cap. IX: et secundum hoc dicitur imperare actus inferiorum virtutum, secundum quod facit eas operari propter finem suum; et secundum hoc movet alias artes inferiores ad finem suum; unde caritas etiam omnes alias virtutes ad suum finem movet, et secundum hoc dicitur actus earum imperare. Hoc enim interest inter elicere actum et imperare, quod habitus vel potentia elicit illum actum quem producit circa objectum nullo mediante: sed imperat actum qui producitur mediante potentia vel habitu inferiori circa objectum illius potentiæ. Sic ergo caritas est motor aliarum virtutum: similiter etiam finis: quia hoc commune est in omnibus virtutibus, quod actus ipsarum sunt proximi fines earum cum actus sit perfectio prima; et minus completum ordinatur ad magis completum sicut ad finem. Finis autem inferioris potentiæ vel habitus ordinatur ad finem superioris, sicut finis militaris ad finem civilis; unde actus omnium aliarum virtutum ordinantur ad actum caritatis sicut ad finem; et propter hoc dicitur caritas præcepti finis. Similiter etiam patet quod est forma perficiens unamquamque virtutem in ratione virtutis. Inferior enim potentia non habet perfectionem virtutis nisi secundum quod participat perfectionem potentiæ superioris; sicut habitus qui est in irascibili, non habet rationem virtutis, ut dicitur in IV *Ethic.*, cap. XIII, nisi inquantum intellectum et discretionem recipit a ratione, quam perficit prudentia; et secundum hoc prudentia ponit modum et formam in omnibus aliis virtutibus moralibus. Omnes autem aliæ virtutes quæ sunt meritoriæ vitæ æternæ, secundum quod nunc loquimur de virtutibus, sunt in potentiis voluntati subjectis: quia nullus actus alicujus potentiæ potest esse meritorius nisi inquantum habet aliquid de voluntario: quod contingit ex hoc quod voluntas imperat et movet actus aliarum potentiarum. Unde non potest esse quod aliquis habitus existens in aliqua potentia animæ habeat rationem virtutis loquendo de virtutibus meritoriis, de quibus hic loquimur, nisi secundum hoc quod in illa potentia participatur aliquid de perfectione voluntatis quam caritas perficit; et ideo caritas est forma virtutum aliarum omnium, sicut prudentia moralium. Et hic est unus modus quo caritas est forma aliarum virtutum. Alii autem duo modi possunt accipi ex hoc quod ipsa est motor et finis, inquantum movens ponit motum suum in instrumento, et ea quæ sunt ad finem, diriguntur ex ratione finis; et ita modus caritatis participatur in aliis virtutibus, inquantum moventur a caritate, et inquantum ordinantur in ipsam sicut in finem.

Ad primum ergo dicendum, quod cari-

[1] Parm.: « inquantum ipse finis. »

tas est forma exemplaris virtutum; sed forma exemplaris est duplex. Una ad cujus repræsentationem aliquid fit : et ad hanc non exigitur nisi similitudo tantum : sicut dicimus res veras esse formas exemplares picturarum. Alio modo dicitur forma exemplaris ad cujus similitudinem aliquid fit, et per cujus participationem esse habet; sicut divina bonitas est forma exemplaris omnis bonitatis, et divina sapientia omnis sapientiæ; et talis forma exemplaris non oportet quod sit unius speciei cum causatis : quia participantia non semper participant per modum participati; et hoc modo prudentia est forma aliarum virtutum moralium, inquantum sigillatus quidam ordo prudentiæ in inferioribus viribus dat habitibus qui ibi sunt, rationem virtutis. Et similiter est de caritate respectu omnium aliarum virtutum.

Ad secundum dicendum, quod inferiores vires non perficiuntur perfectione virtutis, nisi per participationem perfectionis a superioribus. Cum autem superiora sint formalia respectu inferiorum, quasi perfectiora; quod participatur a superioribus in inferioribus, formale est. Unde ad perfectionem virtutis in aliqua potentia tot formæ exiguntur, quot superiora sunt respectu illius potentiæ; sicut ratio superior est quam concupiscibilis, quasi ordinans ipsam; et ideo prudentia, quæ est perfectio rationis, est forma temperantiæ, quæ est virtus concupiscibilis. Similiter voluntas est superior ratione, secundum quod actus rationis consideratur ut voluntarius et meritorius; et ideo caritas est forma prudentiæ et temperantiæ. Similiter essentia animæ superior est voluntate, inquantum ab essentia et voluntas et omnes vires animæ fluunt. Et ideo gratia, quæ est perfectio essentiæ animæ, constituens ipsam in esse spirituali, est forma et caritatis et prudentiæ et temperantiæ; nec caritas esset virtus si esset sine gratia, sicut nec prudentia si esset sine caritate, loquendo de virtutibus infusis ordinatis ad merendum : neque temperantia sine caritate et prudentia. Quidam autem dicunt, quod caritas et gratia sunt idem per essentiam. Sed de hoc II l., xxvi dist., dictum est.

Ad tertium dicendum, quod ratio imponit modum omnibus viribus quæ sunt sub ipsa, et similiter voluntas omnibus viribus inferioribus ea. Sed ideo non posuerunt philosophi virtutem nisi a prudentia formari, quia in voluntate, prout est finis ultimi, et in essentia animæ non posuerunt aliquam perfectionem superadditam naturæ; naturalis autem perfectio constat quod in omnibus virtutibus participatur.

Ad quartum dicendum, quod forma exemplaris incidit in idem numero cum agente et fine; sicut patet in Deo; non autem forma intrinseca.

Ad quintum dicendum, quod inferiora participant perfectiones superiorum secundum modum suum : et ideo participationes determinantur in participantibus ex capacitate et natura participantium. Et ideo unaquæque virtus quæ est in inferiori potentia, habet quamdam formam, quæ est virtus, ex participatione perfectionis superioris potentiæ; sed formam quæ est hæc virtus, habet ex natura propriæ potentiæ per determinationem ad proprium objectum; et hanc formam et modum ponit unaquæque virtus circa suum actum; et iterum illam formam vel modum quem habet ex superiori; sic temperantia in actu suo ponit modum proprium et prudentiæ et caritatis et gratiæ.

Solutio IV. — Ad quartam quæstionem dicendum, quod caritas nunquam potest esse informis : et in hoc omnes concordant. Hoc autem contingit secundum quosdam, ex hoc quod caritas nihil est aliud quam Spiritus sanctus. Sed hoc in I lib. [1] destructum est. Secundum alios vero caritas est idem quod gratia; quod in lib. II [2] reprobatum est. Et ideo oportet alias rationes assignare. Potest autem hujusmodi ratio ex jam dictis haberi duplex. Prima ratio accipitur ex effectu caritatis : quia cum caritas sit amicitia quædam, quæ requirit convictum inter amatos, non potest esse caritas, nisi sit participatio divinæ vitæ, quæ est per gratiam; ideo caritas sine gratia esse non potest. Secunda ratio potest assignari ex hoc quod ipsa motor est omnium virtutum et forma; unde omne peccatum caritatem tollit, inquantum opponitur actui alicujus virtutis. Et quia gratia non potest tolli nisi per peccatum, ideo caritas tollitur ablata gratia.

[1] Dist. xvii, qu. i, art. 1 et 2.

[2] Dist. xxvi, a. 4.

Ad primum ergo dicendum, quod fidei non opponitur omne peccatum, sed omnis infidelitas; et ideo sicut per hoc quod homo errat in uno articulo, tollitur habitus fidei, ut supra [1] dictum est, ita per hoc quod fit quodcumque peccatum, quod caritati opponitur, tollitur totaliter habitus caritatis; unde in caritate nihil manet informe, sicut in aliis virtutibus.

Ad secundum dicendum, quod de dilectione quam aliquis scit se habere, nescit utrum sit dilectio caritatis; unde sicut homo nescit habere gratiam, ita nescit se habere caritatem.

Ad tertium dicendum, quod timor non requirit participationem divinæ vitæ, sicut amor caritatis; et ideo non est simile de timore et amore.

QUÆSTIO III.

Deinde quæritur de actu caritatis, secundum quem diligitur [2] Deus; quia de dilectione proximi infra [3] erit locus quærendi.

Quæruntur autem quatuor: 1° utrum Deus immediate per suam essentiam possit amari; 2° utrum possit totaliter amari; 3° utrum dilectio qua Deum diligimus, habeat modum; 4° utrum ille modus qui in præcepto de caritate implicatur, scilicet: *Ex toto corde, etc.* possit in via servari.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum Deus per essentiam suam in statu viæ possit a nobis amari [4].

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non possit a nobis in statu viæ immediate amari. Intellectus enim velocior est quam affectus: unde dicit Augustinus, quod præcedit intellectus, sequitur tardus aut nullus affectus. Sed intellectus noster in statu viæ non potest Deum immediate videre. Ergo nec affectus amare.

2. Præterea, amor non potest esse incogniti et non visi; unde Philosophus in IX *Ethic.*, cap. VI, dicit, quod nullus amare incipit specie non prædelectatus. Sed in statu viæ non videmus essentiam divinam. Ergo nec ipsum immediate per essentiam amare possumus.

3. Præterea, cognitio patriæ excedit cognitionem viæ, inquantum homo in patria videt Deum per essentiam immediate. Si ergo in via homo Deum immediate amaret, caritas patriæ non excederet caritatem viæ.

4. Præterea, ex hoc contingit quod Deum in statu viæ immediate videre non possumus, quia ex visibilibus in invisibilium cognitionem devenimus. Sed similiter devenimus ex amore visibilium in amorem invisibilium; unde Gregorius dicit in quadam *Homil.*, XI *super Evang.*, col. 1114, t. 2: « Regnum cælorum rebus terrenis simile dicitur, ut per hoc quod animus novit diligere, discat et incognita amare; » et in *Præfatione nativit. Dom.* [5] dicitur: « Ut dum visibiliter Deum cognoscimus, per hunc in invisibilium amorem rapiamur. » Ergo similiter in statu viæ non diligimus Deum immediate.

5. Præterea, voluntas, quæ est prima radix peccati, magis debuit corrumpi per peccatum quam aliqua alia potentiarum animæ. Sed intellectus non potest actum suum, qui est videre, exercere circa Deum immediate. Ergo neque voluntas actum delectationis.

Sed contra, Augustinus in lib. *Confessionum* [6]: « Væ illis qui diligunt nutus tuos pro te. » Nutus autem divini dicuntur participatio bonitatis divinæ in creaturis. Ergo Deus amatur a sanctis in statu viæ immediate, non solum secundum quod ejus bonitas in creaturis participatur.

Præterea, cognitio viæ, propter hoc quod Deum mediantibus creaturis cognoscit, evacuatur, et est ænigmatica. Sed *caritas nunquam excidit*, I Corinth., XIII. Ergo non diligit Deum mediante creatura.

Præterea, illud quod est medium cognoscendi, est ratio cognitionis; et similiter debet esse de dilectione. Sed ratio diligendi Deum non sunt creaturæ, immo potius e converso, maxime loquendo de dilectione caritatis. Ergo Deus immediate per essentiam amatur.

Solutio. — Respondeo dicendum quod in potentiis ordinatis ita est quod ubi terminatur operatio prioris potentiæ, ibi incipit

[1] Dist. XXIII, q. III, a. 3, quæstiunc. 1.
[2] Al.: « intelligitur. »
[3] Al. deest « infra. »
[4] II. II *Summ. theol.*, q. XXVII, a. 4.
[5] Col. 31, t. 4 op. Gregorii.
[6] Legitur in lib. II *De libero arbit.*, c. XVI, § 43, col. 1264, t. 1.

operatio sequentis; sicut patet quod sensus terminatur ad imaginationem, quæ est motus factus a sensu secundum actum; et intellectus in termino imaginationis incipit, quia phantasmata accipit pro objecto, ut dicitur in II lib. *De anima*, text. 155 et 161; et ideo illarum rerum quæ non habent phantasmata, cognitionem non potest accipere, nisi ex rebus quarum sibi repræsentantur phantasmata. Unde in statu viæ, in qua accipit a phantasmatibus, non potest Deum immediate videre; sed oportet ut ex visibilibus, quorum phantasmata capit, in ejus cognitionem deveniat. Quamvis autem ipsam essentiam non videat immediate, tamen cognitio intellectus ad ipsum Deum terminatur, quia ipsum esse ex effectibus apprehendit [1]; unde operatio voluntatis circa ipsum Deum potest esse immediate nullo medio interveniente quod ad voluntatem pertineat; multis tamen mediis præcedentibus ex parte intellectus, quibus in Deum cognoscendum pervenit.

Ad primum ergo dicendum, quod intellectus est velocior quantum ad hoc quod prævenit affectum: sed affectus in amando magis pertingit ad intima, ut supra dictum est.

Ad secundum dicendum, quod amor oportet quod sit cogniti et visi aliqualiter, sed non cogniti et visi in se; unde illud quod cognoscitur in alio, potest in seipso amari.

Ad tertium dicendum, quod quanto bonum plenius cognoscitur, tanto magis est amabile; et præcipue illud bonum quod est finis, et in quo non invenitur aliquod quo offendatur affectus; et ideo, quia Deus plenius cognoscetur in patria, quam nunc, etiam plenius amabitur. Sed ista diversitas ex parte cognitionis erit per id quod est proprium cognitioni, scilicet cognoscere per se, non alio; et ideo non erit unius rationis cognitio. In affectu autem erit per diversitatem, non ejus quod per se ad ipsam pertineat, sed per diversitatem cognitionis; et tamen erit eadem ratio amoris, sed differt amor per magis et minus.

Ad quartum dicendum, quod hoc quod amor ex visibilibus ad invisibilia tendat, non est ex parte sui, sed ex parte cognitionis præcedentis; unde in utraque auctoritate inducta fit mentio de cognitione.

Ad quintum dicendum, quod per peccatum non est ablata potentiarum animæ natura, nec illud quod eas secundum naturam suam consequitur.

ARTICULUS II.

Utrum Deus possit totaliter diligi [2].

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non possit totaliter diligi. Dilectio enim cognitionem præsupponit. Sed Deus non totaliter cognoscitur etiam in patria a sanctis. Ergo nec ab aliqua creatura potest totaliter diligi.

2. Præterea, sicut divina lux est infinita, ita et divina bonitas. Sed lux divina ratione suæ infinitatis comprehendi non potest intellectu, ut totaliter videatur. Ergo nec divina bonitas potest comprehendi affectu, ut totaliter diligatur.

3. Præterea, Deus seipsum non diligit plusquam totaliter. Si ergo aliqua creatura totaliter Deum diligere posset, dilectio alicujus creaturæ adæquaretur dilectioni divinæ; quod falsum est.

Sed contra, Deut., vi, 5: *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo;* ubi Glossa [3]: Hoc servabitur ad minus in patria. Ergo Deus potest ab homine totaliter diligi.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod ad dilectionem tria concurrunt, scilicet diligens, dilectio, et dilectum; et cuilibet horum respondet suus modus. Habet enim res dilecta modum quo est diligibilis; et diligens modum quo est dilectivus, id est natus diligere. Sed dilectionis modus attenditur in comparatione diligentis ad dilectum, quia dilectio media est inter utrumque: et similiter etiam est de visione. Si ergo « totaliter » dicat modum rei dilectæ et visæ, sic sancti qui sunt in patria, Deum totaliter diligunt, et totaliter vident; quia sicut nihil est de sua essentia quod non videant et diligant, propter quod dicuntur totum videre et diligere, ita etiam nihil de modo quo Deus est, remanet ab eis non visum aut non dilectum; unde totaliter vident et diligunt: quia vi-

[1] Codd. non habent: « unde cum ad intellectum affectus sequatur, ubi terminatur operatio intellectus, ibi incipit operatio affectus, sive voluntatis. Dictum est autem, quod operatio intellectus, scilicet ejus cognitio, ad ipsum Deum terminatur, quem esse ex effectibus apprehendit. »

[2] II. II *Summ. theol.*, q. xxvii, a. 5.

[3] Al. deest « ubi Glossa. »

dent et diligunt totum quod Deus est. Similiter etiam si « totaliter » dicat modum diligentis; quia secundum totum modum suum, scilicet secundum totum suum posse diligent et videbunt, nihil suæ potentiæ subtrahentes divinæ visioni et dilectioni; et sic Deus intelligitur diligi ex toto corde. Si autem « totaliter [1] » dicat modum dilectionis, sic neque totaliter diligent, neque totaliter videbunt : quia modus dilectionis et visionis, ut dictum est, attenditur in comparatione diligibilis et visibilis ad diligentem et videntem. Modus autem quo Deus diligibilis est et visibilis, excedit modum quo homo diligere et videre potest : quia lux et bonitas ejus est infinita : et ideo non totaliter videtur et diligitur ab aliis, quia non diligitur ita intense et ferventer, nec videtur ita clare, sicut est diligibilis et visibilis, nisi a seipso ; et ita ipse solus se comprehendit amando et videndo.

Et per hoc patet solutio ad omnia objecta [2].

ARTICULUS III.

Utrum dilectio qua Deum diligimus, habeat modum [3].

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod dilectio qua Deum diligimus, modum habeat. Omne enim finitum mensuram habet. Sed motus ex mensura causatur, ut dictum est I l., III dist. Cum ergo dilectio qua Deum diligimus, finita sit, oportet quod modum habeat.

2. Præterea, sicut dicit Bernardus [4] caritas in sapientiam proficit. Sed sapientia habet modum : Rom., XII : *Non plus sapere quam oportet*. Ergo dilectio habet modum.

3. Præterea, omnis actus virtutis moderatus est : quia quod immoderatum est, vituperabile est et vitiosum. Sed dilectio qua Deum diligimus, actus est præcipuæ virtutis. Ergo habet modum.

4. Præterea, omnes actus aliarum virtutum ex caritate fiunt. Si ergo caritas in suo actu non habet modum, nec aliæ virtutes modum habent.

Sed contra, Bernardus in lib. *De diligendo Deum*, c. I, pag. 371, t. 2 : « Causa diligendi Deum, Deus est : modus, sine modo diligere. »

Præterea, dilectio mensuranda est ad diligibile. Sed divina bonitas est immensa. Ergo dilectio ipsius non habet modum.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod modus mensurationem quamdam importat. Actus autem ab eo mensuratur quod est ratio agendi; sicut misericordia accipit mensuram in subventione misero facienda ex quantitate miseriæ quæ misericordiam movet. Causa autem diligendi Deum est divina bonitas, quæ est infinita. Actus autem creaturæ est finitus, cum ex finita potentia procedat ; et ideo non potest esse commensuratus rationi dilectionis ; et propter hoc in dilectione Dei non ponitur aliquis modus, ultra quem non oporteat progredi ; sed quantumcumque diligat, semper ad ulteriora se extendit : et propter hoc dicitur, quod non habet modum, scilicet præfixum, ultra quem non oportet progredi.

Ad primum ergo dicendum, quod quia dilectio qua Deum diligimus, est finita, ideo habet quemdam modum ad quem pertingit; non autem habet modum in quo sistat vel sistere debeat, sicut est in aliis [5] virtutibus.

Ad secundum dicendum, quod sicut supra [6] dictum est, res per cognitionem quodammodo trahitur ad cognoscentem ; et ideo ea quæ ad cognitionem pertinent ex potentia cognoscentis sunt mensurata, quamvis veritas cognitionis ad rem mensuretur. Sed per amorem amans trahitur ad ipsum amatum ; et ideo amor mensurandus [7] est ad ipsam rem amatam magis quam ad amantem.

Ad tertium dicendum, quod quantumcumque Deus diligatur, actus non erit immoderatus, quia non excedit proportionem sui objecti.

Ad quartum dicendum, quod hoc quod dicitur quod caritas non habet modum, intelligitur quantum ad actum quem caritas elicit, non quantum ad actus quos imperat : quia illi modos accipere debent ex ratione proprii objecti circa quod fiunt.

[1] Al. omittitur : « totaliter. »
[2] Parm. omittit : « et per hoc patet solutio ad omnia objecta. »
[3] II. II *Summ. theol.*, q. XXVII, a. 6.
[4] Legitur apud Guillelmum abbat., in lib. *De nat. amor.*, cap. II, § 5, pag. 395, t. 5 oper. Bernardi, in edit. Vivès.
[5] Al. : « et in aliis. »
[6] Q. I, a. 1.
[7] Al. : « mensuratus. »

ARTICULUS IV.

Utrum modus diligendi qui est in præcepto, possit in via servari[1].

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod modus ille qui in præcepto implicatur possit in via servari; quia Hieronymus[2] dicit in *Expos. cath. fid.*: « Qui dicit Deum homini aliquid impossibile præcepisse, anathema sit. » Sed hoc Deus præcepit omnibus existentibus in statu viæ. Ergo hæreticum est dicere, quod non possit in via observari.

2. Præterea, caritas est magis necessaria virtus quam aliæ. Sed præcepta[3] data de actibus aliarum virtutum, in via possunt impleri. Ergo et præceptum datum de actu caritatis.

3. Præterea, omne præceptum legis ligat, quia lex a ligando dicitur. Sed nullus potest dimittere illud ad quod obligatus est, quin peccet. Si ergo lex aliquid præcipiat quod observari non possit, non solum occasionaliter, ut dicit Apostolus, sed etiam directe occideret; et sic erit mala; quod est inconveniens.

Sed contra, non possumus in hac vita sine peccato manere, sicut patet I Joan., I. Sed cum quis peccat, non diligit Deum ex toto corde. Ergo illud præceptum non potest totaliter impleri in via.

Præterea, non potest homo simul cor ad multa habere. Sed oportet, dum in hac vita sumus, quod cor rebus temporalibus aliquando apponamus. Ergo non potest homo in hac vita Deum ex toto corde diligere.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod totum et perfectum idem est, ut dicit Philosophus. Ratio autem perfecti in hoc consistit ut nihil ei desit. Sed hoc contingit dupliciter: aut ita quod nihil desit eorum quæ natum est habere; aut ita quod nihil desit eorum quæ debet habere; sicut aliquis habet perfectam quantitatem, quando habet tantam quantitatem quantam requirit humana natura, etsi non habeat quantitatem gigantis quam possibile est esse in humana natura. Prima ergo perfectio humanæ naturæ est in statu gloriæ, quando homo habebit totum hoc quod possibile est esse in humana natura; sed secunda perfectio est naturæ conditæ, quando scilicet homo habuit totum hoc quod debebat habere secundum tempus illud. Et secundum hoc etiam duplex totalitas in dilectione Dei attenditur. Una, qua nihil deerit de his quæ homo potest expendere in amorem Dei, quin in dilectione ponat; et hæc quidem perfectio, seu totalitas, non præcipitur, ut facienda, sed magis ostenditur, ut sciatur quo perveniendum est, ut dicit Augustinus in *Littera*[4]; et per hanc[5] perfectionem seu totalitatem excluditur omne quod etiam ad tempus actum dilectionis interrumpere posset. Alia secundum quam nihil homo subtrahit de his quæ debet ponere secundum tempus illud in amore Dei; et hæc perfectio seu totalitas ponitur in præcepto etiam ut nunc implenda, ut scilicet nihil omittat eorum quæ ponere debet in amore Dei; et hæc totalitas excludit omne illud quod est contrarium et repugnans dilectioni divinæ, non autem illud quod ad tempus actum dilectionis intercipit: quia semper agere secundum actum virtutis, non est nisi eorum qui sunt in statu beatitudinis: quia perfectio felicis est in operatione; perfectio autem virtutis est in habitu.

Ad primum ergo dicendum, quod illud quod præcipit lex ut faciendum, impleri potest, et impletur ab omnibus in statu salutis.

Ad secundum dicendum, quod actus aliarum virtutum non sunt finis præcepti, quemadmodum actus caritatis; et ideo actus caritatis habet aliquem modum, qui competit uno modo fini, et alio modo viæ; non autem ita est in aliis virtutibus.

Ad tertium dicendum, quod secundum hoc quod ponitur ut legis præceptum, secundum hoc ligat ad id quod implendum est in via; quantum vero ad id quod de ipso impletur in patria, magis ponitur ut documentum fidei, quam ut præceptum legis.

Ad alia etiam patet solutio per ea quæ dicta sunt.

EXPOSITIO TEXTUS.

« Non ergo jam se diligit. » Contra. Omne peccatum, secundum Augustinum,

[1] II. II *Summ. theol.*, q. XLIV, a. 6.
[2] Vel potius Pelagius hæreticus.
[3] Al. deest « præcepta. »
[4] Ex l. *De perfect. justitiæ*, c. VIII, col. 301, t. 10.
[5] Al.: « et propter hanc. »

XIV *De civ. Dei*, cap. XXVIII, col. 436, t. 7, est ex amore sui. Ergo videtur etiam quod immoderate se diligat. — Dicendum quod diligit in se naturam exteriorem, quam se æstimat esse ; non autem naturam intellectivam, secundum quam vere est id quod est; et ita diligit id quod se esse existimat, non autem id quod vere est : quia unaquæque res proprie est id quod est potissimum in ipsa ; sicut civitas est rex, ut dicit Philosophus, IV *Eth.*, cap. IX.

« Sic condita est mens humana ut nunquam sui non meminerit, nunquam se non intelligat, nunquam se non diligat.»

De his quæ in hac notula dicuntur, dictum est in I lib. [1]

« *Ex toto corde*, idest ex toto intellectu; *ex tota anima*, idest voluntate ; *ex tota mente*, idest memoria. » Sciendum quod ad caritatem exigitur aliquid tripliciter: uno modo sicut subjectum caritatis quod est ipsa voluntas; alio modo sicut præcedens ad caritatem, sicut memoria et intelligentia; tertio sicut consequens ad caritatem, quemadmodum irascibilis et concupiscibilis, et etiam membra corporalia quæ imperium caritatis exequuntur. Quia ergo actum caritatis oportet esse perfectum, sicut cujuslibet virtutis; ideo præceptum de actu caritatis, includit perfectionem omnium prædictorum secundum diversas expositiones : ut scilicet neque in voluntate neque in omnibus præcedentibus aut sequentibus aliquid sit quod caritati obsistat quantum ad perfectionem viæ, vel quod actum caritatis interrumpere possit quantum ad perfectionem patriæ. Et ideo secundum unam expositionem dicitur: *Ex tota mente*, idest ex tota memoria, ut absit oblivio; *ex toto corde*, idest intellectu, ut desit error: *ex tota anima*, idest voluntate, ut tollatur omnis contraria affectio. Alio modo exponitur: *ex toto corde*, quantum ad concupiscibilem: *ex tota anima*, quantum ad irascibilem, ut nulla passione sensitivi appetitus dilectio Dei impediatur: *ex tota mente*, quantum ad rationalem, quæ includit voluntatem et intellectum. Item Gregorius Nyssenus, *Tract. de creatione hominis*, cap. VIII, col. 143, t. 1, exponit : *Ex toto corde*, quantum ad animam vegetabilem: *ex tota anima*, quantum ad sensibilem: *ex tota mente*, quantum ad rationalem. Sed Deuter., VI, ponitur : *ex tota fortitudine*, quod referendum est ad membra exteriora, quæ imperium caritatis exequuntur ;vel etiam ad irascibilem, ut quidam dicunt: vel ponitur circumstantia dilectionis, ut scilicet sit firma.

DISTINCTIO XXVIII.

Si illo præcepto jubemur diligere totum proximum.

Hic potest quæri, utrum illo mandato dilectionis proximi totum proximum, id est animam et corpus, nosque ipsos totos diligere præcipiamur. Ad quod dicimus, omne genus diligendarum rerum illis duobus mandatis contineri: « Quatuor enim diligenda sunt, » ut ait Augustinus, lib. I *De doctr. christ.*, cap. XXIII, col. 27, t. 3 : « Unum quod [2] supra nos est, scilicet Deus; alterum quod nos sumus ; tertium quod juxta nos est, scilicet proximus: quartum quod infra nos est, scilicet corpus. De secundo et quarto nulla præcepta danda erant, scilicet ut diligeremus nos, vel corpus nostrum. Præcipitur autem Deus diligi et proximus. Ut autem quisque se diligat, præcepto non est opus : quantumlibet enim homo excidat a veritate remanet illi dilectio corporis sui : quia *nemo unquam carnem suam odio habuit*, Ephes., V, 29. Nam viri justi qui corpus suum cruciant, non corpus sed corruptionem ejus et pondus oderunt. » Hic videtur Augustinus tradere, quod ex præcepto non teneamur diligere nosmetipsos vel corpus nostrum. Quod si est, non omne genus diligendarum rerum illis duobus præceptis continetur: quia cum et nos ipsos et corpus nostrum diligere debeamus, ad quid necessarium est præceptum, cum scriptum sit, psal. X, 6 : *Qui diligit iniquitatem* [3] *odit animam suam ?* Sed speciale de hoc præceptum non erat dandum, nec speciali [4] præcepto opus erat id tradi, ut quisque se vel corpus suum diligeret ;

[1] Dist. III.
[2] Plenius in Aug. textu.
[3] Al. : « inimicum. »
[4] Al. : « nec spirituali. »

quia hoc in illo præcepto continetur: *Diliges proximum tuum sicut teipsum;* ibi enim et proximum totum, et te totum intelligere debes. Unde Augustinus in eodem lib., cap. XXVI, col. 29, t. 3: « Si te totum diligas, id est animam et corpus, et proximum totum, id est animam et corpus, homo enim ex anima constat et corpore, nullum rerum diligendarum genus in his duobus præceptis prætermissum est. Cum enim præcurrat dilectio Dei, ejusque dilectionis modus præscriptus appareat, et sequatur dilectio proximi, de tua dilectione nihil dictum videtur. Sed cum dictum est: *Diliges proximum tuum sicut te ipsum:* simul et tui abs te dilectio prætermissa non est. » Ecce hic aperte dicit, in illo præcepto non tantummodo proximi, sed etiam mei contineri dilectionem, et totius proximi, totiusque mei. Ex quo apparet quod dictum est de secundo et quarto, id est de dilectione nostri, et corporis nostri, nulla præcepta esse danda, ita esse intelligendum, scilicet specialia [1], et divisa, quia in illo uno totum continetur. Et quia id quod sumus et quod infra nos est, ad nos tamen pertinens, naturæ lege diligimus, quæ etiam in bestiis est: ideo et de illo quod supra nos et de illo quod juxta nos est, divisa præcepta sumpsimus: in quorum altero ejus quod sumus et illius quod infra nos est, dilectio continetur.

Si in illo præcepto contineatur dilectio angelorum.

Oritur autem hic de angelis quæstio, utrum ad illud præceptum dilectionis proximi etiam dilectio pertineat angelorum. Nam quod nullum hominem exceperit qui præcepit proximum diligere, Dominus in parabola semivivi derelicti ostendit, eum dicens proximum qui erga illum extitit misericors: deinde subdit, Luc., x, 36: *Vade, et tu fac similiter;* ut eum proximum intelligamus cui vel exhibendum est officium misericordiæ si indiget: vel exhibendum esset, si indigeret. Nullum vero exceptum esse, cui misericordiæ negandum sit officium, quis non videat? cum usque ad inimicos porrectum sit, Domino dicente, Matth., v, 44: *Diligite inimicos vestros, benefacite his qui oderunt vos.* Manifestum est igitur præcepto dilectionis proximi omnem hominem esse deputandum proximum.

Quod hoc nomen « proximum » ad aliquid est.

« Proximi vero nomen [2] ad aliquid est, nec quisquam esse proximus nisi proximo potest. Unde consequens est, et cui præbendum, et a quo præbendum est officium misericordiæ, recte proximum dici. Manifestum est igitur præcepto dilectionis proximi etiam sanctos angelos contineri, a quibus tanta nobis misericordiæ impenduntur officia. Ex quo et Dominus proximum nostrum se dici voluit, ut in parabola saucii, Luc., x, significat. Et in Propheta, psal. XXXIX, 14: *Quasi proximum et quasi fratrem nostrum sic complacebam.* Sed quia excellentior ac supra nostram naturam est divina substantia, præceptum dilectionis Dei a proximi dilectione distinctum est. » Ideoque licet Deus omnia nobis impendat beneficia, non tamen nomine proximi includitur in illo præcepto, quem non sicut nos diligere debemus, sed plusquam nos toto corde et tota anima. Christum vero, inquantum homo est, sicut nos diligere debemus, ejusque secundum hominem dilectio illo continetur mandato: quem etiam secundum hominem magis quam nos, sed non quantum Deum debemus diligere: quia inquantum est homo, minor est Deo.

Quibus modis dicitur proximus.

Hic notandum est, proximum dici diversis modis, scilicet conditione primæ nativitatis, spe conversionis, propinquitate cognationis, ratione beneficii exhibitionis.

DIVISIO TEXTUS.

Hic determinat de caritate per comparationem ad ipsum diligibile; et dividitur in duas partes: in prima inquirit quid sit per caritatem diligendum; in secunda quo ordine, distinct. XXIX, ibi: « Post prædicta de ordine caritatis agendum est. » Prima in tres: in prima ostendit ad quos se extendit præceptum caritatis quantum ad homines; in secunda quantum ad angelos, ibi: « Oritur autem hic quæstio; » in tertia elicit ex dictis quamdam distinctionem, ibi: « Hic notandum est. » Circa primum duo facit: primo determinat veritatem; secundo removet dubitationem, ibi: « Hic videtur Augustinus tradere, quod ex præcepto non teneamur diligere nosmetipsos. »

QUÆSTIO I.

Hic quæruntur septem: 1° utrum virtutes sint ex caritate diligendæ; 2° utrum inanimata [3]; 3° utrum angeli; 4° utrum dæmones; 5° utrum mali homines; 6° utrum homo ex caritate seipsum diligere possit; 7° utrum proprium corpus.

[1] Al.: « spiritualia. »

[2] Aug., l. I, De doctr. christ., c. XXX, col. 31, § 31, 33, t. 3.

[3] Al.: « animata. »

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum virtutes sint diligendæ ex caritate[1].

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod virtutes ex caritate sint diligendæ. Augustinus enim dicit, lib. VIII *De Trin.*, cap. VIII, col. 957, t. 8: Qui diligit fratrem, dilectionem qua diligit magis diligit. Sed dilectio qua proximus diligitur, est virtus caritatis. Ergo virtutes ex caritate sunt diligendæ, cum proximus diligatur ex caritate.

2. Præterea, propter quod unumquodque, illud magis. Sed amicitia vera diligit amicum propter honestum. Ergo diligit honestum etiam magis quam amicum. Ergo et caritas, quæ est amicitia quædam, ut[2] dictum est, magis est dilectiva virtutum quam etiam proximorum.

3. Præterea, actus primi et actus reflexi super eos ad eamdem potentiam pertinent, quia sunt ejusdem rationis; sicut intelligere aliquod intelligibile, et intelligere se intelligere. Sed ad actus ejusdem rationis pertinet eadem virtus. Ergo cum per caritatem diligatur dilectio qua diligitur proximus: et eadem ratione aliæ virtutes.

4. Præterea, ex caritate diligenda sunt illa quæ ad beatudinem referuntur. Sed virtutibus in beatitudinem ducimur, et nobiscum manent in beatitudine. Ergo virtutes ex caritate sunt diligendæ.

5. Præterea, caritas est dilectio finis ultimi. Sed ultimus finis nostræ vitæ est beatitudo. Ergo beatitudinem ex caritate diligere debemus. Sed virtutes et gratiæ, cum consummantur, in beatitudinem transeunt. Ergo virtutes diligendæ sunt ex caritate.

Sed contra est quod Augustinus in I lib. *De doctr. christ.*, cap. XXIII, col. 27, t. 3, sufficienter enumerat ea quæ sunt diligenda ex caritate, et nullam mentionem facit de virtutibus, ut patet in *Littera*.

Præterea, illud quod propter nos tantum diligimus, non diligitur ex caritate: quia *caritas non quærit quæ sua sunt*; I Cor., XIII, 5. Sed virtutes propter nos tantum diligimus, quia in seipsis non subsistunt, cum accidentia sint; unde neque bonitatem habent, nisi secundum quod in nobis sunt. Ergo non sunt diligendæ ex caritate.

Præterea, illa sola sunt ex caritate diligenda quæ nobiscum participant beatitudinem. Sed virtutes, cum sint accidentia, non sunt capabilia[3] beatitudinis, nec etiam vitæ. Ergo non sunt ex caritate diligendæ.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod cum caritas amorem includat, et aliquid addat, diligi aliquid ex caritate contingit dupliciter. Uno modo sicut id ad quod amicitia caritatis terminatur; et hoc modo non diligitur ex caritate nisi illud ad quod nata est amicitia esse. Amicitia autem non potest esse ad virtutes, nec ad aliqua accidentia, propter duo. Primo, quia amicitia facit ut homo velit amicum esse, et bona habere. Accidentia autem non habent esse per se, nec bonitatem per se, sed eorum esse et bene esse est eis in substantiis; unde quod volumus virtutes et accidentia esse, hoc ad substantiam refertur, quam volumus sub illis accidentibus esse vel bene esse habere. Secundo, quia amicitia consistit in quadam societate, secundum quod amati seipsos redamant, et eadem operantur, et simul conversantur; unde amicitia non potest esse nisi ad aliquid quod sit natum agere. Et quia agere non est accidentium, sed substantiarum, ideo non potest esse amicitia ad virtutes, neque ad alia accidentia; ideo non possunt virtutes diligi ex caritate, sicut ad quæ caritas terminetur. Alio modo potest dici[4] aliquid diligi ex caritate sicut ad quod terminatur amor, seu dilectio[5], qui in caritate includitur, quamvis ad illud amicitia non sit; et hic amor ordinatur ad amorem alicujus quod principaliter amatur, et concupiscentiæ dilectio dicitur; sicut amicus dicitur amare sanitatem amici sui; et hoc modo virtutes ex caritate diliguntur.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus loquitur de dilectione quæ Deus est, qua diligitur proximus effective et exemplariter.

Ad secundnm dicendum, quod virtus vel honestum non est causa finalis quare amicus diligatur, sed formaliter facit eum diligibilem; unde non sequitur quod

[1] II. II *Summ. theol.*, q. XXV, a. 1.
[2] Dist. XXXII, q. II, a. 1.
[3] Seu: « capacia. »
[4] Parm. omittit: « dici. »
[5] In edit. Nicolai deest « seu dilectio. »

virtus sit magis diligibilis, vel eadem ratione diligibilis : sicut non sequitur quod albedo sit magis alba quam corpus album.

Ad tertium dicendum, quod diligere dilectionem, ad caritatem pertinet, sed non sicut ad quod caritas terminatur.

Ad quartum dicendum, quod caritas terminatur ad illa quæ ad beatitudinem referuntur sicut possibilia participare beatitudinem. Sic autem non refertur ad beatitudinem virtus, quia virtus beata fieri non potest.

Ad quintum dicendum, quod finis ad quem principaliter terminatur caritas, est ipsa beatitudo increata. Sed de beatitudine creata est eadem ratio et de virtutibus.

ARTICULUS II.

Utrum creaturæ irrationales ex caritate sint diligendæ [1].

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod creaturæ irrationales ex caritate diligendæ sint. Omnis enim dilectio meritoria ad caritatem pertinet. Sed aliquis potest meritorie diligere aliqua irrationalia, sicut cum quis diligit ea referendo in Deum, vel quia sunt e Deo, vel quia factæ sunt a Deo, vel quia juvant tendentes in Deum. Ergo creaturæ irrationales sunt diligendæ ex caritate.

2. Præterea, caritas facit hominem conformem Deo in diligendo. Sed Deus ex caritate diligit creaturas irrationales. Sapient., XI, 25: *Diligis omnia quæ sunt.* Ergo et homo ex caritate creaturas irrationales diligere debet.

3. Præterea, creaturæ rationales sunt ex caritate diligendæ, quia in ipsis est similitudo Dei. Sed in creaturis irrationalibus invenitur aliqua similitudo Dei, licet non tanta sicut in rationalibus. Ergo irrationalia sunt ex caritate diligenda.

4. Præterea, fides est virtus theologica, sicut et caritas. Sed fides extendit se etiam ad irrationales creaturas, secundum quod homo eas a Deo creatas credit, et divina providentia regi. Ergo et caritas.

Sed contra, Augustinus dicit, lib. I *De doctr. christ.*, cap. XXIII, col. 27, t. 3, quod illa sola sunt ex caritate diligenda quæ nobiscum societate quadam referuntur in Deum. Sed irrationalia non sunt hujusmodi. Ergo non sunt ex caritate diligenda,

Præterea, caritas includit benevolentiam, ut supra [2] dictum est. Sed benevolentia non potest esse ad irrationalia, ut dicit Philosophus in VIII *Ethic.*, cap. XI. Ergo nec caritas.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod ad res irrationales non potest esse amicitia eisdem rationibus quibus nec ad accidentia. Quamvis enim esse habeant in quo subsistant, et operationes aliquas habeant, non tamen nobiscum in vita communicant humana neque quantum ad esse, neque quantum ad operationem vitæ; et ideo non est ad ea benevolentia, secundum quam volumus amicum esse, et habere bona; quod irrationalibus non volumus, nisi secundum quod ad hominem referuntur : neque concordia, secundum quod eadem volumus et agimus amicis: quod ad irrationalia esse non potest, cum nobiscum in eisdem operibus non possint communicare ; et ideo non possunt diligi ex caritate, sicut ad quæ caritas terminatur: possunt tamen diligi ex caritate, sicut ea ad quæ amor, quem caritas includit, terminatur, qui est amor concupiscentiæ; sicut amicus amat possessiones, et alia sui amici, non tamen ad ea amicitiam habet. Nec ista dilectio est tantum imperata ex caritate, sed etiam elicita: quia caritas elicit actum dilectionis non tantum ad ea ad quæ principaliter est caritas, sed etiam ad alia quæ in illa ordinantur : et sic diliguntur ex caritate inanimata, inquantum ordinantur ad ea ad quæ principaliter et directe est caritas.

Ad primum ergo dicendum, quod dilectio inanimatorum ad caritatem pertinet non sicut ad quæ caritas habeatur.

Ad secundum dicendum, quod Deus diligit ex caritate creaturas, non tamen habet caritatem nisi ad creaturas rationales, quas ad beatitudinem creavit per quam efficiuntur suæ vitæ participes.

Ad tertium dicendum, quod similitudo imaginis quæ est in creaturis rationalibus, facit eas cum Deo et ad invicem capaces unius et ejusdem vitæ, scilicet gloriæ, ad quod non sufficit similitudo vestigii, quæ est in aliis creaturis ; unde non est simile.

Ad quartum dicendum, quod fides non

[1] I. II *Summ. theol.*, q. XXV, a. 3.

[2] Dist. XXVII, a. 1.

importat aliquam associationem credentis ad creditum, sicut caritas amantis ad amatum; et ideo non est similis ratio utrobique.

ARTICULUS III.

Utrum angeli ex caritate sint diligendi[1].

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod angeli non sint diligendi ex caritate. Quia, ut dictum est[2], caritas non est hominis ad ea quæ vitam humanam non participant. Sed angeli non vivunt vita humana. Ergo caritas non facit angelos ab hominibus diligi.

2. Præterea, caritas, cum sit amicitia, est inter eos qui ad invicem nati sunt conversari. Sed angelorum qui dicuntur dii, conversatio non est cum hominibus, ut dicitur Daniel., XI. Ergo angeli ex caritate non sunt diligendi.

3. Præterea, caritas, cum sit amicitia, æqualitas quædam est. Sed angeli sunt nobis multo superiores. Ergo ad eos caritas vel amicitia haberi non potest.

4. Præterea, plus distant a nobis angeli, cum sint incorporei, et ita alterius generis, quam animalia irrationalia, quæ sunt unius generis nobiscum. Sed animalia irrationalia non possumus diligere ex caritate. Ergo multo minus angelos.

Sed contra, proximi sunt diligendi ex caritate. Sed angeli sunt nobis proximi, ut dicitur in *Littera*. Ergo sunt ex caritate diligendi.

Præterea, amicitia facit amicos idem velle, et ejusdem amicos esse. Sed Deus ex caritate diligit angelos, sicut et nos. Ergo et nos debemus ex caritate angelos diligere.

Solutio. — Respondeo dicendum, sicut dictum est, quod caritas non potest esse, sicut nec amicitia, nisi inter eos qui eamdem vitam participant. Vita autem hominis et angeli est duplex. Una quæ competit eis secundum naturam suam; et sic homines et angeli non communicant in eadem vita; sed homines ad invicem, et angeli ad invicem, quia convenit eis circa easdem operationes occupari. Alia vita utriusque est per gratiam, secundum quam fiunt participes divinæ vitæ; et in hac vita communicant et ad invicem, et cum Deo. Et ideo secundum hanc vitam potest esse amicitia eorum[3] ad invicem, et hæc amicitia est caritas.

Ad primum ergo dicendum, quod vita humana dicitur dupliciter: vel quæ est secundum humanam naturam, et sic non communicant angeli in vita humana; vel quæ est hominis secundum participationem divinæ vitæ, et sic communicant in humana vita.

Ad secundum dicendum, quod nati sunt ad invicem conversari homines et angeli in patria, quando erimus æquales angelis, ut dicitur Matth., XXII: et sic in hac vita aliquo modo cum angelis conversamur, inquantum angelicam vitam in terris ducimus.

Ad tertium dicendum, quod amicitia non requirit æqualitatem æquiparantiæ, sed æqualitatem proportionis, ut scilicet unus amicorum operetur ad alterum secundum suam proportionem, ut dicitur in VIII, *Ethic.*, cap. VII: tamen magna inæqualitas amicitiam solvit, quando scilicet non communicant in eadem vita.

Ad quartum dicendum, quod cum angelis magis communicamus quam cum brutis quantum ad animam: sed cum brutis quantum ad corpus, et ad virtutes corporeas. Homo autem, ut dicit Philosophus in IX *Ethic.*, cap. IX, magis est id quod est ex parte animæ quam ex parte corporis: quia unumquodque est id quod est potissimum in ipso; et ideo, simpliciter loquendo, magis distamus a brutis quam ab angelis.

ARTICULUS IV.

Utrum ad malos homines caritatem habere debeamus[4].

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod ad malos homines caritatem habere non possimus. Caritas enim exigit communicationem in divina vita, quæ est per gratiam, ut dictum est[5]. Sed hæc vita non est in peccatoribus. Ergo non sunt ex caritate diligendi.

2. Præterea, sicut similitudo est causa dilectionis, ita dissimilitudo est causa contrarii. Sed mali sunt dissimiles bonis.

[1] II. II *Summ. theol.*, q. XXV, a. 10.
[2] A. 1 et 2.
[3] Forte supplendum: « et hominum. »
[4] II. II *Summ. theol.*, q. XXV, a. 6.
[5] L. II dist. XXVII, q. II, a. 2.

Ergo non sunt ab eis ex caritate[1] diligendi.

3. Præterea, sicut Philosophus dicit, IX *Ethic.*, cap. III, impossibile est amicitiam esse inter eos qui non eisdem gaudent. Sed boni et mali non gaudent eisdem sed contrariis. Ergo non potest esse amicitia eorum ad invicem.

4. Præterea, amicitia redamantium est, ut Philosophus dicit, VIII *Ethic.*, cap. XI. Sed mali non redamant nos, sed odiunt bonos. Ergo nec boni ex caritate debent diligere malos.

5. Præterea, amicorum est ad eumdem amicitiam habere. Si ergo boni ex caritate diligunt malos, et mali seipsos diligent. Hoc autem falsum est : quia Philosophus probat in IX *Ethic.*, cap. IV, quod nullus malus sui ipsius amicus est. Ergo mali non sunt ex caritate diligendi.

Sed contra, Math., v, 44 : *Diligite inimicos vestros.* Sed omnis qui inimicatur, malus est. Ergo mali ex caritate sunt diligendi.

Præterea, quibuscumque est benefaciendum, illi sunt ex caritate diligendi. Sed malis debemus benefacere, convertendo eos, et in necessariis subveniendo eis. Ergo mali sunt ex caritate diligendi.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod in malis est duo considerare : scilicet naturam qua homines sunt, et malitiam qua mali sunt. Quia ergo secundum naturam suam sunt ad imaginem Dei, et vitæ divinæ capaces sunt, ideo secundum naturam sunt ex caritate diligendi. Malitia autem ipsorum est contarium[2] divinæ vitæ, et ideo ipsa in eis odienda est. Unde Augustinus in lib. *Sentent. Prosper.*, c. II, col. 1859, t. 8, dicit : « Sic diligendi sunt homines, ut eorum non diligantur errores. »

Ad primum ergo dicendum, quod caritas non exigit communicationem in divina vita in actu, sed sufficit ut sit in potentia : quia quod est in potentia, quodammodo est.

Ad secundum dicendum, quod illud secundum quod nobis dissimiles sunt, odire debemus in eis, et destruere quantum possumus : et hoc est eorum naturam diligere, quia eorum malitia bonitati naturæ repugnat.

Ad tertium dicendum, quod quamvis quantum ad id quod nunc est, non gaudeant eisdem, tamen possibile est ut eisdem gaudeant; et ideo dicit Philosophus in IX *Ethic.*, cap. III, quod non confestim dissolvenda est amicitia ad eum qui ex bono factus est malus, sed multo plus adjuvandi sunt ad recuperandam bonitatem virtutis quam ad recuperandam possessionem bonorum temporalium.

Ad quartum dicendum, quod quamvis actu non redament, tamen nati sunt redamare, et præcipue in vita futura, cujus vitæ conjunctionem præcipue attendit caritas ; unde bene potest esse etiam inter eos qui se in hac vita non cognoscunt.

Ad quintum dicendum, quod malus in seipso divisus est, quia per affectum malitiæ impugnat bonitatem naturæ ; et secundum hoc dicitur seipsum odire. Nos autem malos quantum ad naturam quam habent, diligere debemus, non quantum ad malitiam.

ARTICULUS V.

Utrum dæmones ex caritate sint diligendi[3].

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod dæmones ex caritate sint diligendi. Lev. XIX, 18 : *Dilige * proximum tuum.*, Glossa : Proximus non propinquitate sanguinis intelligendus est, sed societate rationis. Sed dæmones et damnati nobiscum habent societatem in ratione. Ergo sunt ex caritate diligendi.

* *Diliges amicum tuum.*

2. Præterea , dictum est, quod malos debemus diligere ratione naturæ, quæ in eis bona est. Sed, sicut dicit Dionysius, IV cap. *De divin. nomin.*, § 23, col. 726, t. 1, in dæmonibus est etiam natura bona : quia bona naturalia per peccatum non amiserunt. Ergo sunt diligendi ex caritate.

3. Præterea, omnem creaturam rationalem quam Deus diligit, ex caritate diligit. Sed Deus diligit dæmones, quia diligit omnia quæ fecit. Ergo ex caritate diligit eos, cum sint rationales creaturæ. Ergo et nos ex caritate debemus eos diligere.

4. Præterea, quod facit ad cumulum nostri meriti et ad Dei gloriam, debemus ex caritate diligere. Sed dæmones, inquantum nos tentant, nobis proficiunt, sicut dictum est[4] ; et iterum gloria Dei in eis

[1] Al. : « in caritate. »
[2] Parm. : « contraria divinæ bonitati. »
[3] II. II *Summ. theol.*, q. XXV, a. 10.
[4] L. II, dist. VI.

manifestatur. Ergo sunt ex caritate diligendi.

Sed contra, cum amicis communicandum est. Sed omnis communicatio ad dæmones est nobis interdicta : unde [1] Isaiæ, XXXVIII, reprehenduntur illi qui dicuntur cum morte et inferno pactum iniisse. Ergo dœmones non sunt ex caritate diligendi.

Præterea, Augustinus dicit in *Littera*, quod proximus ex caritate diligitur, vel quia justus est, vel ut justus sit. Sed dæmones neque justi sunt, neque justi esse possunt. Ergo ex caritate diligendi non sunt.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod sicut prædictum est, ex caritate diligitur aliquid dupliciter : uno modo sicut id ad quod habetur caritas ; alio modo sicut id ad quod terminatur aliquo modo amor, quem includit caritas, inquantum ordinatur ad aliquod eorum ad quæ habetur caritas. Primo igitur modo dæmones non sunt ex caritate diligendi : quia non communicant nobiscum in vita divina neque actu neque potentia ; et similiter est etiam de damnatis. Unde Philosophus dicit in IX *Ethic.*, cap. III, quod amicitia est dissolvenda ad illos qui sunt insanabiles propter malitiam abundantem. Hæc autem insanabilitas quamvis in hac vita contingat in quibusdam consideratis humanis viribus, non tamen contingit nisi post hanc vitam considerato ordine divinæ misericordiæ. Caritas autem attendit quod divinum est, sed amicitia quod humanum ; et ideo amicitia politica dissolvitur ad illos qui secundum humanas considerationes, insanabiles sunt effecti ; quod etiam in hac vita quandoque contingit ; sed caritas non dissolvitur ad aliquem in hac vita, quantumcumque sit malus : quia adhuc secundum ordinem divinæ misericordiæ, manet possibilitas ad vitam gloriæ ; sed post hanc vitam non manet ; et ideo per modum prædictum neque damnati, neque dæmones sunt ex caritate diligendi. Quantum autem ad secundum modum, dæmonum natura ex caritate diligi potest, inquantum est creatura Dei ; non autem dæmones, quia hoc nomen vitium principaliter ipsorum designat.

Ad primum ergo dicendum, quod intelligendum est de societate rationis, in qua manet ordo ad vitam gratiæ, cujusmodi communicationem requirit caritas.

Ad tertium dicendum, quod Deus diligit naturam dæmonum, non quasi ad eam caritatem habeat, sed inquantum est effectus ejus : et hoc modo etiam nos eam debemus diligere.

Ad quartum dicendum, quod hoc quod dæmones prosint nobis ad meritum, et quod eorum actus et vita in gloriam Dei cedant, est per accidens, præter intentionem eorum : et ex eo quod est secundum accidens, non est sumendum judicium de re aliqua.

ARTICULUS VI.

Utrum homo debeat seipsum ex caritate diligere [2].

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod homo non debeat seipsum diligere ex caritate. Quia, sicut dicit Gregorius, *Hom.* XVII *in Evang.*, § 1, col. 1139, t. 2, caritas minus quam inter duos haberi non potest. Ergo non potest esse alicujus ad seipsum.

2. Præterea, amicitia redamationem exigit, et communicationem in vita, et alia hujusmodi, quæ non sunt hominis ad seipsum. Sed caritas amicitia quædam est. Ergo caritas non est hominis ad seipsum.

3. Præterea, caritas amor quidam est. Amor autem, ut dicit Dionysius, IV cap. *De div. nom.*, § 15, col. 714, t. 1, est unitiva virtus. Cum ergo unio non sit nisi diversorum, videtur quod caritas non possit esse ad seipsum.

4. Præterea, amicitia in æqualitate consistit, sicut justitia, ut dicitur VIII *Ethic.*, cap. IX. Sed justitia non est ad seipsum, proprie loquendo, ut Philosophus dicit in V *Eth.*, cap. XI. Ergo neque amicitia seu caritas.

5. Præterea, nihil vituperabile est diligendum ex caritate. Sed amare seipsum est vituperabile, ut patet II Tim., III, 2 : *Erunt homines se ipsos amantes*. Ergo ex caritate homo seipsum non diligit.

Sed contra, homo debet diligere proximum sicut seipsum. Sed proximum debet ex caritate diligere. Ergo et seipsum.

Præterea, misericordia ex caritate causatur. Sed homo sibi ipsi potest misericors esse. Ergo et seipsum potest ex caritate diligere.

[1] Al. deest : « unde. »

[2] II. II *Summ. theol.*, q. XXV, a. 4.

SOLUTIO. — Respondeo dicendum, quod processus amoris se habet ad similitudinem processus cognitionis. In cognoscitivis autem invenitur aliquid ubi primo figitur intellectus cognoscentis, sicut in primis principiis, et ex his ad alia derivatur; et ipsa quidem cognitio, secundum quod stat in principiis, accipit nomen intellectus; secundum autem quod derivatur ad conclusiones, quæ ex principiis cognoscuntur, accipit nomen scientiæ. Sed quia cognitio principiorum est in conclusionibus sicut causa in causato, et e converso cognitio conclusionis est in principiis sicut causatum in causa; ideo etiam dicuntur intelligi conclusiones et sciri principia. Similiter et affectus amantis primo figitur in ipso amante et ex eo derivatur ad alios; ut Philosophus dicit in IX *Ethic.*, cap. IV, quod ex his quæ sunt hominis ad seipsum venerunt ea quæ sunt hominis ad amicum, dum se habet ad amicum sicut ad seipsum. Nec est mirum; quia unita ad similitudinem se habent eorum quæ sunt unum. Et quamvis nomen amicitiæ imponatur proprie secundum quod amor ad alios se diffundit, tamen etiam amor quem quis habet ad seipsum amicitia et caritas potest dici, inquantum amor quem quis habet ad alterum, procedit a similitudine amoris quem quis habet ad seipsum.

Ad primum ergo dicendum, quod Gregorius loquitur quantum ad primam impositionem nominis caritatis.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de amicitia secundum quod importat amorem diffusum ad alios.

Ad tertium dicendum, quod illa quæ sunt unum secundum numerum, possunt adhuc uniri per affectum; et ideo potest esse amor, etiam proprie dictus, ad seipsum.

Ad quartum dicendum, quod amicitia consistit in adæquatione quantum ad affectum; sed justitia in adæquatione rerum. Sed per operationem animæ possunt accipi sicut diversa ut unum, ita idem ut plura; quod contingit quando actus animæ in ipsum agentem reflectitur: et ideo amicitia magis potest esse ad se quam justitia: quamvis etiam justitia possit esse hominis ad seipsum metaphorice dictum, inquantum in homine etiam diversa secundum rem inveniuntur, scilicet diversæ vires, quarum adæquatio in eo quod unicuique competit, justitiam metaphoricam facit, ut in V *Ethic.*, cap. ult., dicitur.

Ad quintum dicendum, quod amare seipsum quantum ad hominem exteriorem nimis est vituperabile: sed amare seipsum quantum ad hominem interiorem est valde laudabile; et hoc est caritatis.

ARTICULUS VII.

Utrum diligere debeamus corpora nostra ex caritate [1].

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod corpora nostra non sint ex caritate diligenda. Caritas enim non refugit conversationem cum eo ad quem caritas est. Sed caritas facit refugere communicationem ad corpus, ut patet Rom., VII, 24: *Quis me liberabit de corpore mortis hujus?* Ergo corpus non est ex caritate diligendum.

2. Præterea, Philosophus dicit IX *Eth.*, cap. VIII, quod vituperabile est hominem seipsum diligere quantum ad id quod est exterius in seipso. Sed corpus nostrum est maxime exterius. Ergo vituperabile est corpus nostrum diligere. Ergo non diligitur ex caritate.

3. Præterea, beatitudo nostra erit in fruitione Dei. Sed illius fruitionis corpus nostrum particeps esse non potest. Ergo non est particeps nostræ beatitudinis: ergo non est ex caritate diligendum.

4. Præterea, pars non ponitur in numerum contra totum. Sed corpus nostri pars est. Ergo non debet poni aliud diligibile corpus nostrum quam nos ipsi.

5. Præterea, proximum debemus diligere sicut nos. Sed non ponitur aliud diligibile proximus et corpus proximi. Ergo non debet poni aliud diligibile nos ipsi et corpus nostrum.

Sed contra, Eph. V, viri debent diligere uxores suas sicut corpora. Sed uxores debent dilligere ex caritate. Ergo et corpora.

Præterea, omne beatificabile est ex caritate diligendum. Sed corpus nostrum est beatificabile. Ergo est diligendum ex caritate.

SOLUTIO. — Respondeo dicendum, quod corpus nostrum est unum de quatuor quæ sunt ex caritate diligenda. Dilectio enim

[1] II. II *Summ. theol.*, q. XXV, a. 5.

caritatis habet pro fundamento communicationem beatæ vitæ principaliter ut ex dictis patet, et vitæ gratiæ secundum quod ordinatur ad ipsam. Hæc autem vita tripliciter habet relationem ad habentem caritatem. Est enim uno modo in aliquo sicut in principio diffundente vitam istam in aliis, et sic est in Deo. Est etiam[1] in ipso amante sicut in participante vitam istam: et hoc dupliciter; quia secundum animam principaliter, et per quamdam redundantiam secundum corpus. Est etiam in aliis sicut comparticipantibus: et sic est in proximo. Et ideo quatuor sunt ex caritate diligenda, scilicet Deus, proximus, nos, et corpus nostrum.

Ad primum ergo dicendum, quod caritas non refugit communicationem corporis secundum quod est capax gloriæ, sed secundum quod est subjectum miseriæ, quæ impedit ad gloriam.

Ad secundum dicendum, quod hominem diligere seipsum secundum exteriorem naturam in his quæ repugnant rationi, est vituperabile; sed in his in quibus natura interiori exterior concordat, est laudabile.

Ad tertium dicendum, quod quamvis corpus non fruatur Deo immediate, tamen ex anima fruente erit quædam redundantia gloriæ in corpus.

Ad quartum dicendum, quod unusquisque homo proprie dicitur esse id quod est nobilissimum in eo, ut dicit Philosophus in IX *Ethic.*, cap. IX. Unde dilectio sui ipsius intelligitur quantum ad ea quæ ad animam pertinent; et ideo dilectio corporis dividitur contra dilectionem sui ipsius, non sicut pars contra totum, sed sicut pars contra partem.

Ad quintum dicendum, quod corpus proximi et anima in eadem relatione se habent ad habentem caritatem respectu beatæ vitæ, scilicet ut simul participans; et ideo non distinguitur diversum diligibile penes animam et corpus proximi.

EXPOSITIO TEXTUS.

« De secundo et quarto nulla præcepta danda erant. » Contra. Lex debet universaliter hominem de omnibus ordinare quæ ad virtutes pertinent. Præterea, dilectio Dei similiter erat omnibus insita naturaliter. — Et dicendum, quod sicut se habent scientiæ speculativæ ad cognoscenda, ita se habet lex ad operanda. Unde sicut in scientiis speculativis non traditur doctrina de principiis per se notis, quia per naturam cognoscuntur, sed tantum de conclusionibus quæ per ea cognoscuntur; ita neque lex determinat explicite de dilectione sui ipsius ad quam natura inclinat, sed de dilectione proximi quæ ex illa oritur, sicut conclusiones ex principiis. Dilectio autem Dei, quamvis nobis naturaliter insit, non tamen hoc modo quo per caritatem diligitur, ut supra dictum est. Ex hoc autem ipso quod præcipitur Deus diligi spiritualiter[2] docemur nosipsos spiritualiter diligere.

«*Nemo unquam carnem suam odio habuit,*» Eph., v, 29. Contra. Multi seipsos interficiunt, ut dicit Philosophus in IX *Eth.*, cap. IV, propter abundantem malitiam.—Et dicendum, quod vitam suam corporalem quilibet diligit naturaliter; sed quod aliqui ad mortem suam corporalem anhelant, hoc contingit per accidens, vel inquantum retardantur ab aliquo bono magis amato per vitam corporalem, sicut in quærentibus aliam vitam accidit; vel inquantum per corporalem vitam ipsorum aliquo modo consequuntur aliqua mala, quibus carere melius æstimant quam vitam corporalem habere.

«Oritur autem hic quæstio. » Videtur quod dilectio angelorum et Beatæ Virginis et Christi secundum quod homo, non contineatur in dilectione proximi, sed magis debeat reduci ad dilectionem Dei, quia supra nos sunt. — Et dicendum, quod Deus est supra nos quasi influens nobis æternam vitam; sic autem neque angeli neque homo virtuosus neque Christus secundum quod homo, supra nos sunt: quia sicut sola Trinitas nos creavit ad vitam naturæ, ita ipsa sola nos sanctificat vita gratiæ, et beatificabit vita gloriæ. Sed sunt diligendi sicut simul nobiscum participantes a Deo vitam æternam; et in hoc juxta nos sunt; quamvis sint supra nos in hoc quod plenius participant.

[1] Al. : « autem. »

[2] Parm. hic et infra : « specialiter. »

DISTINCTIO XXIX.

De ordine diligendi, quid prius, quid posterius.

Post prædicta de ordine caritatis agendum est : quia dicit sponsa, Cant., II, 4 : *Introduxit me Rex in cellam vinariam, et ordinavit in me caritatem.* Videamus ergo ordinem, quid prius, quid posterius esse debeat. Peccat enim qui præpostere agit : nam scire quid facias, et nescire ordinem faciendi, non perfectæ cognitionis est; ordinis namque ignorantia conturbat meritorum formam. Ordinem autem diligendi Augustinus insinuat, lib. I *De doct. christ.*, cap. XXVII, col. 29, t. 3, dicens : « Ipse est qui ordinatam habet dilectionem, ne aut diligat quod non diligendum est: aut non diligat quod diligendum est; aut amplius diligat quod minus est diligendum ; aut æque diligat quod minus vel amplius diligendum est ; aut minus vel amplius quod æque diligendum est. Omnis peccator, inquantum est peccator, non est diligendus ; et omnis homo, inquantum est homo, diligendus est propter Deum ; Deus vero propter seipsum ; et Deus propter se omni homine amplius diligendus est; et amplius quisque debet Deum diligere quam seipsum. Item amplius alius homo diligendus est quam corpus nostrum : quia propter Deum omnia ista diligenda sunt, et potest nobiscum Deo homo perfrui, quod non potest corpus : quia corpus per animam vivit, qua fruimur Deo. » Audisti aliqua de ordine caritatis, ubi expressum est nos amplius debere diligere Deum quam omnes homines, vel nos ipsos; et amplius animam alterius hominis quam corpus nostrum. In enumeratione etiam quatuor diligendorum superius posita prius ponitur quod supra nos est; secundo quod nos sumus; tertio quod juxta nos est; quarto quod infra nos est : ubi ordo diligendi insinuari videtur ex ratione enumerationis. Non est autem apertum, utrum omnes homines pariter debeamus diligere tantum quantum et nos, vel minus.

An omnes homines pariter diligendi sint.

Unde et super hoc sæpe movetur quæstio, quam perplexam faciunt sanctorum verba varie prolata. Quidam enim tradere videntur, quod pari affectu omnes diligendi sunt; sed in effectu, idest in exhibitione obsequii, distinctio observanda sit. Unde Augustinus, lib. I *De doct. christ.*, cap. XXVIII, col. 30, t. 3 : « Omnes homines æque diligendi sunt; sed cum omnibus prodesse non possis, his potissime consulendum est, qui pro locorum et temporum vel quarumlibet rerum opportunitatibus constrictius tibi quasi quadam sorte junguntur. Pro sorte enim habendum est, quo quisque tibi temporaliter colligatius adhæret : ex quo legis potius illi dandum esse. » Idem *Super Epistolam ad Galat.*, cap. V, c. 10, col. 2146, t. 3: *Operemur bonum ad omnes, maxime autem ad domesticos fidei*, idest ad christianos. Omnibus enim pari dilectione vita æterna optanda est; etsi non omnibus eadem possunt exhiberi dilectionis officia, » quæ fratribus maxime sunt exhibenda : quia sunt invicem membra, quæ habent eumdem patrem. His aliisque testimoniis vel auctoritatibus innituntur qui dicunt omnes homines pariter diligendos esse caritatis affectu; sed in operis exhibitione differentiam faciunt.

Quæ his repugnare videntur.

Quibus obviat illud præceptum legis, Exod., XX, 12, de diligendis parentibus : *Honora patrem tuum et matrem tuam, ut sis longævus super terram.* Ut quid enim specialiter illud acciperetur de parentibus, nisi majori dilectione forent diligendi? Sed hoc illi referendum dicunt ad exteriorem exhibitionem, in qua præponendi sunt parentes. Unde, honora, dixit, non dilige. Obviat etiam illis illud quod Hieronymus *Super Ezechielem*, cap. XLIV, 25, ait, scilicet ut ordine caritatis, sicut scriptum est : *Ordinavit in me caritatem*, post omnium patrem Deum carnis quoque pater diligatur et mater, et filius et filia, et frater et soror. Ambrosius quoque diligendi exprimens ordinem, *Super* illud *Cant.*[1], cap. II : *Ordinavit in me caritatem*, ait : « Multorum caritas inordinata est. Quod in primo est, ponunt tertium vel quartum. Primo Deus diligendus est, secundo parentes, tertio filii, post domestici; qui si boni sunt, malis filiis præponendi sunt; secundum hoc in Evangelio ad cujusque dilectionem proprium ponit, Marc., XII, 30 et 31 : *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, et ex totis viribus tuis, et proximum tuum sicut te ipsum;* et inimicos non ex tota virtute, non sicut te ipsum, sed simpliciter. Sufficit enim quod diligimus, et non odio habemus. » Ecce hic ex præmissis aperte insinuatur quæ in affectu caritatis distinctio sit habenda, ut differenti affectu, non pari, homines diligamus ; et ante omnia Deum, secundo nos ipsos, tertio parentes, inde filios et fratres, post domesticos, demum inimicos diligamus. Sed inquiunt illi, quæ de ordine dilectionis supra dicuntur, esse referenda ad operis exhibitionem, quæ differenter proximis exhibenda sunt; primo parentibus, inde filiis, post domesticis, deinde inimicis; Deum vero tam affectu quam obsequii exhibitione ante omnia diligendum.

Quod aliqui illorum tradunt, tantum proximum quantum nos esse diligendum.

Quorum etiam nonnulli tradunt, affectu caritatis tantum proximos esse diligendos, quantum nos ipsos diligimus : quod confirmant auctoritate Augustini qui ait, *De Trin.*, lib. VIII[2], cap. VIII, col. 959, t. 8 : « Nec illa jam quæstio moveat, quantum caritatis fratri debeamus impendere, quantum Deo. Incomparabiliter plus Deo quam nobis, fratri vero quantum nobis. Nos autem

[1] Sic in Gloss. ord., col. 1137, t. 1, sub Ambrosii nomine.

[2] Parm. « l. VII. »

tanto magis diligimus, quanto magis diligimus Deum. » Ex hoc et ex præmissis testimoniis Augustini asserunt, omnes homines pariter esse diligendos a nobis, et tantum quantum nos ; Deum autem plus quam nos, corpus vero nostrum minus quam nos vel proximos. Nec in enumeratione præmissa quatuor diligendorum, ordinem diligendi assignari dicunt, sed tantum quæ sunt diligenda.

Secundum alios non pari affectu omnes diligendi sunt.

Verum quia præmissa verba Ambrosii secundum affectum ordinem diligendi magis quam secundum effectum diligenter intuentibus explicare videntur; non indocte alii dicunt non solummodo exhibitione operis, sed etiam in affectu caritatis ordinem differentem esse statutum; ut ante omnia diligamus Deum, secundo nos, tertio parentes, quarto filios vel fratres et hujusmodi, postea domesticos, demum inimicos.

Determinatio auctoritatum, quæ videntur adversari.

Quod vero Augustinus dicit, pariter omnes esse diligendos, et pari dilectione omnibus vitam optandam, ita accipi potest, ut paritas non ad affectum referatur, sed ad bonum quod eis optatur : quia caritatem omnibus optare debemus, ut paria bona mereantur, sicut Apostolus dicit, I Corinth., VII, 7 : *Volo omnes homines esse sicut me.* Optanda est enim minoribus perfectio majorum, ut ipsi fiant perfecti, et sic parem mereantur beatitudinem; vel pari dilectione, id est eadem dilectione, omnes diligendi sunt. Item quod ait : *Ut tantum diligamus fratres quantum nos;* ita intelligi potest; id est, ad tantum bonum diligamus fratres ad quantum nos, ut tantum bonum eis optemus in æternitate quantum nobis, etsi non tanto affectu : vel ibi « quantum » similitudinis est, non quantitatis.

Quæstio de parentibus malis, et aliis bonis.

Solet quæri, si parentes nostri mali sint, vel filii, vel fratres, an magis vel minus diligendi sint aliis bonis hac ratione nobis non copulatis. Videtur quod magis sint diligendi boni qui nobis carne non sunt conjuncti, quam alii carne conjuncti : quia nobis sunt conjuncti corde, glutino caritatis. Sanctior est enim copula cordium quam corporum. Unde Beda de illis verbis Domini, Luc., VIII, 21, col. 433, t. 3 : *Mater mea et fratres mei hi sunt qui verbum Dei faciunt*, ait : « Non injuriose [1] negligit matrem, nec mater negatur, quæ etiam de cruce agnoscitur ; sed religiosiores monstrantur copulæ mentium quam corporum. » Verumtamen latebrosa quæstio est hæc, nec a nobis plene absolvenda properantibus ad alia. Movemur enim super illis verbis quibus inimicos non ex tota virtute, non sicut teipsum jubet diligere, sed simpliciter : sufficit enim quod diligimus, et non odio habemus. Quod non ita est accipiendum, quasi sufficiat tibi diligere inimicum et non sicut teipsum, quia omnes et amicos et inimicos sicut teipsum diligere debes, sed ad ostendendum gradus diligendi Deum et proximum, et inimicum, qui tamen proximus est, quos Dominus ponit cum ait : « Diliges Deum ex tota virtute, et proximum tuum sicut teipsum. » Non ait, ex tota virtute, ut ostendat proximum diligendum minus quam Deum. Dicit etiam : Diligite inimicos vestros, nec addit : Ex tota virtute, nec : Sicut teipsum, sed simpliciter : sufficit enim quod diligimus et non odio habemus, id est, sufficit dicere, ut diligamus, ut non odio habeamus ; non quin eos diligere debeamus sicut nos, quia proximi sunt; sed sufficit si eos minus diligimus quam alios proximos; quod dilectionis genus innuit.

Quæstio Augustini in libro Retractationum.

Quæri etiam solet, cur Dominus præceperit diligere inimicos, cum alibi præcipiat odio habere parentes et filios. Ad quod dicendum est, duo esse diligenda in homine, naturam, et virtutem; vitia vero et peccatum esse odiendum. Et parentes ergo, inquantum mali sunt, odiendi sunt ; et inimici diligendi, inquantum homines. Diligamus ergo inimicos lucrandos regno Dei, et odiamus vitia in propinquis, quæ nos impediunt a regno Dei; et in omnibus communiter naturam diligamus, quam Deus fecit.

De gradibus caritatis.

Sciendum quoque est diversos esse gradus caritatis. Est enim caritas incipiens, proficiens, perfecta, et perfectissima. Unde Augustinus, *Tract.* V *in Epist.* I *Joan.*, cap. III, § 4, col. 2014, t. 3 : « Perfecta caritas hæc est, ut quis paratus sit pro fratribus etiam mori. Sed numquid mox ut nascitur, etiam prorsus perfecta est? Immo ut perficiatur, nascitur ; cum fuerit nata, nutritur, cum fuerit nutrita, roboratur; cum fuerit roborata, perficitur; cum ad perfectionem venerit, dicit, Philipp., I, 23 : *Cupio dissolvi, etc* » Hic aperte progressus et perfectio caritatis insinuatur; quam perfectionem etiam Veritas commendat dicens, Joan., X, 12 : *Majorem hac dilectionem nemo habet, quam ut animam suam ponat quis pro amicis suis*, quod dictum utique est de opere dilectionis : quia major dilectionis effectus non est quam ponere animam pro aliis. Nec te moveat quod ait : « Pro amicis, » qui enim ponit animam pro amicis, et pro inimicis ponit, ad hoc ut et ipsi fiant amici.

[1] Parm. sub nomine Matt., c. XII, 49, refert S. Script. locum, cum sit Lucæ, ut patet. Verba Bedæ non sic expresse in ejus expositione *Super Lucam* nec ad dictum locum, sed ad hæc : *Venerunt autem ad illum mater, etc*, habentur ; eadem in Ambrosio, ad v. 21, col. 1764, t. 2, leguntur.

DIVISIO TEXTUS.

Postquam determinavit Magister quid esset ex caritate diligendum, hic determinat de ordine caritatis. Dividitur autem hæc pars in duas : in prima determinat ordinem caritatis respectu diligibilium quantum ad quantitatem dilectionis ; in secunda quantum ad quantitatem meriti, distinct. XXX, ibi : « Hic quæri solet. » Prima pars dividitur in duas : in prima determinat de ordine caritatis quantum ad diversos gradus diligibilium [1] ; in secunda quantum ad diversos respectu status ipsius diligentis, ibi : « Sciendum quoque est, diversos esse gradus caritatis. » Prima in duas : in prima determinat ordinem caritatis respectu diligibilium ; in secunda movet quasdam quæstiones circa determinata, ibi : « Solet etiam quæri, si parentes nostri mali sint, vel fratres, an magis vel minus diligendi sint aliis bonis hac ratione nobis non copulatis. » Circa primum duo facit : primo ostendit caritatem habere ordinem ; secundo ostendit secundum quid attendendus sit ordo iste, ibi : « Unde super hoc sæpe movetur quæstio. » Et circa hoc duo facit : primo ponit diversas circa hoc opiniones; in secunda determinat quid sibi videatur, ibi : « Verum quia præmissa movetur quæstio. » Circa primum duo facit : primo ponit quæstiones diversas, et rationes earum ; secundo ostendit quomodo prima opinio rationibus alterius partis respondet, ibi : « Sed inquiunt illi, quæ de ordine dilectionis supra dicuntur, esse referenda ad operis exhibitionem. » Circa primum duo facit : primo ponit opinionem illorum qui dicunt, ordinem caritatis attendendum esse solum secundum effectum ; secundo illorum qui dicunt etiam secundum affectum attendendum esse, ibi : « Quibus obviat illud præceptum legis de diligendis parentibus. »

« Sed inquiunt illi, quæ ordine dilectionis supra dicuntur, esse referenda ad operis exhibitionem. » Hic ostendit quomodo prima opinio respondet rationibus alterius partis ; et circa hoc duo facit : primo ostendit quomodo prima opinio respondet rationibus secundæ. In secunda ostendit quomodo prima opinio addit æqualem [2] dilectionem esse impendendam proximo quantum ad affectum, sicut et sibi ipsi, ibi : « Quorum etiam nonnulli tradunt affectu caritatis tantum proximos esse diligendos. »

« Solet autem quæri, si parentes nostri mali sint vel filii, vel fratres, an magis vel minus diligendi sint aliis bonis. » Hic movet quasdam quæstiones circa veritatem determinatam ; et dividitur in duas partes secundum duas quæstiones quas movet; secunda incipit ibi : « Quæri etiam solet, cur Dominus præceperit diligere inimicos. »

QUÆSTIO I.

Hic quæruntur octo: 1° utrum caritatis sit habere ordinem ; 2° utrum ille ordo sit attendendus secundum affectum et effectum [3] simul, vel secundum affectum tantum; 3° utrum Deus super omnia diligendus sit ; 4° utrum ejus dilectio admittat intuitum alicujus mercedis ; 5° utrum proximos quantum nosipsos diligere debeamus; 6° utrum inter proximos propinqui extraneis præferendi sint ; 7° de ordine propinquorum ad invicem ; 8° de perfectione caritatis, et gradibus enumeratis.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum caritas habeat ordinem [4].

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod caritas ordinem non habeat. Bernardus enim dicit [5] quod amor gradum nescit, dignitatem non considerat. Sed omnis ordo habet aliquem gradum. Ergo in caritate non est aliquis ordo.

2. Præterea, Philosophus dicit, VIII *Ethic.*, cap. V, quod amicitia æqualitas quædam est. Sed æqualitas est uniformis diversitatem non patiens, sicut nec unitas divisionem. Ergo caritas non habet ordinem.

3. Præterea, ordinare rationis est, cujus est conferre. Sed caritas non est in ratione, sed in voluntate, quæ non est vis collativa. Ergo in caritate non est ordo.

[1] Al. : « eligibilium. »
[2] Al. : « inæqualem, » et mox : « ad effectum. »
[3] Al. : « vel effectum. »

[4] II. 2 *Summ. theol.*, q. XXVI, a. 1.
[5] Colligi potest ex *Serm.* VII in *Cantica*, § 3, pag. 155, et ex *serm.* LXIV, § 10, pag. 162, t. 4.

4. Præterea, ordo distinctionem requirit. Sed caritas est magis unitiva inter alias virtutes. Cum ergo in aliis virtutibus non assignetur ordo, neque in caritate assignari debet.

5. Præterea, omne illud quod pertinet ad actum virtutis sicut circumstantia quædam necessaria, cadit sub præcepto. Sed ordo dilectionis non cadit sub præcepto: quia ex quo impendo alicui quod debeo, lex non prohibet quin illi cui non teneor plus implendam. Ergo ordo dilectionis non est circumstantia debita in caritate.

Sed contra, sicut Dionysius dicit, IV cap. *De divin. nomin.*, § 32, col. 734, t. 1, malum hominis est contra bonum rationis esse. Sed malum hominis est contra virtutem esse. Ergo in qualibet virtute oportet bonum rationis esse. Sed bonum rationis est quod homo faciat ordinate unumquodque quod facit. Cum ergo caritas sit virtus, oportet quod ordinem habeat.

Præterea, actus virtutum variatur secundum exigentiam objectorum. Sed objectum caritatis, quod est bonum, ordinem habet, cum quoddam sit melius altero. Ergo et caritas debet ordinem habere.

Præterea, ubicumque unum est propter alterum, ibi est aliquis ordo. Sed caritas diligit aliquid propter alterum, sicut omnia propter Deum. Ergo caritas ordinem habet.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod in quolibet actu virtutis oportet esse modum: quia non est justus aliquis, nisi justa juste faciat. Modus autem in actu virtutis est ex commensuratione potentiæ ad objectum, ut ab eodem a quo speciem habet, mensuram recipiat. Objectum autem caritatis bonum est hoc modo quod « bonum simpliciter, » ut dicit Philosophus in VIII *Ethic.*, cap. v, « est amabile simpliciter: unicuique autem proprium bonum. » Unde cum in hoc contingat esse magnam diversitatem, et gradus diversos, secundum quod unum est altero melius vel magis propinquum, oportet quod etiam et actus dilectionis ordinem habeat, ad hoc quod sit virtuosus.

Ad primum ergo dicendum, quod in amore potest accipi duplex gradus. Unus diligibilis ad diligibile; et de hoc gradu loquimur: alius gradus diligentis ad diligibile: et de hoc loquitur Bernardus. Hunc tamen gradum quodammodo scit amor, quodammodo nescit. Scit quidem quantum ad exteriorem effectum, quia non eadem superioribus et æqualibus impendit; sed nescit quantum ad affectum, inquantum unit amantem amato; et interdum aliquid de affectu in effectu relucet, ut scilicet ad superiores nos magis confidenter habeamus, et ad inferiores magis socialiter.

Ad secundum dicendum, quod amicitia non consistit in æqualitate æquiparantiæ solum: quia potest esse ad superiores, inferiores, et æquales: sed consistit in æqualitate proportionis: quæ quidem æqualitas diversitatem non refugit quantitatis; sicut eadem proportio, scilicet sexquialtera, est trium ad duo, et sex ad quatuor, quamvis inæqualis sit quantitatis excessus.

Ad tertium dicendum, quod actus rationis dilectionem præcedit. Priora autem aliquid sui in posterioribus relinquunt, et ordo quem facit ratio in dilectione invenitur, ut dilectio sit ordinata; non quod ipsa ordinem faciat, sed quia in ordinata bona per rationem accepta ordinate tendit.

Ad quartum dicendum, quod aliæ virtutes ordinant hominem in seipso, sicut fides, temperantia et hujusmodi: justitia vero ordinat ad alium, secundum quod æquatur ei quantum ad res circa quas est justitia; sed caritas ordinat ad alium secundum quod unit per affectum quantum ad ipsum; et ideo proprium objectum caritatis est ipsa rationalis natura, ad quam caritas habenda est, in qua plurimi gradus inveniuntur: et ideo magis assignatur ordo in caritate quam in aliqua alia virtute.

Ad quintum dicendum, quod in uno genere non potest esse nisi unum summum; et ideo si diligo aliquid quasi ultimum finem, non possum Deum diligere quasi ultimum finem. Ex hoc ergo ipso quod alterum quod est minus diligendum, æquiparo in dilectione ei quod diligendum est magis, non totum dilectionis quod debeo, impendo ei quod magis diligendum est; et similiter etiam patet in aliis. Unde caritatis ordo est in præcepto; et peccat qui præpostere agit, ut in *Littera* dicitur.

ARTICULUS II.

Utrum ordo caritatis sit attendendus secundum affectum, vel secundum effectum.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod ordo caritatis non sit attenden-

dus secundum affectum, sed secundum effectum tantum. Sicut enim prima veritas, cui innititur fides, est una in omnibus ; ita summa bonitas, cui innititur caritas, una est. Sed fides æqualiter certa est de omnibus quæ ex fide creduntur. Ergo et caritas æqualiter afficitur ad omnia quæ ex caritate diligit.

2. Præterea, actus mensuratur secundum rationem objecti. Sed quamvis plura sint quæ ex caritate diliguntur, tamen in omnibus est una ratio dilectionis, scilicet divina bonitas, quæ est objectum caritatis. Ergo ad omnia quæ ex caritate diliguntur est æqualis affectio.

3. Præterea, quanto aliquis ad alterum magis afficitur, tanto majus bonum ei desiderat. Sed omnibus quæ ex caritate diligimus, idem bonum optamus, vel de habito complacet nobis, scilicet vita æterna. Ergo æquali affectione omnes diliguntur.

4. Præterea, ordo caritatis est in præcepto. Non autem est in præcepto quantum ad affectum : quia dum exhibeam unicuique quod sibi debeo, etiam si sine affectu faciam, non sum reus præcepti. Ergo ordo caritatis non attenditur secundum affectum tantum.

5. Præterea, ubi est major affectus, est etiam majus meritum : quia meritum secundum radicem caritas mensuratur. Sed non magis meretur homo in dilectione propinquorum quam aliorum, vel etiam sui ipsius quam aliorum. Ergo ordo amoris non est accipiendus secundum affectum.

Sed contra, Gregorius dicit, *Hom.* xxx *super Evang.*, § 1, col. 1220, t. 2, quod probatio dilectionis est exhibitio operis. Si ergo secundum effectum est ordo, oportet quod etiam sit secundum affectum.

Præterea, bonum est objectum caritatis quantum ad affectum. Sed ordo caritatis, ut dictum est [1], attenditur secundum diversitatem bonorum. Ergo caritas habet ordinem non solum secundum effectum, sed etiam secundum affectum.

Præterea, sicut caritas principaliter respicit affectum, ita beneficentia respicit effectum. Si ergo ordo esset solum secundum effectum, non esset hæc ordinatio caritatis, sed solum beneficentiæ ; quod est contra auctoritatem Canticorum in *Littera* inductam.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod effectus exterior non pertinet ad caritatem nisi inquantum ex affectu procedit, in quo primo est caritatis actus. Unde si esset ordo in effectu tantum attendendus, ordo ille nullo modo ad caritatem pertineret, sed ad alias virtutes magis, sicut ad liberalitatem vel misericordiam. Unde cum caritas ordinata perhibeatur, oportet quod ordo in affectu observetur, et ex affectu in effectum procedat : non hoc modo quod ei qui plus ex affectu diligitur, magis in effectu impendatur ; sed quod homo sit paratus magis impendere, si necesse foret : quia quandoque qui diliguntur, nostris auxiliis non indigent. Et hoc etiam patet per simile in natura : quia unicuique rei naturali tantum inditum est a Creatore [2] de amore naturali erga aliquid, quantum necessarium est ut effectum circa id exhibeat ; et similiter secundum gradum qui necesse est ut observetur in effectu, ordo affectus lege divina imperatur.

Ad primum ergo dicendum, quod objectum fidei non est veritas prima secundum quod est in re existens tantum, sed secundum quod est nobis divinitus annuntiata ; quia fides ex auditu est ; et ideo quia omnia quæ sunt fidei, annuntiata sunt nobis eodem modo, ideo æqualis certitudo de eis habetur. Sed caritatis objectum est bonum, secundum quod est in rebus ; et ideo cum in diversis rebus divina bonitas inveniatur, oportet quod diversimode affectio nostra in illa transeat.

Ad secundum dicendum, quod quamvis sit eadem ratio communis diligendi in omnibus, tamen illa ratio non æqualiter participatur in singulis ; et ideo nec æqualis affectio eis debetur.

Ad tertium dicendum, quod intensio [3] actus, præcipue in actibus animæ, quæ non necessario secundum totum suum posse agit sicut naturalia, non mensuratur ad quantitatem objecti tantum, sed ad efficaciam agentis, et conatum in agendo ; unde non melius videt qui majorem rem intuetur, sed qui clarius videt ; ideo etiam non oportet quod æqualiter afficiar ad illud cui æquale bonum desidero.

[1] Art. præced.
[2] Al. : « inductum est a causatore. »
[3] Al. : « intensione. »

Ad quartum dicendum, quod ille qui impendit quod debet alicui sine affectu, quamvis non sit reus præcepti quod est de actu justitiæ, est tamen reus præcepti quod est de caritate; unde Rom., I, sicut vitium reputatur sine affectione esse.

Ad quintum dicendum, quod de quantitate meriti diligibilium diversorum quæstio erit in sequenti dist., et ideo ibi reservetur.

ARTICULUS III.

Utrum Deus sit super omnia diligendus ex caritate [1].

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non sit supra omnia diligendus ex caritate. Quia, sicut dicit Dionysius, IV cap. *De div. nom.*, § 15, col, 714, t. 1, amor est unitiva virtus. Sed magis est sibi unusquisque unitus quam Deo. Ergo magis ex caritate debet se diligere quam Deum.

2. Præterea, Philosophus dicit in VIII *Ethic.*, cap. V, quod unicuique est amabile quod est sibi bonum. Sed quidquid diligit propter hoc quod est sibi bonum, propter seipsum diligit homo. Ergo quidquid diligit propter seipsum diligit. Ergo se magis diligit omnibus quæ diligit; et ita non diligit Deum supra omnia.

3. Præterea, Philosophus dicit in IX *Ethic.*, cap. IV, quod amicabilia quæ sunt ad alterum, veniunt ex amicabilibus quæ sunt ad seipsum. Sed primum in quolibet genere est potissimum. Ergo amor quem quisque habet ad seipsum, est potior amore quem habet ad alterum; et ita quisque plus seipsum quam Deum diligit secundum naturam : et ita etiam secundum caritatem, cum gratia naturam non destruat.

4. Præterea, sicut dicit Gregorius, *Hom.* XXX *in Evang.*, § 1, col. 1220, t. 2, probatio dilectionis est exhibitio operis. Sed tantum quisque facit pro gratia conservanda, sive beatitudine creata habenda, quantum pro Deo. Ergo tantum diligit quis gratiam, vel beatitudinem creatam, quantum Deum. Sed dilectio qua dicimur diligere virtutem, vel aliquod accidens, refertur ad ipsum subjectum accidentis, cui desideratur illud accidens. Ergo tantum quisque diligit se habens caritatem, quantum Deum.

5. Præterea, tantum quisque diligit proximum quantum diligit Deum in proximo vel in seipso : quia Deus non est melior in se quam ubicumque est. Ergo tantum quisque diligit seipsum vel proximum quantum diligit Deum : et ita non diligitur Deus ex caritate super omnia.

Sed contra, finis magis diligendus est his quæ sunt ad finem. Sed Deus est finis omnium diligibilium ex caritate. Ergo ipse est maxime diligendus.

Præterea, unicuique est diligibile proprium bonum, secundum Philosophum. Sed Deus est majus bonum quam aliquid aliud, et est proprium magis alicui quam aliquid aliud : quia est magis intimum animæ quam etiam ipsa sibi, ut dicitur in libro *De spiritu et anima*, cap. XIV, col. 789, t. 6 op. Aug. Ergo Deus super omnia diligendus est.

Præterea, quod est causa aliorum in unoquoque genere, maximum est in genere illo, ut dicitur in II *Metaph.*, text. 3. Sed Deus est causa et ratio quare omnia ex caritate diligantur, quia divina bonitas est per se objectum caritatis. Ergo magis diligendus est Deus quam aliquid aliud.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod cum objectum amoris sit bonum, dupliciter aliquis tendere potest in bonum alicujus rei. Uno modo ita quod bonum illius rei ad alterum referat, sicut quod bonum unius rei optet alteri, si non habet; vel complaceat sibi, si habet : sicut amat quis vinum, in quantum dulcedinem vini peroptat, et in hoc gaudet quod eo fruatur, non quod vinum ipsum habeat; et hic amor vocatur a quibusdam amor concupiscentiæ. Amor autem iste non terminatur ad rem quæ dicitur amari, sed reflectitur ad rem illam cui optatur bonum illius rei. Alio modo amor fertur in bonum alicujus rei ita quod ad rem ipsam terminatur, inquantum bonum quod habet, complacet quod habeat, et bonum quod non habet optatur ei; et hic est amor benevolentiæ, qui est principium amicitiæ, ut dicit Philosophus in IX *Ethic.*, cap. VI. Unde gradus caritatis secundum hunc modum amoris attendendi sunt, quia caritatis amicitiam includit, ut supra [2] dictum est. Bonum autem illud unusquisque maxime vult salvari

[1] II. II *Summ. theol.*, q. XXVI. a. 2 et 3.

[2] Dist. XXVII, q. II, a. 1.

quod est sibi magis placens : quia hoc est appetitui informato per amorem magis conforme ; hoc est autem suum bonum. Unde secundum quod bonum alicujus rei est vel æstimatur magis bonum ipsius amantis, hoc amans magis salvari vult in ipsa re amata. Bonum autem ipsius amantis magis invenitur ubi perfectius est ; et ideo, quia [1] pars quælibet imperfecta est in seipsa, perfectionem autem habet in suo toto ; ideo etiam naturali amore pars plus tendit ad conservationem sui totius quam sui ipsius. Unde etiam naturaliter animal opponit brachium ad defensionem capitis, ex quo pendet salus totius. Et inde est etiam quod particulares homines seipsos morti exponunt pro conservatione communitatis, cujus ipsi sunt pars. Quia ergo bonum nostrum in Deo perfectum est, sicut in causa universali prima et perfecta bonorum, ideo bonum in ipso esse magis naturaliter complacet quam in nobis ipsis ; et ideo etiam amore amicitiæ naturaliter Deus ab homine plus seipso diligitur. Et quia caritas naturam perficit, ideo etiam secundum caritatem Deum supra seipsum homo diligit, et super omnia alia particularia bona. Caritas autem supra naturalem dilectionem ipsius addit quamdam associationem in vita gratiæ, ut supra [2] dictum est. Quidam autem dicunt, quod aliquis naturaliter amore concupiscentiæ Deum plus seipso diligit, inquantum divinum bonum est sibi delectabilius ; sed amore amicitiæ plus seipsum naturaliter quam Deum diligit, dum plus se vult esse et vivere et habere aliqua bona quam Deum ; sed caritas ad hoc naturam elevat ut etiam per amicitiam aliquis plus Deum diligat quam seipsum. Sed prima opinio probabilior est : quia inclinatio naturæ hominis inquantum est homo, nunquam contradicit inclinationi virtutis, sed est ei conformis.

Ad primum igitur dicendum, quod amor non est unio ipsarum rerum essentialiter, sed affectuum. Non autem est inconveniens, ut illud quod est minus conjunctum secundum rem, sit magis conjunctum secundum affectum, dum plerumque ea quæ realiter nobis conjuncta sunt, nobis displiceant, et ab affectu maxime discordent. Sed amor ad rerum unionem inducit, quantum possibile est ; et ideo amor divinus facit hominem, secundum quod possibile est, non sua vita, sed Dei, vivere, sicut Apostolus dicit Gal., xi, 20 : *Vivo ego, jam non ego, vivit vero in me Christus.*

Ad secundum dicendum, quod quamvis unicuique sit amabile quod sibi est bonum, non tamen oportet quod propter hoc sicut propter finem ametur, quia est sibi bonum ; cum etiam amicitia non retorqueat ad seipsum bonum quod ad alterum optat : diligimus enim amicos, etiam si nihil nobis debeat inde fieri.

Ad tertium dicendum, quod amicabilia quæ sunt ad alterum, venerunt ex amicabilibus quæ sunt ad seipsum, non sicut ex causa finali, sed sicut ex eo quod est prius in via generationis. Quia sicut quilibet sibi prius est notus quam alter, et quam Deus ; ita etiam dilectio quam quisque habet ad seipsum, est prior ea dilectione quam habet ad alterum, in via generationis.

Ad quartum dicendum, quod opera nostra, proprie loquendo, non proportionantur affectioni qua Deum [3] in seipso diligimus, quia ex nostris operibus nihil ei accrescit vel accrescere potest. Sed si esset possibile quod ex nostris operibus aliquid ei accresceret, habens caritatem multo plura faceret propter beatitudinem ei conservandam quam propter eam sibi adipiscendam.

Ad quintum dicendum, quod Deus ubique æqualiter diligitur ; tamen divinum bonum in isto esse, non est tantum amabile sicut ipsum esse in Deo : quia non æque perfecte in omnibus est.

ARTICULUS IV.

Utrum in dilectione Dei possit haberi respectus ad aliquam mercedem [4].

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod non possit in dilectione Dei haberi respectus ad aliquam mercedem. Quia Joan., x, mercenarius vituperatur. Sed mercenarius dicitur qui mercedem quærit. Ergo dilectio Dei ex caritate non admittit respectum mercedis.

2. Præterea, Augustinus, in *Serm.* CCCLXXXV, cap. IV, col. 1692, t. 5, dicit :

[1] Al. deest « quia. »
[2] Loco citat.

[3] Al. : « ipsum. »
[4] II. II *Summ. theol.*, q. XXVII, a. 3

« Deo [1] licet sine præmio serviri non possit, tamen sine intuitu præmii serviendum est. » Sed præmium nihil aliud est quam merces laboris. Ergo sine respectu mercedis Deo serviendum est.

3. Præterea, amicitia civilis quamvis habeat multas dilectiones et utilitates, tamen ad eas non respicit, sed supra honestum fundatur. Sed amicitia caritatis magis est honesta quam amicitia civilis. Ergo nec ipsa ad aliquam utilitatem respicit.

4. Præterea, merces est finis eorum quæ propter mercedem fiunt. Sed finis diligitur magis quam ea quæ sunt ad finem. Si ergo Deus propter aliquam mercedem diligeretur, aliquid aliud magis diligeretur Deo; quod est contra rationem caritatis.

5. Præterea, sicut per caritatem homo adipiscitur præmium, ita etiam fugit pœnam. Sed caritas expellit timorem pœnæ, maxime si sit perfecta. Ergo videtur quod etiam excludit intuitum mercedis.

Sed contra, sicut dicitur in Glossa *interlineali* Matth., I, spes generat caritatem. Sed spes est expectatio mercedis. Ergo caritas potest esse cum intuitu mercedis.

Præterea, Hebr., XI, dicitur de sanctis patribus, quod aspiciebant in remunerationem. Sed constat quod ipsi diligebant Deum ex caritate. Ergo dilectio Dei ex caritate compatitur intuitum mercedis.

Præterea, amicorum est quod quærant invicem perfrui. Sed nihil aliud est merces nostra quam perfrui Deo, videndo ipsum. Ergo caritas non solum non excludit, sed etiam facit habere oculum ad mercedem.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod merces proprie dicitur præmium quod quis ex labore vel aliquo opere meretur. Præmium autem est quod alicui in bonum ejus redditur; unde merces, inquantum hujusmodi, importat aliquid referibile per amorem ad id cui merces redditur: mercedem enim aliquis propter seipsum amat. Non tamen est de ratione mercedis quod sit intentionis finis: quia plerumque aliquis mercedem ex opere non quærit, cui merces datur. Ea autem quæ propter se aliquis diligit, vel sunt perfectiones illius formaliter, sicut sanitas, virtus, operatio, dilectio, et hujusmodi; vel sunt effectiva vel conservativa horum, aut contrariorum prohibitiva. Unde si aliquis amat aliquid extra se propter seipsum, illud potest dici merces, inquantum ex eo aliquid in ipso relinquitur vel conservatur. Sed, sicut supra dictum est, de ratione amicitiæ est quod amicus sui gratia diligatur; unde amicus non habet in amicitia rationem mercedis, proprie loquendo, quamvis ea quæ ex amico in nobis fiunt, rationem mercedis habere possint, sicut delectationes, et utilitates quas ex ipso amans consequitur, ratione quarum ipse amicus merces dicitur quasi causaliter, sicut dicitur Deus merces nostra ratione eorum quæ ex ipso in nobis sunt. Patet ergo quod ponere mercedem aliquam finem amoris ex parte amati, est contra rationem amicitiæ. Unde caritas per hunc modum oculum ad mercedem habere non potest: hoc enim esset Deum non ponere ultimum finem, sed bona quæ ex ipso consequitur. Sed ponere mercedem esse finem amoris ex parte amantis, non tamen ultimum, prout scilicet ipse amor est quædam operatio amantis, non est contra rationem amicitiæ: quia ipsa amoris operatio cum sit quoddam accidens, non dicitur amari nisi propter suum subjectum, ut ex dictis patet: et inter ea quæ propter se aliquis diligit, potest esse ordo, salva amicitia; unde et ipsam operationem amoris possum amare, non obstante amicitia, propter aliquid aliud. Erit tamen contra rationem virtutis, si virtutis operatio propter aliquid aliud virtute inferius, cujusmodi sunt temporalia bona, diligatur. Patet ergo quod habens caritatem non potest habere oculum ad mercedem, ut ponat aliquid quodcumque finem amati, scilicet Dei, hoc enim esset contra rationem caritatis, ut est amicitia quædam, nec iterum ut ponat aliquod bonum temporale finem ipsius amoris; quia hoc est contra rationem caritatis, ut est virtus: potest tamen habere oculum ad mercedem, ut ponat beatitudinem creatam finem amoris, non autem finem amati: hoc enim neque est contra rationem amicitiæ, neque contra rationem virtutis, cum beatitudo virtutum sit finis.

Ad primum ergo dicendum, quod mercenarius ibi dicitur qui opus spirituale propter mercedem temporalem exercet.

[1] Implicite in dicto loco; expressius Bernardus in lib. *De diligendo Deo*, c. VII, col. 382, t. 2.

Ad secundum dicendum, quod sine intuitu præmii serviendum est, ita quod præmium non ponatur finis ejus quod amatur et cui servitur, sed quod ponatur finis ipsius servitii vel amoris.

Ad tertium dicendum, quod amicitia non respicit delectationes et utilitates amicorum quasi finem, propter quem amicus amat.

Ad quartum patet solutio per ea quæ dicta sunt.

Ad quintum dicendum, quod bonum de quo est spes, magis est consonum amori quam malum de quo est timor; et ideo quamvis perfecta caritas foras mittat timorem pœnæ, non tamen oportet quod foras mittat intuitum mercedis.

ARTICULUS V.

Utrum homo magis debeat seipsum ex caritate diligere quam proximum [1].

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod homo ex caritate non debeat seipsum magis quam proximum diligere. Illud enim propter quod aliud relinquitur, magis amatur. Sed caritas facit hominem seipsum relinquere quodammodo, et amato inhærere : quia Dionysius dicit, *De div. nom.*, cap. IV, § 13, col. 711, t. 1, quod amor ponit hominem extra se, et collocat eum in amato. Ergo plus amat amicum quam se.

2. Præterea, Deum magis quam nos ipsos diligimus, inquantum bonum nostrum perfectius in eo quam in nobis invenitur. Sed similiter perfectius invenitur in aliquo proximorum quam in nobis : quia bona quæ nos habemus, perfectius habent. Ergo debemus magis proximum quam nos ipsos diligere.

3. Præterea, illud quod aliquis maxime in seipso diligit, est vivere, et esse. Sed caritas facit ponere vitam corporalem pro fratribus : quidam enim gentiles pro amore amicorum se morti exposuerunt sine aliqua spe vitæ æternæ. Ergo amicitia et caritas facit magis diligere proximum quam seipsum.

4. Præterea, illos magis diligimus quorum bona magis optamus, et mala magis vitamus. Sed, sicut dicit Philosophus in IX *Ethicor.*, cap. XIII, « in tristitia amicos tarde vocandum, ad eorum autem tristitias prompte eundum ; in lætitiis autem e converso, quia eos prompte vocandum, difficulter ad eorum lætitiam se ingerendum. » Ergo caritas facit magis amare proximos quam seipsos.

5. Præterea, beneficentia est effectus caritatis. Sed magis laudantur qui sunt benefici ad amicos quam qui sunt benefici ad seipsos. Ergo caritas facit magis amare proximos quam seipsum.

6. Præterea, amicitia facit hominem gaudere de conversatione cum amicis. Sed homo magis delectatur de conversatione ad amicos quam de conversatione sui ad seipsum. Ergo plus amicos et proximos quam seipsum diligit.

Sed contra, quanto quis amat salutem alicujus, tanto vitat peccatum ejus. Sed homo magis debet vitare peccatum suum quam peccatum alterius. Ergo magis debet amare vitam suam quam salutem alterius.

Præterea, misericordia ex amore causatur. Sed homo debet incipere misereri a seipso, secundum quod dicit Augustinus [2] in *Serm.* CVI, c. IV, col. 626, t. 5. Ergo et a seipso debet incipere amorem.

Præterea, illud quod est naturale, vehementius est quam illud quod est voluntarium tantum. Sed amor sui est ex inclinatione naturæ ; amor autem aliorum est ex voluntate rationis tantum. Ergo ex caritate homo plus seipsum quam alios diligit.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod sicut aliquid invenitur perfectius in causa perfecta in universali quam in effectu particulari ; ita aliquid perfectius invenitur in re quam in sui similitudine ; unde cum bonum proprium alicujus inveniatur in Deo sicut in causa universali, in se autem sicut in effectu, in proximo autem sicut in similitudine ; sicut Deum plus quam seipsum diligere debet benevolentiæ dilectione, ita etiam plus se quam proximum. Sed sciendum, quod cum in homine sit duplex natura, scilicet interior, videlicet rationis, quæ dicitur homo interior; et exterior, scilicet natura sensualis, quæ dicitur homo exterior : plus homo debet diligere se quantum ad naturam interiorem quam quantum ad naturam exteriorem ; et ideo ea quæ sunt bona naturæ interioris, plus debet optare

[1] II. II *Summ. theol.*, q. XXVI, a. 4.

[2] Parm. : « *Serm.* XXXVI *de verbis Dom.*; » melius serm. XXX, id est CVI in ordine novo

quam ea quæ sunt bona sibi secundum naturam exteriorem. Omnia autem opera virtutis sunt sibi bona secundum interiorem naturam, inter quæ etiam sunt illa quæ quis ad amicum operatur; et ideo plura bona exteriora sunt impendenda amicis quam nobis ipsis, inquantum consistit in hoc bonum virtutis, quod est nostrum maximum bonum; sed de bonis spiritualibus semper plus nobis quam amicis impendere debemus et velle, et similiter etiam de malis vitandis.

Ad primum ergo dicendum, quod in amore amatum, ut amatum, potius est quam amans ut amans. Sed quia, ut amans est etiam amatum a seipso; ideo potius potest esse in amore, inquantum est amatum, quam amatum extrinsecum, et magis collocatur in ipso affectus amantis quam in exteriori amato.

Ad secundum dicendum, quod quamvis bonum quod ego habeo, possit in proximo perfectius inveniri quam in meipso, tamen in me semper invenitur perfectius ut proprium: quia bonum quod est in ipso, non est meum nisi per similitudinem. Bonum autem quod est in Deo, est meum etiam secundum causam.

Ad tertium dicendum, quod tradere seipsum morti propter amicum, est perfectissimus actus virtutis; unde hunc actum magis appetit virtuosus quam vitam propriam corporalem. Unde quod aliquis vitam propriam corporalem propter amicum ponit, non contingit, ex hoc quod aliquis plus amicum quam seipsum diligat; sed quia in se plus diligit quis bonum virtutis quam bonum corporale.

Ad quartum dicendum, quod in hoc ipso quod homo non vult esse operosus amico, tristitias suas communicando eidem, sed magis beneficus et delectabilis, secundum virtutem operatur; et ita spirituale bonum plus sibi quam amico tribuit.

Ad quintum dicendum, quod de bonis spiritualibus magis nobis impendimus quam amicis; de corporalibus autem magis amicis quam nobis, ratione jam dicta.

Ad sextum dicendum, quod conversatio cum amicis est nobis delectabilis, inquantum cognoscimus bonum ipsorum, quod nobis quasi nostrum complacet. Et quia per visum melius cognoscuntur res quam per alium sensum; ideo amici magis se videre desideraut; et quia magis potest homo cognoscere quæ sunt alterius quam quæ proprie, ideo magis delectatur in conversando ad amicum quam etiam ad scriptum: quamvis virtuosus ad seipsum delectabiliter converseiur, inquantum in seipso considerat memoriam, et propositum, et spem bonorum, quæ ei delectationem ingerunt, ut dicitur in IX *Ethic.*, cap. IV.

ARTICULUS VI.

Utrum homo debeat magis ex caritate diligere extraneos quam propinquos [1].

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod homo ex caritate magis debeat diligere extraneos quam propinquos. Caritas enim, sicut et amicitia, fundamentum habet honestum. Sed major honestas vel virtus invenitur quandoque in extraneis quam propinquis. Ergo magis sunt diligendi ex caritate extranei quam propinqui.

2. Præterea, caritas facit conformitatem hominis ad Deum. Sed Deus plus diligit extraneos nostros quam propinquos, si sunt meliores. Ergo et nos magis eos diligere debemus.

3. Præterea, effectus respondet affectui. Sed in aliquibus debemus majorem affectum amoris ostendere ad extraneos quam ad propinquos, sicut in collatione beneficiorum ecclesiasticorum, si extranei meliores sint. Ergo magis sunt diligendi etiam ex affectu quandoque extranei quam propinqui.

4. Præterea, concordia in caritate importatur, et ex caritate efficitur. Sed aliquando magis concordandum est extraneis quam propinquis, sicut in bellis magis obediendum est duci exercitus quam patri. Ergo magis sunt diligendi extranei quam propinqui.

5. Præterea, illud quod est debitum præponendum est ei quod non est debitum. Sed reddere retributionem beneficiorum est debitum; benefacere autem propinquis non est debitum quandoque. Ergo magis benefaciendum est extraneis quam propinquis; et ita, ad minus quantum ad effectum amicitiæ, extranei proponendi sunt.

[1] II. II *Summ. theol*, q. XXVI., a. 7.

Sed contra, Galat., vi, 10: *Operemur bonum ad omnes, maxime autem ad domesticos fidei.* Ergo propinqui præferendi sunt extraneis.

Præterea, I Timoth., v, 8, dicitur: *Qui suorum et maxime domesticorum, curam non habet, fidem negavit, et est infideli deterior.* Ergo magis habenda est cura propinquorum quam aliorum.

Præterea, magis homo debet seipsum diligere quam alios. Ergo quanto aliqui sunt sibi magis propinqui, magis debet eos diligere.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod, sicut dictum [1] est, proximos diligimus, inquantum in eis bonum nostrum per similitudinem invenitur, loquendo de amore benevolentiæ. Hæc autem similitudo attenditur secundum quod cum eis communicamus : unde et secundum diversas communicationes, diversas amicitias Philosophus distinguit. Est enim communicatio alia quidem naturalis, secundum quod in naturali origine aliqui communicant ; et in ista communicatione fundatur amicitia patris et filii, et aliorum consanguineorum. Alia vero communicatio est œconomica, secundum quam homines sibi in domesticis officiis communicant. Alia vero communicatio est politica, secundum quam homines ad concives suos communicant. Quarta communicatio est divina, secundum quam omnes homines communicant in uno corpore Ecclesiæ vel actu vel potentia ; et hæc est amicitia caritatis, quæ habetur ad omnes, etiam ad inimicos. Quia ergo caritas benevolentiam importat, quæ amicis bona optat, et operatur bonum ad ipsos ; ideo secundum unamquamque prædictarum amicitiarum amandi sunt amici quantum ad bona pertinentia ad communicationem illam super quam amicitia fundatur; unde ad patrem et consanguineos amicabiliter nos habere debemus in eis quæ ad conservationem naturæ pertinent ; et ad domesticos in his quæ ad dispensationem domus pertinent ; ad concives in his quæ ad civilem vitam spectant, sicut est simul conversari, et morari in operibus civilibus ; ad omnes autem homines in his quæ ad Deum spectant, ut omnibus optemus vitam æternam, et operemur ad salutem ipsorum secundum modum nostrum. Tamen, simpliciter loquendo, secundum illam amicitiam major debet esse dilectio, quæ magis accedit ad id quod magis diligendum est. Maxime autem diligendus est Deus : et post hoc maxime debet homo seipsum diligere, ut dictum est. Et quia ultima dictarum amicitiarum, scilicet caritas, magis appropinquat ad dilectionem Dei ; ideo si ab illa priores amicitiæ separentur, potior simpliciter esset ipsa sine aliis, quam aliæ sine ipsa. Non autem separantur quantum ad aliquem qui in hac vita vivat ; sed post mortem separantur ab amicitia caritatis damnati. Unde plus debeo diligere hominem christianum quam patrem meum infidelem defunctum, simpliciter loquendo ; quamvis liceat secundum affectum naturalem in illud magis ferri quod magis secundum naturam nobis conjunctum est. Prima amicitia magis proxima est ei qua aliquis seipsum diligit, quam secunda ; et secunda quam tertia ; et tertia simpliciter quam quarta tantum. Et ideo Ambrosius [2] *Super* illud *Cantic.*, cap. ii : *Ordinavit in me caritatem*, hunc ordinem dilectionis ponit, ut primo diligantur consanguinei, ad quos habetur prima amicitia : secundo domestici, ad quos habetur secunda, quantum ad illos qui nobiscum in domo conversantur ; et tertia quantum ad illos qui nobis in civilibus et honestis actibus familiares sunt : tertio inimici, ad quos solum quarta amicitia habetur ; et hoc intelligendum est simpliciter loquendo. Sed secundum quid potest ordo iste mutari, ut scilicet magis amicabiliter me habeam ad familiarem qui mihi convenit in operibus honestis quantum ad societatem in istis, quam ad patrem qui in istis non communicat ; et sic est intelligendum de aliis.

Ad primum ergo dicendum, quod amicitia politica fundamentum habet communicationem in honestis operibus in quibus simul aliqui conversantur ; sed amicitia naturalis habet fundamentum communicationem naturalem ; et hæc communicatio propinquior est illi qua homo sibi communicat. Unde sicut homo simpliciter se ipsum debet magis diligere quo ad naturam, etiam si malus sit, quam alium bonum ; ita etiam naturam patris sui magis diligere debet, simpliciter loquendo, quam alium bonum ; ita etiam naturam patris sui magis dili-

[1] Art. præced., in corp.

[2] Sic in Gloss. ordin., col. 1137, t. 1, sub nomine Ambrosii.

gere debet, simpliciter loquendo, quam alium bonum; non quidem inquantum malus, sed ad hoc ut bonus sit.

Ad secundum dicendum, quod in hoc Deo conformamur quod diligimus eos magis qui nobiscum magis communicant, sicut et ipse eos qui secum magis communicant, magis diligit: quamvis non sint iidem qui nobiscum et cum eo magis communicant.

Ad tertium dicendum, quod in illis quæ non pertinent ad communicationem naturalem quam cum patre vel consanguineis habemus, non oportet quod magis consanguineis benefaciamus, sed illis qui magis conjuncti sunt nobis secundum illam communicationem ad quam illa bona pertinent; et ideo beneficia ecclesiastica non sunt danda magis consanguineis, sed eis qui magis sunt idonei ad regimen Ecclesiæ : quia illi, quantum ad hoc quod dispensatores divinorum sumus, magis nobiscum communicant. Sed de patrimonio proprio, et de his quæ homo proprio et licito lucro acquirit, potest benefacere consanguineis potius quam aliis, et debet, nisi ex alia parte sit aliquid quod præponderet, ut indigentia, vel utilitas.

Ad quartum patet solutio per jam dicta; quia ad unumquemque magis amicabiliter nos debemus habere in eis quæ ad communicationem illam pertinent, secundum quod amicitia nobis junguntur.

Ad quintum dicendum, quod in his quæ ad conservationem naturæ pertinent, magis sumus debitores parentibus, a quibus naturam accepimus, quam aliquibus aliis; et consanguineis consequenter; et ideo magis liberare debemus patrem a morte quam extraneum, etiam si ille nos in casu simili liberasset. Sed in aliis beneficiis possumus nos quandoque magis amicabiliter habere ad extraneos quam ad propinquos.

ARTICULUS VII.

Utrum pater sit maxime diligendus, vel filii, vel benefactores; vel seipsum debeat diligere, vel uxorem, vel fratres, vel matrem [1].

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod pater non sit maxime diligendus. Effectus enim affectui respondet, et ipsum demonstrat. Sed magis ostendere debemus effectum amoris filiis quam patribus: non enim debent filii parentibus thesaurizare, sed e converso; II Corinth., cap. XII. Ergo filii magis amandi sunt quam parentes.

2. Præterea, caritatis ordo naturæ ordini non repugnat, cum caritas naturam non destruat, sed perficiat. Sed naturaliter homo plus diligit filium quam patrem ; sicut etiam naturaliter plus diligit beneficiatum, quam e converso, inquantum relucet in eo suum bonum magis, ut dicitur in IX *Ethic.*, cap. VII. Ergo et secundum caritatem filii parentibus sunt magis amandi.

3. Præterea, unusquisque debet seipsum plus diligere quam aliquem alium post Deum. Sed uxorem debet homo diligere sicut seipsum, cum sit unum corpus cum ea. Ergo debet uxorem magis quam alium aliquem diligere.

4. Præterea, magis debemus diligere eos qui nos magis diligunt. Sed matres magis diligunt filios quam patres. Ergo et filii magis debent diligere matres quam patres.

5. Præterea, similitudo est causa amicitiæ. Sed filiæ magis similantur matribus quam patribus. Ergo ad minus filiæ debent plus amare matres quam patres, et sorores quam fratres ; et ita ordo qui in *Littera* ponitur, non est universalis.

6. Præterea, fratres Petri sunt propinquiores patri ejus quam filii sui. Si ergo pater esset super omnes alios diligendus, fratres essent magis diligendi quam filii: cujus contrarium in *Littera* dicitur.

Sed contra, super omnia debemus diligere Deum. Sed amor quem habemus ad patrem, magis similatur amori quem habemus ad Deum, qui est pater noster. Ergo patrem super omnes alios magis debemus amare.

Præterea, ille cui nunquam sufficienter potest retribui, maxime est amandus. Sed, sicut dicit Philosophus in VIII *Ethic.*, cap. XII, nunquam sufficienter possumus retribuere patribus, a quibus esse, nutrimentum et disciplinam accepimus. Ergo maxime inter proximos debemus patrem amare.

Præterea, quanto major est amor, tanto firmior est. Sed amor filii ad patrem est firmior quam e converso : quia filii non

[1] II. II *Summ. theol.*, q. XXVI, a. 8, 9, 10, 11 et 12.

possunt abnegare parentes, sicut possent patres filios abnegare, et eos propter aliquod crimen accusare et expellere a se, ut dicitur VIII *Ethic.*, cap. ult. Ergo magis diligendi sunt patres quam filii.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod amicitia propinquorum, ut dictum est, fundatur super communicatione naturali. Omnis autem communicatio naturalis fundatur super originem, secundum quam est pater et filius. Fratres enim dicuntur aliqui in hoc quod ab eodem patre nascuntur, et sic deinceps. Unde tota amicitia propinquorum fundatur super amicitia patris ad filium; et ideo hæc amicitia est major quam aliqua alia propinquorum. In hac autem amicitia quodammodo filii præponuntur parentibus, quodammodo parentes filiis, secundum duplicem modum amoris. Amatur enim aliquid ut res distincta, sicut amo hominem; et aliquid ut alterius existens, sicut amo manum meam, vel aliud membrum, uno amore quo amo me ipsum. Loquendo ergo de amore alicujus rei in se, sic magis amantur parentes quam filii; loquendo autem de amore quo aliquid amatur in altero, sic filii magis diliguntur quam parentes. Cujus ratio est, quia unumquodque tanto magis diligitur, quanto nobis magis propinquum est. Propinquius autem est aliquid alicui quod habet ordinem essentialem ad illum, quam quod accidentaliter ad ipsum ordinatur. Causa autem essentialis est effectui sicut genus speciei; sed effectus ad causam accidentaliter se habet, quia sequitur esse ejus sicut species ad genus, nisi effectus sit aliquid causæ; quia sic effectus comparabitur ad causam per modum partis integralis, quæ est actu et essentialiter in toto; secundum autem quod est aliquid causæ, non est distinctum ab ea, sed est unum cum ipsa. Considerando ergo patrem et filium ut sunt quædam personæ in se distinctæ, sic pater magis amatur, cum sit causa, quam filius, qui est effectus. Sed quia filius est quædam res patris, et non e converso; ideo diligitur filius alia dilectione, inquantum res patris est, ut membrum diligentis ipsius. Unde Philosophus dicit, IV *Ethic.*, cap. XII, quod illud quod est ex aliquo genitum, est propinquius, sicut membrum, puta pes vel dens. Et quia hoc modo quasi una dilectione diligitur cum illa qua aliquid seipsum diligit; ideo secundum hoc filius magis quam pater diligitur. Et secundum hanc viam assignat Philosophus tres rationes quare filii magis diliguntur parentibus. Prima est quia filii sunt sicut membrum patris; unde aliquis diligit filium sicut seipsum. Secundo, quia patres sciunt magis aliquos esse suos filios quam e converso. Tertio, quia bonum patris in filio refulget, sicut bonum causæ in effectu; unde naturaliter quilibet artifex diligit opera sua sicut filios. Sed quia amor quo diligitur aliquid in seipso, magis habet de ratione benevolentiæ, quæ est principium amicitiæ et radix; ideo amicitia magis habetur ad patrem quam ad filium, et caritas similiter, quamvis aliquo modo amor sit magis ad filium. Quidam autem dicunt, quod magis amantur filii affectu naturali, sed patres affectu caritatis. Sed hoc non placet mihi: quia nihil naturalium inordinatum est; esset autem inclinatio inordinata, si inclinaret in diligendum magis quod minus diligendum est. Unde caritas ordinem naturæ non mutat, sed perficit. Præterea in quibusdam homo magis inclinatur naturaliter ad amorem patris quam ad amorem filii; sicut homo facilius expellit a se filium quam patrem, quem non expellit nisi propter abundantem malitiam, ut Philosophus dicit in VIII *Ethic.*, cap. XII. Similiter etiam quædam animalia [1] inclinantur magis ad parentes quam ad filios inclinatione naturali in quibusdam, sicut narrat Basilius in *Hexameron*, lib. VIII, *hom.* VIII, de ciconiis, quæ parentes suos ætate confectos fovent plumis, alimenta ministrant, et in volatu supportant. Unde constat quod etiam secundum naturalem inclinationem et secundum caritatem distinctione opus est.

Ad primum ergo dicendum, quod pater causa est filii; causæ autem est influere in causatum, et non e converso. Unde amor naturalis ad filium atttenditur secundum inclinationem naturalem affectus ad benefaciendum sibi; sed amor filii ad patrem attenditur secundum inclinationem naturalem ad subjiciendum se ei; et hæc inclinatio non est minor quam prima, immo major. Unde majorem malitiam oportet advenire ad hoc quod homo avertatur ab ista inclinatione quam a prima. Quamvis autem aliquando [2] in casu pater sit inferior filio, inquantum

[1] Al. : « alia. »

[2] Parm. : « aliquo. »

indiget auxilio ejus; hoc tamen non convenit patri inquantum pater est: quia inquantum pater est, semper est superior et causa. Et quia[1] natura semper inclinat ad illud quod semper est et per se, non ad illud quod accidit in casu; ideo non est tanta inclinatio naturalis ad benefaciendum patri sicut ad benefaciendum filio. Sed hanc inclinationem facit ratio, quæ in hominibus supplet illud ad quod natura non sufficiebat. In aliis autem animalibus, in quibus hoc frequenter contingit, quod patres propter senectutem indigent filiorum auxilio, quia rationem non habent, indidit natura inclinationem filiis ut patribus providerent, sicut e converso, ut dictum est de ciconiis.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de amore filii, secundum quod diligitur ut bonum patris: sic enim beneficiatum naturaliter plus diligitur quam beneficians, inquantum est factura beneficiantis[2].

Ad tertium dicendum, quod uxor in actum generationis assumitur; unde videtur in eodem gradu ponenda esse, quantum ad amorem benevolentiæ, cum filiis.

Ad quartum dicendum, quod matres naturaliter plus diligunt filios quam patres propter tres rationes. Primo, quia magis laborant in eorum generatione, unde ponunt magis ibi de suo. Secundo, quia magis sciunt quod sunt sui filii quam patres. Tertio, quia statim natos secum tenent et nutriunt; non autem patres: sicut et consanguineos cum quibus conversati sumus, magis diligimus, quia amicitiæ naturali adjungitur amicitia socialis: et hoc totum redit ad hoc quod plus de suo ponit mater in filio quam pater. Sed plus de eo quod est filii, ponitur a patre quam a matre, quia pater dat formam, et mater dat materiam; et ideo naturaliter homo plus diligit patrem, et consanguineos ex parte patris, quam ex parte matris.

Ad quintum dicendum, quod filia in his quæ ad perfectionem pertinent, quæ ipsa magis in se diligit, plus similatur patri quam matri; sed in his quæ pertinent ad defectus plus similatur matri quam patri, et hoc non est dilectionis ratio; et ideo etiam homo plus diligit naturaliter fratres quam sorores, inquantum perfectius imitantur patrem quam sorores.

Ad sextum dicendum, quod quamvis fratres sint propinquiores nobis. Nos autem debemus nosipsos magis diligere quam patres; et ideo magis filios quam fratres diligimus.

ARTICULUS VIII.

Utrum gradus caritatis convenienter distinguantur.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter distinguantur isti gradus caritatis. Quia perfectio caritatis consistit in hoc quod Deus ex toto corde diligatur. Sed hoc non est possibile in via, ut supra[3] dictum est. Ergo caritas in via non potest esse perfecta.

2. Præterea, illud quod est semper in augeri, non potest esse perfectum. Sed caritas, quamdiu in hac vita sumus, semper potest augeri, ut in I lib., XVII dist., dictum est. Ergo non potest esse perfecta.

3. Præterea, in quolibet motu possunt accipi infinita media inter primum et ultimum. Sed caritas incipiens est quasi principium motus; terminus autem perfectio caritatis est. Ergo possunt infiniti gradus assignari.

4. Præterea, quando incipit, etiam est proficiens. Ergo non debet distingui proficiens ab incipiente.

~~Sed c~~ontra, vita spiritualis similatur vitæ naturali. Sed in profectu naturalis vitæ assignantur determinati gradus ætatum. Ergo et in caritate, secundum quam est spiritualis vita animæ, debent determinati gradus assignari.

QUÆSTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod omnes teneantur ad caritatem perfectam. Quia stare in via Dei, ut dicit Bernardus, *Epist.* CCLIV, *ad abbatem Garinum*, § 4 et 5, pag. 366, t. 1, retrocedere est. Sed omnis qui procedit in via Dei, ad perfectionem tendit. Ergo omnes tenentur ad perfectionem caritatis tendere.

2. Præterea, quilibet tenetur magis diligere proximum quam corpus proprium.

[1] Al.: « ideo quia. »
[2] Parm. « benefacientis; » et addit: « quia relucet in eo opus suum. »
[3] Dist. XXVII, q. III, a. 2.

Sed ponere vitam corporalem pro fratribus est perfectæ caritatis. Ergo quilibet tenetur ad perfectam caritatem.

3. Præterea, illi qui negaverunt Deum propter timorem mortis, a peccato non excusantur. Sed non peccassent nisi tenerentur ad hoc. Ergo quilibet tenetur ad moriendum pro Christo, quod est perfectæ caritatis.

4. Præterea, Philosophus dicit in VIII *Ethic.*, cap. ult., quod in honoribus qui sunt ad parentes et ad Deum, non possumus reddere æquivalens ; sed justitia attenditur in hoc quod reddit illis quod potest. Sed ad opus justitiæ omnes tenentur. Ergo quilibet debet pro Deo facere totum quod potest. Potest autem ad opera perfectionis se extendere. Ergo tenetur ad illa.

Sed contra, quilibet peccat omittens id ad quod tenetur. Si ergo omnes tenentur ad perfectam caritatem, omnes imperfecti damnarentur; quod falsum est.

QUÆSTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod habentes caritatem perfectam teneantur ad omnia quæ sunt perfectionis. Quia, sicut dicit Gregorius, *Homil.* IX *in Evang.*, col. 1106, t. 2, « cum crescunt [1] dona, rationes etiam crescunt donorum ; » et Luc. XII, 48, dicitur: Cui plus committitur, plus ab eo exigitur. Sed ei qui habet perfectam caritatem, plus committitur. Ergo et plus tenetur secundum exigentiam doni accepti ; et vita videtur quod teneatur ad ea quæ perfectionis sunt.

2. Præterea, sicut se habet imperfectus ad comunia, ita se habet perfectus ad ea quæ perfectionis sunt. Sed imperfectus tenetur ad communia. Ergo et perfectus ad ea quæ perfectionis sunt.

3. Præterea, Apostolus tenebatur ad evangelizandum, quia dicit I Corinth., IX, 16 : *Si non evangelizavero, væ mihi est ; necessitas enim mihi incumbit*, quod est perfectionis ; non nisi quia habebat perfectam caritatem. Ergo illi qui habent perfectam caritatem, tenentur ad ea quæ perfectionis sunt.

Sed contra, quanto aliquis plus babet de caritate, plus habet de libertate : quia *ubi Spiritus Domini, ibi libertas* ; II Corinth., III, 17. Sed perfectam caritatem habens, potissime habet libertatem. Ergo minus habet de obligatione. Ergo obligatus est ad minora quam alii.

Præterea, perfectionis est lingua non offendere et peccata veniala vitare. Sed hoc nullus facit, [2] etiam Apostoli. Ergo perfecti non obligantur ad ea quæ perfectionis sunt.

Solutio I. — Respondeo dicendum ad primam quæstionem, quod sicut in augmento corporali distinguuntur diversæ ætates secundum diversos effectus notabiles in quos natura proficit, quos prius exercere non poterat : ita etiam in augmento spirituali assignantur gradus diversi caritatis secundum aliquos notabiles effectus quos in habente caritatem caritas relinquit. Primus ergo effectus caritatis est ut homo a peccato discedat ; et ideo mens caritatem habentis in primis circa hoc maxime occupatur ut a peccatis præteritis emundetur, et a futuris præcaveat ; et quantum ad hunc affectum dicitur caritas incipiens. Secundus effectus est ut jam fiduciam de liberatione peccatorum habens ad bonum adispicendum se extendat ; et quantum ad hunc effectum dicitur caritas proficiens : non quin in aliis statibus proficiat, sed quia in hoc statu præcipua cura est de adipiscendis bonis, dum homo semper ad perfectionem anhelat. Tertius effectus est ut homo jam ad ipsa bona quasi connutritus , quodammodo ibi [3] connaturalia habeat ipsa, et in eis [4] quiescat et delectetur : et hoc ad perfectam caritatem pertinet. Status autem medius duo habet : unum secundum quod comparatur ad primum statum, quia roboratur contra mala, de quibus caritas incipiens sollicita est ; aliud quod nutritur, secundum quod tendit in statum tertium, semper magis ac magis bona quasi sibi incorporando. Similiter etiam perfecta caritas duos habet gradus. Unus est secundum quod in bonis communibus quasi jam secura conquiescit ; et secundum hoc dicitur perfecta : alius secundum quod ad quælibet difficilia manum mittit ; et secundum hoc dicitur perfectissima ; vel perfecta quantum ad statum viæ, perfectissima quantum ad statum patriæ.

Ad primum ergo dicendum, quod præceptum illud quodammodo servatur in via quantum ad perfectionem viæ, quo-

[1] Migne : « augentur. »
[2] Parm. addit : « nec. »
[3] Parm. : « naturalia. »
[4] Al. : « et in ea. »

dammodo in patria quantum ad perfectionem patriæ.

Ad secundum dicendum, quod quamvis caritas semper augeatur quantum ad intensionem circa eosdem effectus; non tamen augetur ut addantur ei aliqui notabiles effectus qui prius non fuerunt.

Ad tertium dicendum, quod quamvis possint accipi infinita media, non tamen habent notabilem diversitatem.

Ad quartum dicendum, quod quamvis incipiens proficiat, magis tamen occupatur mens ejus circa remotionem malorum quam circa profectum in bona ; et ideo non dicitur proficiens quantum ad statum, quia moralia denominantur a fine.

Solutio II. — Ad secundam quæstionem dicendum, quod quantitas caritatis dupliciter potest attendi. Uno modo secundum intensionem caritatis ; alio modo secundum objecta : sicut est etiam de quantitate cujuslibet virtutis vel moralis vel naturalis ; et secundum hoc etiam potest attendi duplex perfectio caritatis : una secundum intensionem[1], scilicet ut perfecte diliget ; alia secundum objecta vel effectus, ut perfecta faciat. Unaquæque autem harum perfectionum potest dupliciter attendi in caritate. Habet enim perfectionem quantum ad esse suum, secundum quod est perfecta in specie sua : et hæc est perfectio sufficientiæ, et ad hanc omnes tenemur, sicut ad caritatem : quia caritas habet quantitatem determinatam utroque modo, citra quam non porrigitur ; et in hoc stat perfectio essentialis ipsius. Habet etiam perfectionem quantum ad bene esse : et in hac perfectione distinguendum est quia ad perfectionem quæ est per intensionem tenetur tendere, quamvis non teneatur eam habere : sed ad perfectionem quæ est secundum objecta non tenetur simpliciter quis neque tendere, neque eam habere ; sed tenetur eam non contemnere, nic contra eam se obfirmare. Et ratio est, quia præmium essentiale, ad quod tendere tenemur, mensuratur secundum intensionem caritatis, non secundum magnitudinem factorum : quia Deus magis pensat ex quanto quam quantum fiat. Sed tamen tenetur in casu ad aliqua opera perfectionis operibus similia, ut dicetur.

Ad primum ergo dicendum, quod intelligitur de profectu qui est secundum intensionem, in quem debet homo semper conari.

Ad secundum dicendum, quod cum scimus fratrem posse liberari per mortem corporis a morte animæ sine periculi animæ nostræ ; tunc tradere animam pro fratribus non est perfectionis, sed necessitatis : alias autem est perfectionis.

Et similiter dicendum ad tertium quod perfectionis est quod homo persecutionibus se offerat, quando incumbit periculum fidei ; sed quod comprehensus non neget, hoc necessitatis est.

Ad quartum dicendum, quod in illis quæ non sunt determinata ad unum, non potest tota potentia obligari ad aliquid unum ; quia periret ratio contingentiæ, secundum quam aliquid deficere potest in minori parte. Cum ergo homines in statu isto non habeant liberum arbitrium determinatum, non exigitur quod totum posse expendatur in servitium Dei : hoc enim erit in patria, quando jam defectus incidere non poterit ; sed sufficit quod nihil de posse nostro contra Deum expendamus, et illa quæ nobis determinata sunt faciamus : alias periret ratio nostri status. Unde sicut Deus non exigit a nobis quantum ipse dedit nobis, quia non possumus : ita non exigit a nobis quantum possumus, quia hoc esset contra rationem nostri status.

Solutio III. — Ad tertiam quæstionem dicendum, quod habens caritatem perfectam potest intelligi dupliciter. Uno modo quantum ad perfectionem caritatis quæ est penes objecta ; sicut dicuntur perfecti illi quibus competit opera perfectionis facere vel ex voto, sicut religiosis, vel ex officio, sicut prælatis ; et sic ex debito non tenentur tales perfecti ad quæ alii non teneantur, nisi ad illa quæ voverunt, vel quæ officio suo sunt annexa ; unde nec prælati nec religiosi tenentur ad omnia consilia. Alio modo quantum ad perfectionem caritatis quæ est secundum intentionem, sicut aliquis sæcularis laicus fervens in caritate ; et talis non obligatur ad opera perfectionis nisi sicut alii ; sed obligatur ad intensius Deum diligendum pro bonis acceptis ; et ad hoc ex habitu caritatis perfecto inclinatur.

Ad primum ergo dicendum, quod tenetur ad plus et perfectius agendum, sed

[1] Al. : « intentionem. »

non ad opera alia facienda ex commisso; quamvis alius forte plus teneatur ex dimisso. Sed commissum multo majus est quam dimissum : quia bonum est magis bonum quam malum sit malum. Tamen ille qui est debitor ex dimisso, tenetur ad aliqua ad quæ iste non tenetur, sicut ad satisfaciendum

Ad secundum dicendum, quod illa ratio falsum supponit, nisi intelligatur de perfectis qui voverunt aliqua perfectionis opera, ad quæ tenentur præ aliis.

Ad tertium dicendum, quod Paulo competebat hoc propter officium prælationis. Sciendum tamen, quod ratio facta ad oppositum, minus concludit : quia perfecti non minus tenentur, sed minus ex debito moventur : quia amor magis eos quam debitum movet, etiam in his quæ debent ; et quantum ad hoc dicitur major in eis esse libertas.

EXPOSITIO TEXTUS.

« Multorum caritas inordinata est. » Caritatem hic large pro dilectione vel amicitia ponit.

« Qui si boni sint, malis filiis præponendi sunt: » non in illis quæ ad naturalem communicationem pertinent, sicut est hæreditatis dimissio, educatio, et hujusmodi ; nisi forte superabundans malitia filiorum eos indignos paterno beneficio faciat.

« Perfecta caritas est, ut quis sit paratus pro fratribus mori. » Contra. Imperfectus non est paratus pro Deo mori. Ergo perfectus magis diligit proximum quam imperfectus Deum. — Et dicendum quod hoc contingit ex hoc quod perfectus minus amat vitam corporalem quam imperfectus. Et iterum perfectus hoc facit ex superabundantia divinæ caritatis. Non enim potest esse ut aliqua caritas tantum diligat proximum quantum aliqua Deum. Sed hæ duæ dilectiones non sunt nisi unius generis ; sed una est ut finis et causa diligendi ; alia ut ejus quod est ad finem, et ut ejus quod rationem diligendi ex alio sortitur ; unde non sunt comparabiles.

« Cum ad perfectionem pervenerit, dicit: Cupio dissolvi. » Instantiam videtur habere in beato Petro, cui Dominus dixit, Joan., XXI, 18 : *Extendes manum * tuam, et alius te ducet quo tu non vis*; et in beato Martino, qui vivere non recusavit.

* *Manus tuas.*

Ad primum ergo dicendum, quod illud intelligitur de voluntate naturali ; hoc autem de voluntate rationis. Ad secundum dicendum, quod perfecta caritas, inquantum habet aliquid de amore concupiscentiæ, sic vult potissime frui Deo; sed secundum quod consistit principalius in benevolentia, sic facit appetere id quod est Deo placitum; et secundum hoc loquebatur [1] beatus Martinus.

De augmento autem caritatis dictum est in lib. I [2].

DISTINCTIO XXX.

Si melius est diligere amicos quam inimicos, et e converso.

Hic solet quæri, quid potius sit, plurisque meriti, diligere amicos, an diligere inimicos. Sed hæc comparatio implicita est. Si enim conferatur dilectio amicorum tantum dilectioni amicorum et inimicorum; perspicua est absolutio. Sed si in aliquo uno homine qui diligit simul amicum et inimicum, quid horum potius sit quæratur; obscura est responsio: quia [3] motu mentis id agitur, de quo non est nobis facile judicium, an unus et idem motus sit erga amicum et inimicum, sed erga amicum intensior ; an duo, unus erga inimicum, qui dicitur difficilior, alter erga amicum, qui videtur ferventior. Nec incongrue putatur melior qui est ferventior. Vel si unus idemque est, idem potior ubi est ardentior, non improbe æstimatur. Augustinus tamen in *Enchir.*, cap. LXXIII, col. 266, t. 6, sentire videtur majus esse diligere inimicum quam amicum : quia perfectorum esse dicit dilligere inimicos, et benefacere eis; neque hoc a tanta multitudine impleri [4], quanta exauditur in oratione dominica, cum dicitur, Math., VI, 12 : *Dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimit*

[1] Cum imminente morte dicebat : « Domine, si adhuc populo tuo sum necessarius, non recuso laborem, » ut in ejus officio videre est.

[2] Dist. XVII, q. II, a. 1, 2, 3 et 4.

[3] Al. : « de motu mentis. »

[4] Al. : « in plurali. »

timus debitoribus nostris. Illam enim sponsionem dicit a multis impleri qui nondum diligunt inimicos. Ait enim sic : « Magnum est erga eum qui tibi nihil mali fecerit, esse benevolum vel beneficum. Illud multo grandius et magnificentissimæ bonitatis est, ut tuum quoque inimicum diligas, et ei qui tibi vult malum, et si potest, facit, tu semper velis bonum, faciasque quod possis, audiens dicentem Jesum, Math., v, 44 : *Diligite inimicos vestros, et benefacite his qui oderunt vos, et orate pro persequentibus et calumniantibus vos.* Sed quoniam perfectorum filiorum Dei est istud, quo quidem se debet omnis fidelis extendere, et humanum animum ad hunc affectum orando Deum secumque agendo luctandoque perducere ; tamen quia hoc tam magnum bonum tantæ multitudinis non est quantam credimus exaudiri, cum in oratione dicitur : Dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris ; proculdubio verba sponsionis hujus implentur, si homo qui nondum ita profecit ut etiam diligat inimicum, tamen quando rogatur ab homine qui peccavit in eum, ut et dimittat, dimittit ex corde, qui etiam sibi roganti vult dimitti cum orat, et dicit : Sicut et nos dimittimus debitoribus nostris. Quicumque vero rogat hominem in quem peccavit, si peccato suo movetur ut roget, non est adhuc deputandus inimicus, ut eum diligere sit difficile sicut erat quando inimicitias exercebat. Quisquis vero roganti et pœnitenti non dimittit, non æstimet a Domino sua peccata dimitti, quia mentiri Veritas non potest, quæ cum docuisset orationem, hanc in ea sententiam positam commendavit dicens, Math., vi, 14 : *Si dimiseritis hominibus peccata eorum, dimittentur et vobis peccata vestra. Si vero non dimiseritis, nec Pater vester dimittet vobis peccata vestra.* » Ecce hinc haberi videtur, quod et prætaxavimus, scilicet majoris virtutis esse diligere inimicum et benefacere ei, quam illum qui nihil mali nobis fuit, vel amicum. Quod si quis concedere simpliciter noluerit, dicens : Intensius diligitur amicus quam inimicus ; et ideo illud potius isto : determinet ista secundum præmissam intelligentiam, dicens, ibi comparationem esse factam inter dilectionem qua tantum diligitur amicus, et illam qua amicus et inimicus diligitur. Illud vero quod sequitur, magis nos movet, quod scilicet dicit non esse tantæ multitudinis diligere inimicos, quanta exauditur cum dicitur : *Dimitte nobis*, etc. : ubi datur intelligi, quod alicui a Deo dimittuntur peccata non diligenti inimicum, si tamen fratri roganti qui in se peccavit, dimittat. Sed cum peccata non dimittantur alicui adulto nisi caritatem habeat, sequitur ut caritatem habeat qui non diligit inimicum. Quo modo ergo nomine proximi omnis homo intelligitur in illo mandato, Math., xxii, 39 : *Diliges proximum tuum sicut teipsum?* Si enim omnis homo proximus est, tunc et inimicus. Præcipimur ergo inimicos diligere. Et quia illud præceptum generale est, omnibus præcipitur omnes homines diligere, etiam inimicos. Quidam quod hic dicitur, simpliciter tenere volentes, illud præceptum determinant, dicentes, illic perfectis dari in præceptum diligere omnem hominem, etiam inimicos, minoribus vero in consilium ; in præceptum vero eos diligere qui nihil mali fecerunt eis, et inimicos non odire. Sed melius est ut intelligatur omnibus illo mandato præcipi cunctos etiam diligere, inimicos : cui sensui attestantur auctoritates superius positæ, et aliæ multæ. Illud vero Augustini novissime positum, de perfecta caritate dictum intelligitur, quæ tantum perfectorum est, qui non solum amicos, sed inimicos perfecte diligunt, eisque bene faciunt : quæ perfectio dilectionis non est tantæ multitudinis, quanta exauditur in oratione dominica. Et hoc revera grande est, et eximiæ bonitatis, scilicet perfecte diligere inimicum. Ita et cum dicit impleri [1] verba illius sponsionis ab homine qui non ita profecit ut diligat inimicum, de dilectione perfecta accipiendum est.

DIVISIO TEXTUS.

Postquam determinavit Magister de ordine caritatis respectu diversorum diligendorum quantum ad quantitatem dilectionis, hic determinat ordinem quantum ad efficaciam merendi. Dividitur autem hæc pars in duas : in prima prosequitur suam intentionem ; in secunda movet quamdam dubitationem ex dictis, ibi: « Illud vero quod sequitur, magis nos movet. » Prima in duas : in prima ponit quæstionem ; in secunda determinat eam, ibi : « Sed hæc comparatio implicita est. » Et circa hoc tria facit : primo determinat quæstionem ; secundo objicit in contrarium, ibi: « Augustinus tamen sentire videtur majus esse diligere inimicum quam amicum ; » tertio solvit, ibi : « Quod si quis simpliciter concedere noluerit... determinet ista secundum præmissam inelligentiam. »

« Illud vero quod sequitur, magis nos movet. » Hic tria facit : primo ponit dubitationem ; secundo ponit quamdam falsam solutionem, ibi : « Quidam quod hic dicitur, simpliciter tenere volentes, illud præceptum determinant ; » tertio ponit opinionem propriam, ibi : « Sed melius est ut intelligatur omnibus illo mandato præcipi cunctos diligere, etiam inimicos. »

[1] Al. : « in plurali. »

QUÆSTIO I.

Hic quæruntur quinque : 1° utrum omnes diligere teneantur inimicos ; 2° utrum teneantur eis signa dilectionis exhibere ; 3° quid majoris meriti sit, diligere inimicum, vel diligere amicum ; 4° quid sit majoris meriti, diligere Deum, vel proximum ; 5° utrum tota virtus merendi penes caritatem consistat.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum omnes teneantur diligere inimicos[1].

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non omnes teneantur ad diligendum inimicos. Matth., v : *Diligite inimicos vestros ;* dicit Glossa[2] « Hoc perfectorum est. » Sed ad ea quæ sunt perfectionis non omnes tenentur, ut supra dictum est. Ergo non tenentur omnes inimicos diligere.

2. Præterea, non tenentur ad plura homines in nova lege quam in veteri, ut patet Matth., xiv, ubi super illud : *Acceptis quinque panibus, etc.*, dicit Glossa : « Non alia[3] quam quæ scripta erant prædicat, sed legem et Prophetas gravia esse demonstrat. » Sed in veteri lege non tenebantur homines ad diligendum inimicos ; Matth., v, 43 : *Dictum est antiquis : Diliges amicum tuum, et odio habebis inimicum tuum.* Ergo non tenemur ad dilectionem inimicorum.

3. Præterea, natura non inclinat in aliquid contrarium caritati. Sed omnis natura inclinat in detestationem contrarii. Cum ergo inimicus, inquantum hujusmodi, sit contrarius nobis, videtur quod non teneamur ex caritate inimicos diligere.

4. Præterea, illos quibus optamus, et de quorum malis gaudemus, non diligimus. Sed licet optare mala inimicis, et de eorum malis gaudere ; unde in Scriptura sacra frequenter ponuntur imprecationes contra inimicos ; et in consolationem fidelium inducitur hostium destructio. Ergo non tenemur inimicos diligere.

5. Præterea, caritas facit voluntatem hominis voluntati divinæ conformari. Sed Deus odit aliquos, sicut dicitur Malach., i, 2 : *Esau odio habui.* Ergo licet inimicos odio habere.

6. Præterea, hoc videtur expresse in psalm. cxxxviii, 22 : *Perfecto odio oderam illos.* Sed omnis perfectio ex caritate est, Ergo caritas facit inimicos odire, non solum quod non faciat eos diligere.

Sed contra Levit., xix, 18 : *Non quæras ultionem, nec memor eris injuriæ civium tuorum.*

Præterea, Prov., xxiv, 17 : *Si * ceciderit inimicus tuus, ne gaudeas.* * Cum.

Præterea, caritas attendit in homine imaginem Dei, secundum quam possibiles sunt ad communicandum nobiscum in vita gratiæ, ut supra dictum est. Sed hoc invenitur in inimicis. Ergo tenemur diligere inimicos ex caritate.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod secundum hoc tenemur aliquem diligere secundum quod nobiscum aliquam communicationem habet. Inimicus autem noster habet quamdam nobiscum communicationem in natura, secundum quam est possibilis ad communicandum nobiscum in divina vita ; et ideo in his quæ pertinent ad naturam suam et ad gratiam habendam, debemus eum diligere ; sed inimicitiam suam quam adversus nos habet, non debemus diligere : quia secundum eam nobiscum non communicat, nec etiam sibi ipsi, sed magis contrariatur ; sicut etiam de aliis peccatis dictum est.

Ad primum ergo dicendum, quod diligere inimicos quantum ad ostensionem signorum benevolentiæ, hoc perfectionis est, et ad hoc non omnes tenentur ; sed quod homo inimico suo optet gratiam Dei et vitam æternam, quod specialiter caritas respicit, hoc necessitatis est.

Ad secundum dicendum, quod in veteri lege etiam homines tenebantur ad dilectionem inimicorum, sicut patet per auctoritatem Levitici inductam. Unde quod dicitur : *Odio habebis inimicum tuum*, non est ex lege sumptum, quia nusquam hoc in littera invenitur ; sed est additum ex prava interpretatione Judæorum, qui ex quo præcipiebatur dilectio proximi, concludebant quod inimici essent odiendi. Additum autem est concilium in nova lege de ostensione signorum benevolentiæ ad inimicum.

[1] II. II *Summ. theol.*, q. xxv, a. 8.

[2] Ex Hieron. desumpta, col. 41, t. 7.

[3] Sic tantum in Gl. *ord.* apud Migne, col. 136, t. 2 : « Veniens in carne non alia quam prædicta erant prædicavit. » Ex Rabano hæc Glossa desumitur.

Ad tertium dicendum, quod natura inclinat ad odiendum inimicum, non inquantum est similis secundum convenientiam in natura, aut in perceptibilitate gratiæ, sed inquantum est dissimilis. Hoc autem contingit, inquantum est inimicitias exercens, quod summopere nobis displicere debet.

Ad quartum dicendum, quod caritas attendit ad quædam bona per se, scilicet ad bona gratiæ; ad quædam autem per accidens, inquantum ad ista ordinantur. Bona autem temporalia, quæ per accidens caritas attendit, et ex consequenti, possunt se invicem in diversis impedire: quia prosperitas unius inducit adversitatem alterius. Unde quia caritas ordinem habet, et plus debet diligere quisque se quam alium, et propinquos quam extraneos, et amicos quam inimicos, et bonum commune multorum quam bonum privatum unius; potest aliquis salva caritate optare malum temporale alicui, et gaudere si contingit; non inquantum est malum illius, sed inquantum est impedimentum malorum alterius quem plus tenetur diligere, vel communitatis, aut Ecclesiæ. Similiter de malo etiam ejus qui in malum temporale incidit, secundum quod per malum pœnæ impeditur frequenter malum culpæ ejus. Sed bona gratiæ mutuo se non impediunt: quia spiritualia bona a pluribus integre possideri possunt; et ideo quantum ad hoc, nullus salva caritate potest malum alteri optare, vel de malo gaudere; nisi inquantum in malo culpæ vel damnationis alicujus relucet bonum divinæ justitiæ, quod plus tenetur diligere quam aliquem hominem. Sed hoc non est per se de malo gaudere, sed de bono quod adjunctum est malo.

Ad quintum dicendum, quod Deus etiam non vult malum alicujus, loquendo de malo culpæ; sed permittit, et hæc permissio bona est. Malum autem pœnæ, cujus ipse est auctor [1], vult non inquantum malum, quia non delectatur in pœnis, sed inquantum justum.

Ad sextum dicendum, quod non oderat eos perfecto odio, nisi inquantum Deo inimici erant; hoc autem est inquantum peccabant; unde non odiebat in eis quos perfecto odio oderat, nisi peccatum.

ARTICULUS II.

Utrum omnes teneantur ostendere inimicis signa caritatis [2].

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod omnes teneantur ad ostendendum signa amicitiæ inimicis. Signa enim amicitiæ sunt præcipue beneficia ad amicos. Sed homo tenetur bene facere inimicis; Proverb., xxv, 21 : *Si esurierit inimicus tuus, ciba illum.* Ergo tenetur ostendere signa amicitiæ ad inimicos.

2. Præterea, Ecclesia orat pro inimicis, ut patet per Glossam, Matth., v, et in collecta [3] : «Pietate tua, » ubi dicit: « Amicis et inimicis nostris veram caritatem largire. » Sed oratio est præcipuum beneficium quod alicui impendi potest. Cum ergo actus Ecclesiæ cuilibet membro Ecclesiæ conveniat, videtur quod quilibet qui est membrum Ecclesiæ, teneatur inimicis beneficus esse.

3. Præterea, nullus debet habere simulatam dilectionem. Sed dilectio quæ non ostendit se in opere, non est vera dilectio: quia probatio dilectionis est exhibitio operis, ut Gregorius dicit in *Hom. Pentec.*, § 1, col. 1220, t. 2; et I Joan., III, 18, dicitur: *Non diligamus lingua et verbo, sed opere et veritate.* Ergo cum quilibet debeat inimicum diligere, quilibet tenetur opera dilectionis ad illum extendere.

4. Præterea, simul, Matth., v, præcipitur diligere inimicos, et benefacere eis. Ergo eadem ratione homines obligantur ad utrumque. Sed ad primum omnes tenentur. Ergo et ad secundum.

5. Præterea, abnegare homini signa familiaritatis, et sua beneficia, quædam vindicta est. Sed homo tenetur non se vindicare, sicut patet Rom., XII, 19: *Non vosmetipsos vindicantes* *. Ergo tenetur non subtrahere sua beneficia inimicis. * *Defendentes.*

6. Sed contra, Matth., v, dicit Glossa, quod benefacere inimicis et orare pro eis, est cumulus perfectionis. Sed ad illa quæ sunt perfectionis, non omnes tenentur. Ergo neque ad præstandum inimicis beneficia.

7. Præterea, in veteri lege frequenter filiis Israel præceptum fuit ut perseque-

[1] Al. : « actus. »
[2] II. II *Summ. theol.*, q. XXV, a. 9.
[3] Pro vivis et defunctis, ex missali Ord. Prædicat. edito Venetiis, a. 1504.

rentur hostes suos, et non inirent cum eis fœdus. Ergo non tenebantur benefacere eis; ergo nec modo.

8. Præterea, videmus quod etiam modo Ecclesia indicit bella contra tyrannos et infideles. Ergo licet inimicis mala facere: multo igitur minus non oportet eis benefacere.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod effectus caritatis debet affectui respondere; unde secundum quod tenetur quis affectum caritatis ad inimicum habere, ita et effectum ad eum extendere. Caritas autem, ut dictum est [1], respicit bona gratiæ, quæ sunt communia omnibus viventibus vel actu vel potentia; et ideo est communior vel latior quam aliqua alia amicitia, quæ ad pauciores se extendit, inquantum fundatur super communicatione aliqua quæ non ad omnes est. In omnibus autem illud quod est commune vehementius est; sed illud quod est proprium, plura complectitur actu; et perfectio communis est in hoc quod se extendit ad illa quæ complectitur proprium, ut genus perficitur per additionem differentiæ: sicut esse vehementius inhæret quam vivere, et tamen vivere aliquid complectitur actu quod esse non habet nisi in potentia; unde perfectio esse est secundum quod se extendit ad vitam. Sic ergo caritas vehementius optat alicui bona gratiæ, circa quæ est principaliter, quam aliqua alia amicitia bona correspondentia illi amicitiæ; tamen non est de necessitate caritatis, sed de perfectione, quod ad illa bona se extendat. Et ideo quilibet ex necessitate tenetur odienti se optare bona æterna, non autem bona temporalia; sed hoc est de perfectione caritatis ut etiam ad ista se extendat. Sed quia remotio mali præcedit ordine generationis adeptionem boni, ideo affectus nulli optat aliquod bonum cui aliquod malum, inquantum est malum, optat. Unde quamvis sit de perfectione caritatis ut bona temporalia optemus inimicis; tamen est de necessitate [2] ut mala eis non optemus, vel optemus non inquantum mala, sed per accidens, ut prius dictum est. Et similiter est de effectu: quia cooperari in his quæ sunt ad vitam æternam pro loco, tempore, et modo suo, tenetur homo etiam inimico, saltem orando in communi, ut eum a suis orationibus non excludat, quamvis forte specialem mentionem de eo non faciat; sicut nec oportet quod de omnibus ad quos caritatem habet, specialem orationem faciat, sed communem. In aliis autem bonis non tenetur ei cooperari, nisi necessitas incumbat; sed est de perfectione caritatis. Sed tenetur non facere ei malum, nisi inquantum est impedimentum majoris mali, vel promotivum majoris boni, ut justitiæ, vel alicujus hujusmodi.

Ad primum ergo dicendum, quod beneficia amicabilia procedunt ex liberatione, non ex debito. Necessitas autem facit omnia communia; et ideo necessitate subveniendum est etiam inimicis. Sed hic est magis effectus justitiæ quam amicitiæ.

Ad secundum dicendum, quod oratio est de his bonis quæ pertinent ad communicationem spiritualis vitæ, quæ caritas principaliter attendit, et ideo non est simile de hoc et de aliis.

Ad tertium dicendum, quod non est simulata dilectio, quando tantum exhibetur in opere, quantum habetur in affectu.

Ad quartum dicendum, quod illa duo æquali passu currunt, ut dictum est.

Ad quintum dicendum, quod negare homini signa familiaritatis quando necessitas expeteret, esset vindicta, vel etiam quando veniam peteret; vel quando se ille qui hostis habetur ad familiaritatem ingereret, si habeatur præsumptio quod non simulate, vel irrisorie facit: quia tunc diligit, et inter amicos deputandus est. Sed quod aliquis ultro se ad familiaritatem inimico ingerat, hoc perfectionis est.

Ad sextum dicendum, quod Glossa loquitur de illo beneficio quod sequitur caritatem perfectam, secundum quod procedit in illa quæ sunt aliarum specialium [3] amicitiarum.

Ad septimum dicendum, quod præceptum fuit antiquis ut persequerentur hostes, et cum eis fœdus non inirent, inquantum per eorum amicitiam in idololatriam pertrahebantur, et inquantum erant executores divinæ justitiæ ex præcepto ejus qui auctoritatem habebat; non autem ita quod ex vindicta facerent.

[1] Dist. xxviii, a. 4.
[2] Parm. addit: « salutis. »
[3] Al.: « spiritualium. »

Et similiter dicendum ad octavum, quod Ecclesia hoc modo movet bella adversus iniquos, vel ut justitiam faciat, vel ut majus malum evitet, aut majus bonum inducat.

ARTICULUS III.

Utrum majoris meriti sit diligere amicum vel inimicum [1].

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod majoris meriti sit diligere inimicum quam amicum. Matth., v, 46, Dominus dicit : *Si dilexeritis eos qui vos diligunt, quam mercedem habebitis?* Sed meritum dicitur respectu mercedis. Ergo majoris meriti est diligere inimicum quam amicum.

2. Præterea, illud quod est perfectionis, est majoris meriti: quia caritas perfecta plus meretur quam imperfecta. Sed diligere inimicum est caritatis perfectæ, diligere autem amicum non. Ergo diligere inimicum est majoris meriti.

3. Præterea, ubi major est difficultas, ibi majus : meritum quia magis pertinet ad virtutem quæ est circa difficile. Sed diligere inimicum est difficilius quam diligere amicum. Ergo est majoris meriti.

4. Præterea, secundum Gregorium, servitia tanto sunt magis accepta, quanto minus debita. Sed minus est debitum diligere inimicum quam diligere amicum. Ergo magis Deo acceptum et magis meritorium.

5. Præterea, virtus merendi est ex gratia. Sed ad dilectionem inimicorum movet tantum gratia, ad dilectionem amicorum movet simul natura cum gratia. Ergo magis est meritorium diligere inimicum quam diligere amicum.

6. Sed contra, quanto aliquis actus est magis bonus, tanto est magis meritorius. Sed melius est diligere amicum quam inimicum, quia est actus magis cadens supra debitam materiam. Ergo melius est diligere amicum quam inimicum.

7. Præterea, minus bonum dimittendum est pro magis bono, si necessitas incumbit. Sed dilectio inimicorum dimittenda esset magis quam dilectio amicorum; quod patet ex effectu qui affectui proportionatur: quia quando non possumus amicis et inimicis in extrema necessitate existentibus subvenire, tenemur magis subvenire amicis quam inimicis. Ergo diligere amicum est magis bonum quam diligere inimicum.

8. Præterea, illud quod est commune et primum [2], melius est quam illud quod superadditur; sicut esse melius est quam vivere, si sine esse consideretur, ut dicit Dionysius, cap. v *De divin. nom.*, col. 815, t. 1. Sed diligere amicum est commune et primum fundamentum caritatis, cui superadditur dilectio inimicorum. Ergo diligere amicum est melius et magis meritorium quam diligere inimicum.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod prædicta comparatio dilectionum potest intelligi dupliciter, scilicet quantum ad actus, et quantum ad habitus. Si quantum ad actus, sciendum est, quod quando quæritur de duobus actibus quis sit melior et magis meritorius, oportet quod quæstio intelligatur de illis per se loquendo secundum genus suum. Contingit enim quod illud quod secundum genus est minus bonum vel meritorium, aliquo adveniente efficiatur magis bonum vel meritorium, sicut parvum opus ex magna caritate factum magis est meritorium quam magnum ex parva. Bonitas autem actus ad duo mensuratur, ex quibus bonitatem recipit; scilicet ex termino vel objecto, et ex principio, quod est voluntas. Ex termino autem habet speciem bonitatis, sed ex voluntate habet rationem merendi; quia secundum hoc est in potestate facientis quod ex voluntate procedit. Si ergo comparemus dilectionem amici et inimici quantum ad terminos sive objecta; cum objectum magis competens dilectioni sit amicus quam inimicus; sic melius est diligere amicum quam inimicum. Si vero comparemus duas dilectiones prædictas ad principium, quod est voluntas; sic ubi est major conatus voluntatis, ibi oportet esse majus meritum: quia quanto est major conatus voluntatis, tanto est ferventior voluntas de fine propter quem attentat illud, quod secundum se sibi est magis repugnans; quamvis sit magis remissa quandoque circa id ad quod ma-

[1] II. II *Summ. theol.*, q. xxvii, a. 7.

[2] Al : « et principium. »

gis conatur. Meritum autem consistit ex hoc quod voluntas ad finem afficitur. Et ideo si comparemus actus talium dilectionum, dilectio inimici est magis meritoria, inquantum hujusmodi: quia secundum quod hujusmodi, exigit majorem conatum et majorem fervorem circa finem, quamvis dilectio amici sit magis intensa circa objectum; sed dilectio amici est melior quantum ad bonitatem essentialem quæ consequitur speciem actus, quia actus specificatur ex objecto. Si autem comparentur prædictæ dilectiones quantum ad habitus, sic oportet quod vel intelligatur de dilectione inimicorum quæ est necessitatis; et sic nulla est comparatio, quia idem habitus est æqualis respectu utriusque; vel de dilectione inimicorum quæ est perfectionis; et sic dilectio inimicorum includit dilectionem amicorum, et non e converso; et sic dilectio inimicorum melior est.

Ad primum ergo dicendum, quod dilectio qua tantum amici diliguntur, non procedit ex gratia; et ideo non potest esse meritoria, nec mercedem habere: sed tamen si actus dilectionis qua amicos diligimus, sit gratia informatus, meritorius est, et mercedem habet.

Ad secundum dicendum, quod diligere inimicum non omnibus modis perfectionis est; sed inquantum perfectionis est, efficitur magis meritorium, secundum quod exigit majorem conatum.

Ad tertium dicendum, quod difficultas non facit ad meritum nisi inquantum facit majorem inclinationem et conatum voluntatis in aliquid.

Ad quartum dicendum, quod debitum non diminuit rationem meriti, nisi quatenus diminuit rationem voluntarii, secundum quod quamdam necessitatem importat. Sed si voluntarie debitum reddatur, nihilominus ibi erit tantum meriti quantum est ibi de ratione voluntarii.

Ad quintum dicendum, quod natura non est contraria gratiæ: unde admixtio naturæ ad gratiam non facit remissionem in effectibus gratiæ, quæ causatur ex permixtione contrarii.

Ad sextum dicendum, quod actus habet bonitatem ex objecto et ex fine: et bonitas quæ est ex objecto, est materialis respectu illius quæ est ex fine, quam voluntas attendit: et penes istam potius consistit meritum.

Ad septimum dicendum, quod in illis quæ se habent secundum additionem unius ad alterum, est consequentia in contrario, non consequentia in ipso; sicut patet in homine et animali; sicut enim se habet homo ad animal, ita se habet non animal ad non homo. Unde quia conatus qui est in dilectione inimicorum, se habet ex additione ad illum qui est in dilectione amicorum; ideo sicut diligere inimicum est meriti, secundum quod est major conatus, ita dimittere dilectionem amicorum est magis malum.

Ad octavum dicendum, quod ratio illa procedit de bonitate quam actus habet ex propria ratione suæ speciei, quæ est ex objecto.

ARTICULUS IV.

Utrum diligere proximum sit magis meritorium quam diligere Deum [1].

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod diligere proximum sit magis meritorium quam diligere Deum. Naturalibus enim non meremur. Sed diligere Deum est naturale: quia amor summi boni omnibus naturaliter inest, ut dicit Dionysius, IV cap. *De divin. nomin.*, § 10, col. 706, t. 1. Ergo diligere Deum est minus meritorium quam diligere proximum, quod non est adeo naturale.

2. Præterea, illud quod est fructuosius, videtur esse magis meritorium. Sed ea quæ pertinent ad vitam activam, sunt magis laboriosa et fructuosa quam ea quæ pertinent ad contemplativam. Ergo sunt magis meritoria. Sed dilectio proximi pertinet ad vitam activam, dilectio autem Dei ad contemplativam. Ergo est magis meritorium proximum diligere quam diligere Deum.

3. Præterea, sicut diligere inimicum ponitur in ultimo gradu, ita diligere Deum ponitur in primo gradu caritatis. Sed diligere inimicum est magis meritorium quam diligere amicum. Ergo eadem ratione diligere proximum quam diligere Deum.

4. Præterea, illud quod præsupponit aliud et non convertitur, videtur esse perfectius. Sed dilectio proximi præsupponit dilectionem Dei, quia est ratio dili

[1] II. II *Summ. theol.*, q. XXVII, a. 8.

gendi proximum. Ergo dilectio proximi est magis meritoria quam dilectio Dei.

5. Præterea, actus in quo exigitur major conatus, oportet quod sit magis meritorius. Sed major conatus exigitur ad diligendum inimicum quam ad diligendum Deum. Ergo dilectio proximi, ad minus quantum ad dilectionem inimicorum, est magis meritoria quam dilectio Dei.

Sed contra, propter quod unumquodque tale, et illud magis. Sed dilectio proximi non est meritoria nisi inquantum ordinatur ad Deum actu vel habitu. Ergo dilectio Dei est magis meritoria.

Præterea, quanto caritas est magis intensa, magis erit meritoria. Sed intensius diligit caritas Deum quam proximum. Ergo in hoc magis meretur.

Præterea, quælibet virtus efficacius operatur circa objectum suum, quanto est sibi magis proprium, et per se. Sed objectum per se caritatis est Deus, proximus autem non nisi consequenter ; sicut magnitudo visus consequenter, color per se. Ergo cum mereri sit effectus caritatis, videtur quod sicut visus melius cognoscit colorem quam magnitudinem, quia circa colorem non decipitur, sicut circa magnitudinem, ita caritas magis mereatur in dilectione Dei quam in dilectione proximi.

Præterea, quod est difficilius, videtur esse magis meritorium. Sed diligere Deum videtur difficilius quam diligere proximum ; dicitur enim I Joan., IV, 20 : *Qui proximum* quem videt, non diligit ; Deum quem non videt, quomodo potest diligere ?* Ergo dilectio Dei est magis meritoria quam dilectio proximi.

** Qui non [d]iligit fra[tr]em suum [q]uem.*

Solutio. — Respondeo dicendum, quod dilectio Dei est causa et ratio dilectionis proximi ; unde dilectio Dei includitur virtute in dilectione proximi sicut causa in effectu, et dilectio proximi includitur in dilectione Dei sicut effectus in causa potestate. Nihilominus tamen alius est motus dilectionis qui terminatnr in proximum et qui sistit in Deo, sicut alius actus est quo considerantur principia et conclusiones, quamvis prædicto modo mutuo se includant. Comparando ergo hos duos motus ex duabus partibus, ut supra dictum est, invenimus dilectionem Dei potiorem quam dilectionem proximi, scilicet et quantum ad objectum, quod est competentius dilectioni, et quantum ad voluntatem, quæ intensius et promptius afficitur in Deum quam in proximum ; et ideo motus dilectionis in Deum est melior et magis meritorius quam metus dilectionis in proximum, nisi dilectio proximi procedat ex majore dilectione Dei, quam sit dilectio quæ fertur in Deum immediate in aliquo actu : quod quidem aliquando contingit, sed non semper : quia minima dilectio caritatis in Deum sufficit ut extendat affectum in proximum.

Ad primum ergo dicendum, quod illa quæ sunt pure naturalia, non sunt meritoria ; sed illa quæ procedunt ex natura perfecta caritate et gratia, sunt meritoria, nec natura rationem meriti diminuit, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod supposito quod actus activæ vitæ sit magis meritorius quam actus contemplativæ, quod forte non est verum, ut infra [1] dicetur, non oportet quod dilectio proximi sit magis meritoria quam dilectio Dei : quia dilectio Dei est principium eorum quæ ad utramque vitam pertinent, ut dictum est. Vel aliter dicendum, quod dilectio Dei et proximi, quantum ad actum interiorem, pertinet ad vitam contemplativam ; unde Gregorius dicit *Super Ezech.*, *homil.* XIV, § 8, col. 953, t. 2, quod contempliva vita insistit dilectioni Dei et proximi ; sed quantum ad actus exteriores utraque ad vitam activam pertinet: quamvis hujusmodi actus in proximos extendantur [2], quia Deus operum nostrorum non eget.

Ad tertium dicendum, quod dilectio inimici non erat magis meritoria nisi inquantum procedebat ex fortiori virtute ; quæ fortitudo attendebatur secundum quod voluntas intensius Deo adhærebat ; unde non sequitur quod dilectio proximi sit magis meritoria, nisi magis etiam Deus diligeretur.

Ad quartum dicendum, quod dilectio proximi præsupponit dilectionem Dei, non sicut perfectius minus perfectum, sicut erat in aliis gradibus, sed sicut effectus causam ; et ideo ratio non sequitur.

Ad quintum dicendum, quod ille conatus voluntatis non est nisi ex hoc quod vehementius ad Deum afficitur, ut dictum est prius : quia nullus conatur ad aliquid, nisi secundum desiderium finis.

Hoc autem quod in contrarium objici-

[1] Dist. XXXV, q. I, art. 4, quæstiunc. 2.

[2] Edit. Rom. et cod. unus : « expendatur. » Parm. : « extendatur. »

tur, quod diligere Deum est difficilius, intelligendum est non de dilectione naturali, qua omnia ipsum amant, sed de dilectione gratuita. Et hæc etiam dicitur difficilior, non quasi laboriosor, cum sit dulcior, sed quia magis vires naturæ excedit, quia est in altius objectum.

ARTICULUS V.

Utrum meritum consistat principaliter in caritate [1].

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod meritum non consistat in caritate principaliter. Gratia enim dicitur esse principium merendi. Sed caritas non est idem quod gratia. Ergo non consistit meritum principaliter penes caritatem.

2. Præterea, actus est meritorius per ordinem ad finem, sicut et laudabilis. Sed cujuslibet virtutis est facere actum laudabilem. Ergo et facere actum meritorium ; et ita videtur quod meritum non consistat penes caritatem.

3. Præterea, nullus meretur nisi justificatus. Sed fidei est justificare, ut patet Rom., v. Ergo apud ipsam præcipue est virtus meritoria.

4. Præterea, illud quod facit ad diminutionem meriti, non videtur esse radix merendi. Sed caritas facit diminutionem meriti, quia facit omnia facilia non solum inquantum est habitus, sed etiam inquantum est amor, ut ex prædictis patet. Cum ergo difficultas faciat ad meritum, videtur quod caritas non sit radix merendi.

5. Præterea, si caritas esset radix merendi, ubicumque esset æqualis caritas, esset æquale meritum. Sed aliquando aliquis habens parvam caritatem, facit aliquem actum in quo magis meretur quam ille qui habet magnam caritatem in aliquo parvo actu quem facit. Ergo caritas non est radix merendi.

Sed contra, illud videtur esse radix merendi sine quo nullum meritum valet. Sed caritas est hujusmodi, ut patet I Corinth., XIII. Ergo caritas est radix merendi.

Præterea, illud videtur esse radix merendi quod opponitur omni demerito. Sed caritas est hujusmodi. Ergo ipsa est radix merendi.

Præterea, ex hoc meremur quod Deo conjungimur. Sed hoc facit caritas. Ergo ipsa est radix merendi.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod sicut supra [2] dictum est, meritum proprie dicitur quod aliquis exhibet ad hoc quod faciat aliquid suum, quod est præmium meriti. Unde ad meritum requiruntur duo principaliter. Unum est quod sit exhibitum, et non extortum. Et quia nihil potest exhiberi nisi quod in potestate exhibentis est, ideo requiritur quod sit voluntarium, quia voluntas facit nos esse dominos nostrorum actuum. Aliud requiritur ut hoc quod exhibetur, sit sufficiens ad faciendum suum illud quod exhibetur. Et ex utraque parte principalitas merendi est ex caritate. Ipsa enim est in voluntate, sicut in subjecto, ipsam perficiens quantum ad primum actum ejus, et principalem : et iterum cum sit amor Dei, facit amatum ipsum, quod est primum, esse suum, inquantum unit ei ; et ideo principalitas meriti est in caritate, in aliis autem secundum quod caritate informantur.

Ad primum ergo dicendum, quod gratia facit meritum sicut principium remotum constituens nos in esse spirituali, sine quo non possumus mereri aliquod spirituale ; sed caritas est sicut principium proximum.

Ad secundum dicendum, quod fides non justificat nisi per caritatem sit formata. Ideo autem specialiter fidei attribuitur justificatio, quia primum in quo distinguitur justus ab injusto, est actus fidei, sicut primum in quo distinguitur vivum a non vivo, est actus nutritivæ potentiæ ; et ideo dicitur vivere secundum illam potentiam, et sentire secundum tactum, qui est primus sensuum, ut dicitur II *De anima*, text. 14.

Ad tertium dicendum, quod actus aliarum virtutum non sunt meritorii nisi inquantum sunt informati caritate ; sicut nec actus virtutum sunt laudabiles nisi inquantum sunt voluntarii.

Ad quartum dicendum, quod difficultas non facit ad meritum, nisi forte dimissionis pœnæ per modum cujusdam commutationis ; sed ad meritum quod ordinatur ad consecutionem boni, ad quod proprie ordinem habet, non facit, nisi secundum quod exigitur major conatus, qui est secundum majorem inclinationem voluntatis in illud. Et quia habi-

[1] 1. II *Summ. theol.*, q. CXIV, a. 4.

[2] Dist. XVIII, a. 2.

tus et amor ex hoc faciunt facilitatem, quia faciunt majorem inclinationem voluntatis; ideo talis facilitas non diminuit rationem meriti.

Ad quintum dicendum, quod habitus virtutum quamvis inclinent voluntatem, tamen non cogunt : et ideo potest esse quod habitum majorem habens, quandoque minorem intensionem inducit in actu, sicut etiam quandoque nullam, et tunc actus ex majori caritate procedens minus intensus, est magis meritorius respectu præmii accidentalis, quod respicit ipsum actum; sed minus respectu præmii essentialis, quod respicit capacitatem, quæ est ex habitu caritatis.

EXPOSITIO TEXTUS.

« An unus et idem motus sit erga amicum et inimicum. » Hoc est impossibile, nisi unus propter alterum diligatur, et actuali consideratione referatur in illud.

« Erga amicum ferventior. » Hoc intelligendum respectu ipsius objecti; sed respectu finis, ille qui habet majorem conatum, inquantum hujusmodi, est ferventior.

« Cum dicitur in oratione : *Dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris.* » Videtur secundum hoc quod quicumque servat rancorem, peccat dicendo hanc orationem. — Et dicendum, quod non peccat : quia non dicit eam in persona sua, sed in persona Ecclesiæ : vel si in persona sua, non quantum ad id quod agit, sed quantum ad id ad quod optat pervenire.

DISTINCTIO XXXI.

Si caritas semel habita amittatur.

Illud quoque non est prætereundum quod quidam asserunt, caritatem semel habitam, ab aliquo non posse excidere, nullumque damnandum hanc aliquando habere : qui hanc traditionem subditis muniunt testimoniis. Apostolus ait, I Corinth., XIII, 8 : *Caritas nunquam excidit.* Augustinus [1] etiam inquit : « Caritas quæ deseri potest, nunquam vera fuit. » Item *In ps.* CIII, v. 3, col. 1344, t. 4 : « Caritas est fons proprius et singularis bonorum, cui non communicat alienus. Alieni sunt omnes qui audituri sunt, *Non novi vos*, Matth., VII, 23. De hoc fonte Scriptura ait, Proverb., V, 15 : *Fons* [2] *aquæ vivæ sit tibi proprius, et nemo alienus communicet tibi.* Si autem alieni sunt qui audituri sunt illam vocem, non ergo huic fonti communicant damnandi. « Item Augustinus *Super Epistolam Joannis, tract.* VIII, § 9, col. 2041, t. 3 : « Radicata est caritas : securus esto, nihil mali procedere potest. » Item Gregorius in *Moralibus* [3], lib. X, cap. XXI, col. 942, t. 1: « Valida est ut mors [4]. Virtuti enim mortis dilectio comparatur : quia nimirum mentem, quam semel ceperit, a dilectione mundi funditus occidit. » Item Augustinus *Super Epistolam Joannis, tract.* III, § 12, col. 2004, t. 3 : « Unctio invisibilis caritas est, quæ in quocumque fuerit, radix illi erit, quæ ardente sole arescere non potest : nutritur calore solis, non arescit. » Item Beda *Super Joannem*, cap. I, ibi : *Super quem videris*, col. 650, t. 3 : « Quærendum est, quomodo speciale Filii Dei agnoscendi signum fuerit, quod super eum descenderit et manserit Spiritus. Quid majus est Filio Dei, quod in ipso manere Spiritus astruatur? Notandumque, quod semper in Domino manserit Spiritus, in sanctis vero, quamdiu mortale corpus gestant, partim semper maneat, partim rediturus secedat. Manet enim apud eos, ut bonis insistant actibus; recedit vero ad tempus, ne semper infirmos curandi, mortuos suscitandi, dæmones ejiciendi, vel etiam prophetandi habeant facultatem. Manet ergo semper ut possint habere virtutes, et mirabiliter ipsi vivant; venit ad tempus, ut etiam aliis per miraculorum signa quales sint intus effulgeant. « Item Gregorius *Super Ezech., hom.* V, § 11, col. 825, t. 2 : In sanctorum cordibus secundum quasdam virtutes semper permanet Spiritus; secundum quasdam recessurus venit, et venturus recedit. In his virtutibus, sine quibus ad vitam non pervenitur, in electorum suorum cordibus permanet; in his vero per quas sanctitatis virtus ostenditur, ut in exhibitione miraculorum, aliquando adest, aliquando se subtrahit. » Item Ambrosius [5] *In II Corinth.*, cap. VI, v. 6, col. 317, t. 4, :

[1] Cod. : « Augustinus ; » legitur autem apud Paulinum. Foroj., lib. *De salutar. documentis*, cap. VII, col. 1049, t. 8, oper. August.

[2] Juxta septuaginta. Vulgata : « *Bibe aquam de cisterna tua, et fluenta putei tui.* »

[3] Nicolai et Parm. : « l. XII. »

[4] Nicolai addit : « dilectio. »

[5] Seu potius Ambrosiaster, ut sæpius dictum est.

« Ficta [1] caritas est quæ in adversitate deserit. » Hoc innuere videtur, quod caritas semel habita non amittatur. Ideo quidam in prætaxatam prosilierunt audaciam, dicentes, caritatem a damnandis non haberi, nec a quoquam habitam posse amitti : quos ratio vincit, et auctoritas. Quidam enim ad tempus sunt boni, qui postea fiunt mali, et e converso. Unde quorumdam nomina Christus dicit, Luc., x, scripta in libro vitæ, qui tamen postea abierunt retro, Joan., vi. Sed scripta dicit non secundum præscientiam, sed secundum præsentem justitiam, cui deserviebant : quia digni tunc illo bono erant quod habituri sunt præscripti secundum præscientiam. Unde Ambrosius [2] *Sup.* cap. ix *Epist. ad Rom.*, col. 141, t. 4 : « Quibus dam gratia data est in usum, ut Sauli, Judæ, et illis discipulis quibus Dominus dixit, Luc., x, 20 : *Ecce nomina vestra scripta sunt in cælis :* et postea abierunt retro. Sed hoc dixit propter justitiam cui deserviebant, quia boni erant. Frequenter enim ante sunt mali qui futuri sunt boni, et aliquoties prius sunt boni qui futuri sunt et permansuri mali; secundum quod dicuntur scribi in libro vitæ, et deleri. »

Determinatio auctoritatum prædictarum.

Quod vero Apostolus ait, I Corinth., xiii, 8 : *Caritas nunquam excidit*, nullatenus pro illis facit. Dignitatem enim caritatis ostendens, dicit eam non excidere, quia hic et in futuro erit; sed fides et spes evacuabuntur, et scientia. Item quod dicitur caritas nunquam fuisse vera quæ deseri potest, non ad essentiam caritatis refertur, sed ad efficientiam*:* quia non efficit caritas quæ deseritur, hominem vere beatum, nec perducit ad verum bonum. Huic etiam fonti alieni, idest damnandi, non communicant, scilicet in fine, quia non perseverant. Potest tamen hoc et cetera quæ de caritate dicta sunt, de perfecta intelligi, quam soli perfecti habent, quæ semel habita non amittitur. Exordia vero caritatis aliquando crescunt, aliquando deficiunt. Sunt enim virtutis exordia, et profectus et perfectio [3] : quos gradus ille discernit qui parabolam illam intelligit, Marc., iv, 26 : *Sic est regnum Dei quemadmodum si jaciat homo in terra semen, et dormiat, et exurgat semen et germinet et crescat, etc.* Etsi ergo perfecta caritas sic radicata est ut amitti nequeat, incipiens tamen et provecta amitti potest, et sapæ amittitur; et dum habetur, non sinit habentem criminaliter peccare. Quod Augustinus, *Serm.* cclxx append., § 1, col. 2248, t. 5 [4], ostendit ita inquiens : Quia radix omnium malorum cupiditas est, et radix omnium bonorum est caritas ; simul ambæ esse non possunt. Nisi una radicitus evulsa fuerit, alia plantari non potest. Sine causa [5] aliquis conatur ramos incidere, si radicem non contendit evellere. »

Quare fides, spes, et scientia dicuntur evacuari, et non caritas, cum et ea ex parte sit.

Advertendum etiam est, quomodo fides, spes, et scientia dicantur evacuari, quia ex parte sunt ; et non caritas, cum et ipsa ex parte sit. Ex parte enim, idest imperfecte, diligimus, sicut ex parte scimus, ut ait Hesychius *Super Leviticum*, lib. I, cap. ii. Cum ergo omne quod ex parte est, evacuetur, cur caritas excipitur, quæ dicitur nunquam excidere? Caritas quidem ex parte est etiam, ut sæpe sancti docent, quia ex parte diligimus nunc; et ideo ipsa evacuabitur, inquantum ex parte est, quia tolletur imperfectio, et addetur perfectio, remanebitque ipsa aucta, et actus ejus, et modus diligendi ; ut diligas Deum propter se ex toto corde, et proximum tuum sicut teipsum : sed imperfectionis modus eliminabitur. Fides vero et spes penitus evacuabuntur; scientia vero secundum actum et modum suum, qui nunc est, non secundum sui essentiam, tolletur; ipsa enim virtus scientiæ remanebit; sed alium tenebit usum et modum.

Si Christus ordinem caritatis præscriptum habuerit.

Nunc autem superest investigare, si Christus, secundum quod homo, ordinem diligendi præscriptum servaverit. Quod si est, omnem hominem sicut seipsum dilexit. Omnibus ergo vitam optavit, omnesque salvos fieri voluit. Sed non omnes salvi sunt; et ita non est factum quod optavit. Sed non est ignorandum, in eo fuisse caritatem juxta modum patriæ, non viæ ; eumque ordinem diligendi implesse qui servatur in patria, non in via. Qui enim in patria sunt, idest jam beatificati sunt, adeo justitiæ Dei addicti sunt ut nihil eis placeat nisi quod Deo placet : ac per hoc illorum tantum salutem volunt quod Deus salvari voluit, eosque solos sicut se diligunt. Ita et Christus electos tantum sicut se dilexit, eorumque salutem optavit.

DIVISIO TEXTUS.

Postquam determinavit Magister de caritate, hic determinat de ejus duratione. Dividitur autem in partes duas in prima parte determinat de duratione caritatis quantum ad suam essentiam; in secunda de duratione ejus quantum ad ordinem ejus, ostendens qualis in Christo fuerit, et in beatis futurus sit, ibi : «Nunc autem superest investigare si Christus, secundum quod homo, ordinem diligendi præscriptum servaret. » Prima in duas : in prima determinat de duratione: caritatis ; in secunda de duratione alio-

[1] Refertur ex glossa *ord.*, col. 560, t. 2, et ex *Decreto*, dist. ii de Pœnit., c. vii, col. 1568 : hæc sunt enim ipsius Ambrosiastri verba : « Simulata caritas in his est qui in necessitate deserunt fratres. »

[2] Ambrosiaster. »

[3] Nicolai : « seu provectio. »

[4] Alias : « l. I. *Homiliarum*, *hom.* viii, » quæ jam in append. rejicitur.

[5] Nicolai addit : « ergo. »

rum habituum, ibi : « Advertendum etiam est, etc. » Circa primum tria facit : primo ponit opinionem falsam quorumdam, qui dixerunt caritatem non posse amitti, et rationes opinionis illius ; secundo objicit in contrarium, ibi : « Quos ratio vincit, et auctoritas ; » tertio solvit rationes in contrarium inductas, ibi : « Quod vero Apostolus ait, *Caritas nunquam excidit*, pro illis nullatenus facit. »

QUÆSTIO I.

Hic est duplex quæstio. Prima de evacuatione caritatis per peccatum. Secunda de evacuatione ejus per gloriam.

Circa primum quæruntur quatuor : 1° utrum caritas semel habita possit amitti ; 2° utrum aliquis possit de libro vitæ deleri ; 3° utrum minima caritas possit cuilibet tentationi resistere ; 4° de quantitate caritatis in resurgente.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum qui habet caritatem, possit eam amittere [1].

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod habens caritatem non possit eam amittere. Omnis enim qui habet caritatem, est natus ex Deo, quia caritas facit filios Dei. Sed omnis qui natus est ex Deo, non peccat, ut dicitur I Joan., III. omnis qui habet caritatem non peccat ; et ita caritas semel habita non potest amitti.

2. Præterea, in quolibet habente caritatem est meritum vitæ æternæ : quia caritas est principium merendi, ut dictum est. Sed injuste agitur cum aliquo, si non reddatur ei quod meruit, quia hoc est ei debitum. Ergo cuilibet habenti aliquando caritatem dabitur vita æterna. Sed nulli dabitur vita æterna nisi finaliter habeat caritatem. Ergo quicumque habet caritatem, finaliter habebit eam ; et ita non potest ad minus finaliter amitti, ut videtur.

3. Præterea, illud quod est fortissimum, non potest vinci a debilissimo. Sed caritas est fortissima, quia est fortis ut mors, ut dicitur Cant. ult., : peccatum autem est debilissimum, quia malum est infirmum et pigrum, ut dicit Dionysius, IV cap. *De divin.* [1] *nom.*, § 32, col. 731, t. 1. Ergo caritas non potest per peccatum expelli. Sed nullo alio modo potest amitti. Ergo caritas semel habita amitti non potest.

4. Præterea, radix omnis mali est cupiditas : I Tim., VI. Sed caritas non compatitur secum cupiditatem, ad minus perfecta, ut dicit Augustinus in lib. LXXXIII *Quæstionum*, qu. XXXVI, col. 25, t. 6. Ergo qui habet caritatem, non potest incidere in aliquod malum; et ita non potest eam amittere.

5. Præterea, si peccatum expellit caritatem, aut peccatum quod est, aut peccatum quod non est. Sed non peccatum quod est, quia illud caritatem non superat ; nec illud quod non est, quia illud quod non est, non potest agere. Ergo peccatum nullo modo expellit caritatem.

6. Præterea, illud quod est [2] in minori parte, magis distat ab eo quod est in pluribus, quam ab eo quod est ad utrumlibet. Sed ex eo quod est ad utrumlibet, non potest aliquid procedere, ut dicit Commentator in II *Physic.* Ergo multo minus ab eo quod est in minori parte. Sed caritas quamvis non faciat necessitatem ad bonum ut semper fiat, facit tamen inclinationem ut pluries fiat. Ergo non potest ille qui habet caritatem, facere malum, ad quod [3] non se habet nisi sicut in minori parte ; et ita non potest peccare, vel caritatem amittere.

7. Præterea, amor caritatis est fortior quam amor naturalis. Sed amor naturalis non amittitur per peccatum. Ergo nec amor caritatis.

8. Præterea caritas est major fide ; et utrumque est donum Dei. Cum ergo fides non tollatur per peccatum mortale, videtur quod nec caritas.

Sed contra, Apoc., II, 4 : *Habeo adversum te* pauca, *quia* * *caritatem primam* *reliquisti.* Ergo caritas potest amitti. * Quod.

Prætetea, in eo qui cadere non potest, non est necessaria cautela. Sed stanti per caritatem necessaria est cautela ; I Corinth., X, 12 : *Qui stat* *, *videat ne cadat.* Ergo caritas potest amitti. * Se existimat stare.

Præterea, David caritatem prius ha-

[1] II. II *Summ theol.*, q. XXIV, a. 11 et 12.
[2] Al. : « non est. »
[3] Parm. : « ad quod se habet sicut. »

buit; alias non sibi reddendam lætitiam salutarem peteret; et tamen peccavit, et caritatem amisit, quam sibi restitui petit. Ergo caritas semel habita potest amitti.

Præterea, quicumque non potest peccare, habet liberum arbitrium confirmatum. Sed non omnis qui habet caritatem, habet liberum arbitrium confirmatum. Ergo aliquis habens caritatem potest peccare, et ita caritatem amittere.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod opinio ponentium caritatem non posse amitti propter suam firmitatem, est similis opinioni Socratis, qui posuit, quod habens scientiam non potest peccare, propter nobilitatem et certitudinem scientiæ, ut dicit Philosophus in VIII *Ethicor.*, cap. II : et ideo utriusque est similis et probatio et improbatio, et probationis solutio. Utraque enim potissime per experientiam improbatur; probatur autem per firmitatem scientiæ et caritatis. Solvit autem Philosophus prædictam probationem de scientia per hoc quod scientia principaliter in universali consistit, operationes autem circa singularia sunt. Et ideo concupiscentia, quæ in particulare bonum tendit, nisi reprimatur, deductionem scientiæ universalis ad particulare impedit, considerationem scientiæ in particulari operabili absorbens, et rationem, ita ut quamvis incontinens in fervore concupiscentiæ constitutus universale recte consideret, et non tantum habitu teneat, ut quod omnis fornicatio fugienda est, tamen quando ad hoc particulare descenditur per concupiscentiam, habitu rationis rectæ ligato, in actum rectæ considerationis circa particulare homo prodire non potest. Similiter etiam caritas principaliter est circa bonum æternum; unde facit universalem conceptionem haberi, quia nihil contra Deum faciendum est; sed quando ad particulare descenditur, tentatio aliqua inclinationem prædictam caritatis absorbet, ut dictum est de scientia. Sed quia caritas vehementius diligit Deum quam aliqua concupiscentia diligat aliquod commutabile bonum; si aliquis affectum quem habet ad Deum, ad opus particulare extenderet, ut ad regulam operis, nunquam incideret in peccatum. Sed quia in potestate nostra est uti caritatis actu, vel non uti, cum caritas voluntatem non cogat; ideo affectio commutabilis boni prævalet, et inducit peccatum. Et propter hoc patet quod omne peccatum est ex errore, et ex contemptu negligentiæ. Unde Boetius dicit, lib. I *De consol.*, prosa II, col. 599, t. 1 : « Talia tibi contuleramus arma, quæ nisi prior abjecisses, invicta te firmitate tuerentur. » Sic ergo homo in peccatum lapsus caritatem amittit : quia per peccatum a Deo dividitur, cum sibi alium finem constituat, cum non possint duo esse fines ultimi. Unde cum caritas habeat causam conjunctam ad Deum, statim amittitur unico actu; et hoc invenitur in omnibus accidentibus quæ habent causam extra subjectum : quia nihil potest permanere separatum a sua causa essentiali, sicut patet de lumine. Secus autem est de habitibus qui habent causam in subjecto : quia illi totaliter non destruuntur per unum actum peccati.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc intelligendum est, si velit uti gratia, per quod filius Dei est : per eam enim potest peccato resistere.

Ad secundum dicendum, quod quidam dixerunt, quod caritas nunquam meretur, nisi finalis. Sed hoc falsum est; quia caritas finalis non potest dici nisi quæ est in ultimo termino vitæ; et tunc forte homo nihil meretur, sed dormit. Unde dicendum, quod quolibet actu caritatis meretur vitam æternam, et efficit eam sibi debitam. Sed quando peccat, jam efficitur quodammodo alius, ut Philosophus dicit IX *Ethic.*, cap. III, quia transmutatur ab eo quod erat sibi conveniens secundum naturam, in id quod est præter [1] naturam; et ideo non oportet quod ei reddatur; sicut etiam id quod est debitum reddi sano, non redditur furioso.

Ad tertium dicendum, quod non est ex defectu caritatis quod a peccato vincatur, sed ex defectu habentis caritatem, quia caritate non utitur, ut dictum est.

Ad quartum dicendum, quod cupiditas quamvis non sit in actu in eo qui habet caritatem, tamen est in radice, et potest caritatem impedire ne in actum prorumpat; et quando non impeditur, tunc germinat, et caritatem expellit.

Ad quintum dicendum, quod in eodem instanti in quo peccatum advenit, caritas expellitur; et sicut illud est primum instans in quo peccatum esse incipit, ita

[1] Al. : « propter. »

illud est primum in quo caritas non esse incipit, sicut patet in naturalibus de duabus formis contrariis.

Ad sextum dicendum, quod illud quod est ad utrumlibet, inquantum ex alia causa intrinseca movetur, sic determinatur ad alterum, et sic potest ab eo effectus procedere. Unde quando non est determinatum totaliter ab aliquo uno, potest etiam determinari ad oppositum; et sic ab eo quod est in paucioribus respectu ipsius jam determinati per primum, potest contrarium accidere ut in paucioribus propter aliud determinans quod est contrarium illi determinanti ut in pluribus; et sic est in proposito : quia sicut caritas, quantum est in se, ut in pluribus inclinat ad bonum, ita affectio sensibilis inclinat ad delectabile sensui, et ab hoc sicut ex quodam habitu inclinatur voluntas ad peccatum.

Ad septimum dicendum, quod amor naturalis est secundum voluntatem totaliter determinatam ad unum; non autem sic est de amore caritatis, nisi in illis qui jam confirmati sunt.

Ad octavum dicendum, quod per peccatum non totaliter separatur homo a Deo, quia sic esse desineret; sed quantum ad ultimam et perfectam conjunctionem quam facit caritas. Et ideo non oportet quod fides per peccatum tollatur, sicut caritas; sicut per interpositionem nubis aer radios solis amittit, non tamen omnimodam claritatem, sicut quæ est ex reverberatione, qualis etiam apparet ubi non sunt radii solis.

ARTICULUS II.

Utrum liber vitæ sit quid creatum [1].

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod liber vitæ sit quid creatum. Eccli., XXIV, 32 : *Hæc omnia liber vitæ*, Glossa *interlinealis :* « Hic liber est vetus et novum Testamentum. » Hoc autem est quid creatum. Ergo et liber vitæ.

2. Præterea, Apoc., XX, 12 : *Alius liber apertus est*, *qui est vitæ*; Glossa *ord.*, col. 745, t. 2 : « Christus, qui tunc apparebit omnibus patens. » Sed non apparebit omnibus nisi secundum humanam naturam. Cum ergo humana natura in Christo creata sit, videtur quod liber vitæ sit quid creatum.

3. Præterea, liber, inquantum in eo scriptura fit, est receptivus extraneæ impressionis. Sed res increata non suscipit peregrinam impressionem. Ergo non est quid increatum, sed creatum.

4. Item, videtur quod sit proprium Filii. Quia psal. XXXIX, 9 : *In capite libri scriptum est de me :* Glossa *ord.*, col. 903, t. 1 : « In Patre, qui est caput nostrum. » Sed illud in Divinitate cujus caput est Pater, est Filius. Ergo liber vitæ est Filius.

5. Item, videtur quod Spiritus sanctus. Quia Spiritui sancto attribuitur vivificatio et in symbolo et Joan., VI, 64 : *Spiritus est qui vivificat.* Ergo cum liber vitæ ordinetur ad vitam, conveniet Spiritui sancto vel proprie, vel per appropriationem.

Sed contra, Augustinus, XX *De civit. Dei*, cap. XV, col. 681, t. 7 : « Liber vitæ est præscientia Dei, quæ falli non potest. » Sed præscientia est quid increatum essentiale et appropriabile Filio. Ergo et liber vitæ.

QUÆSTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod liber vitæ sit respectu Dei. Psal. LXVIII : *Deleantur de libro viventium;* Glossa *ord.*, col. 950, t. 1 : Liber viventium est Dei notitia. Sed Deus de se habet maxime notitiam. Ergo liber vitæ est respectu Dei.

2. Præterea, ipse est fons vitæ cujuslibet. Si ergo est aliorum, quæ habent vitam participative, multo amplius est sui ipsius, qui habet vitam originaliter.

3. Item, videtur quod sit omnium creaturarum. Quia præscientia est omnium. Sed liber vitæ est divina præscientia, ut supra dictum est. Ergo erit omnium.

4. Præterea, Joan., I, 3 : *Quod factum est, in ipso vita erat.* Sed omnis creatura est facta. Ergo omnis creatura in libro vitæ scribitur.

5. Item, videtur quod sit etiam de malis. Luc., X, 20, super illud : *Nomina vestra scripta sunt in cælis*, dicit Glossa *ord.*, col. 286, t. 2 : Sive cælestia sive terrestria opera gesserit quis, per hoc quasi litteris annotatus, apud Dei memoriam æternaliter est affixus. Sed genere ter-

[1] I p. *Summ. theol.*, p. XXIV.

restria opera est malorum. Ergo cum nihil aliud sit liber vitæ quam reservatio divinæ memoriæ, videtur quod liber vitæ sit etiam malorum.

6. Item, liber vitæ ordinatur ad vitam. Sed vita naturæ est communis bonis et malis; vita autem gratiæ communis præscitis et prædestinatis. Ergo liber vitæ est malorum et bonorum, et prædestinatorum et præscitorum.

Sed contra, illud dicitur esse scriptum in Deo quod habet exemplar in ipso. Sed mala inquantum hujusmodi, non habent exemplar in ipso. Ergo non sunt ibi scripta.

QUÆSTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod nihil quod sit ibi scriptum, debeat dici inde deleri. Quia liber vitæ est divina prædestinatio, ut dicit Glossa *ord.* : Phil., IV. col. 607, t. 2, Sed a prædestinatione non dicitur aliquis excidere. Ergo nec a libro vitæ deleri.

2. Præterea, liber in quo potest aliquid describi et deleri, est mutabilis. Sed liber vitæ est immutabilis, quia est quid increatum. Ergo non potest aliquis inde deleri.

3. Præterea, quod est secundum opinionem tantum, cum sit secundum quid, non debet enuntiari simpliciter. Sed Glossa *ord. Super* illud *psalm.* LXVIII, *Deleantur de libro viventium*, col. 950, t. 1, dicit, hoc accipiendum forte tantum secundum spem illorum qui se esse scriptos putabant. Ergo videtur quod non debeat dici aliquem inde deleri.

Sed contra, Exod., XXXII, 33 : *Qui peccaverit mihi, delebo eum de libro meo.* Sed multi peccant. Ergo multi delentur.

Præterea, nullus simul est scriptus in libro vitæ et damnatus. Sed multi qui prius fuerunt scripti in libro vitæ, postea damnantur, sicut patet de discipulis Christi, quibus dictum est Lucæ, x, 20 : *Gaudete, quia* * *nomina vestra scripta sunt in libro vitæ :* ex quibus tamen multi abierunt retrorsum, ut dicitur Joan., VI. Ergo aliqui qui prius fuerunt ibi scripti, delentur.

...uod no-...na.... in ...is.

SOLUTIO I. — Respondeo dicendum ad primam quæstionem, quod liber vitæ, de quo nunc loquimur, metaphorice dicitur. Unde oportet quod ejus significatio accipiatur secundum similitudinem libri materialis, de cujus ratione videtur esse quod contineat figuras aliquas quasi similitudines aliquas illorum qui per librum illum cognoscuntur; unde et liber vitæ dicitur, quia continet similitudines quibus potest cognosci vita. Non est autem sufficienter liber vitæ, quasi perfectam cognitionem de vita faciens, nisi contineat similitudines de vita cujuslibet in particulari; quia cognitio in universali est imperfecta et in potentia. Sed habere hoc modo similitudines omnium habentium vitam determinate, non est nisi divinæ mentis, in qua sunt exemplaria rerum omnium propria; et ideo liber vitæ non est quid creatum, sed est divina notitia de vita non solum in universali, sed in particulari quantum ad omnes in quibus invenitur vita. Et quia notitia est essentiale et appropriatum Filio, ideo liber vitæ essentiale quiddam est in divinis, et Filio appropriatur.

Ad primum ergo dicendum, quod vetus et novum Testamentum dicitur liber vitæ, quasi faciens cognitionem de vita universali, et docens præcepta quibus pervenitur ad vitam; non tamen facit notitiam de vita uniuscujusque; et ideo aliquo modo potest dici liber vitæ, sed non secundum completam rationem.

Ad secundum dicendum, quod Christus secundum humanam naturam dicitur liber vitæ, quasi exemplar universale vitæ, sed non quasi similitudo particulariter faciens cognoscere vitam uniuscujusque.

Ad tertium dicendum, quod similitudines vel figuræ istius libri non sunt aliquid additum essentiæ ejus : quia rationes exemplares, ut in I libro dictum est, sunt ipsa divina essentia ; et ideo non oportet quod recipiat peregrinas impressiones.

Ad quartum dicendum, quod Pater dicitur caput libri, idest Filii, secundum quod liber appropriatur Filio.

Ad quintum dicendum, quod quamvis vita approprietur Spiritui sancto, tamen notitia de vita appropriatur Filio.

SOLUTIO II.—Ad secundam quæstionem dicendum, quod liber vitæ dicitur notitia Dei. Quia autem liber proprie est illorum quorum notitiam facit per figuras et similitudines existentes in libro; ideo illorum solum notitia dici potest liber quæ cognoscit Deus per similitudinem. Mala autem non cognoscit Deus per similitudines existentes malorum in se, sed cognoscuntur per modum privationis. Similiter etiam Deus seipsum non cognoscet per similitudinem sui ipsius, sed per ho

quod sibi secundum essentiam suam præsens est. Unde neque notitia quam habet de seipso, neque notitia quam habet de malis, potest dici liber vitæ, nisi de malis pœnæ, inquantum sunt justa et bona, secundum quod dicitur liber mortis. Vita autem inter bona computatur : unde oportet quod liber vitæ intelligatur respectu vitæ quæ in creaturis invenitur. Et quamvis Deus habeat notitiam de vita naturæ et gratiæ et gloriæ, unde respectu cujuslibet dictarum vitarum posset dici Dei notitia liber vitæ; tamen perfecta ratio vitæ non invenitur nisi in vita gloriæ, quæ permixtionem mortis non patitur ; et ideo liber vitæ secundum propriam sui acceptionem est notitia Dei quam habet de vita gloriæ uniuscujusque. Sic ergo differt liber vitæ a scientia Dei, quæ est de temporalibus et æternis ; et a præscientia, quæ est de bonis et malis ; et etiam a prædestinatione, quia prædestinatio proprie de futuris est, et providentia directionem in finem importat, cum sit propositum miserendi. Sed liber vitæ simplicem notitiam de vita importat, et non determinat aliquod tempus ; unde scripti in libro vitæ dicuntur et qui vitam habent, et qui habituri sunt.

Et per hoc patet solutio ad omnia objecta.

Solutio III. —Ad tertiam quæstionem dicendum, quod liber vitæ, ut dictum est, est notitia Dei de vita gloriæ alicujus hominis. Res autem aliqua dupliciter habet esse, scilicet in se et in sua causa : in se quidem est simpliciter ; in causa autem sua habet esse secundum quid. Causa autem gloriæ est gratia, sufficiens quantum in se est : unde qui habet gratiam, habet jam vitam gloriæ secundum quid. Cognitio ergo de vita gloriæ alicujus habetur a Deo [1] dupliciter. Uno modo inquantum Deus scit ipsam vitam gloriæ in isto esse, vel futuram esse simpliciter ; et tunc aliis dicitur esse scriptus in libro vitæ simpliciter, vel adscriptus, ut quidam dicunt, ad similitudinem illorum qui adscribuntur ad militiam, vel ad aliquod officium. Alio modo, inquantum Deus scit vitam gloriæ inesse isti, vel futuram esse in eo in causa sua, quæ est gratia ; et talis dicitur secundum quid scriptus in libro vitæ, vel annotatus, ut quidam dicunt. Quia ergo non potest esse ut scientia Dei fallatur, ideo quemcumque scit habiturum vitam æternam, habebit eam. Unde iste qui simpliciter scriptus est vel adscriptus in libro vitæ, non potest inde deleri. Sed quia gratia, quæ est causa gloriæ in eo qui habet præsentem justitiam, quando ipse a justitia per peccatum decidit, desinit esse gloriæ causa in eo ; ideo notitia Dei de gratia istius non est ut de causa gloriæ ; unde jam ista cognitio gratiæ istius quam Deus habet, non pertinet ad librum vitæ gloriæ ; et secundum hoc dicitur deleri de libro vitæ, non aliqua mutatione in libro facta, sed in ipso ex parte cujus accidit quod gratia non est jam causa gloriæ ; et dicitur Deus aliquem de libro vitæ delere, inquantum permittit eum a justitia excidere per peccatum.

Ad primum igitur dicendum, quod prædestinatio importat directionem in finem, quod non importat liber vitæ, ut dictum est ; et ideo non potest dici prædestinatus ille qui habet præsentem justitiam tantum ; potest autem aliquo modo dici scriptus in libro vitæ, ut dictum est.

Ad secundum patet solutio per id quod supra dictum est.

Ad tertium dicendum, quod Glossa illa loquitur de scriptura qua aliquis scriptus est in libro vitæ simpliciter.

ARTICULUS III.

Utrum quælibet caritas possit resistere cuilibet tentationi.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod non quælibet caritas possit resistere cuilibet tentationi. Sicut enim caritas obsistit peccato, ita et ratio, ut supra dictum est. Sed non quælibet ratio potest tentationi resistere, sicut patet in incontinentibus, qui habent rationem rectam, et vincuntur, ut dicit Philosophus, VII *Ethic.*, cap. XIII. Ergo non quælibet caritas potest tentationi cuilibet resistere.

2. Præterea, major est difficultas in resistendo malo quam in operando bonum simpliciter. Sed caritas minima non potest in quodlibet bonum. Ergo nec potest cuilibet tentationi resistere.

3. Præterea, in resistendo maximæ tentationi est maximum meritum, cum

[1] Al. : « et Deo. »

sit ibi maxima pugna quæ coronam meretur. Sed minima caritas non potest in maximum præmium. Ergo nec resistere maximæ tentationi.

4. Præterea, caritas imperfecta non resistit venialibus. Sed major est impugnatio mortalium quam venialium. Ergo non resistit maximæ tentationi.

5. Præterea, I Corinth., x, 13: *Fidelis Deus, qui non patietur vos tentari supra id quod potestis.* Sed illi quibus scribebatur, habebant gratiam, sicut patet in principio epistolæ. Ergo aliqua tentatio est supra posse habentis gratiam vel caritatem.

Sed contra, non potest evitari omne peccatum, nisi omni tentationi resistatur. Sed minima caritas potest vitare omne peccatum, cum etiam homo in puris natuturalibus existens hoc potuisset. Ergo caritas quælibet potest omnem tentationem vincere.

Præterea, plus diligit caritas legem Dei quam cupiditas millia auri et argenti, ut dicit Glossa *Super psalm.* CXVIII. Sed major dilectio minori tentationi resistere potest. Ergo quælibet caritas resistere potest cuilibet tentationi.

Præterea, nullus peccat in eo quod non potest vitare, ut Augustinus dicit in lib. *De duabus animabus*, cap. XII, col. 108, t. 8 et in III *De lib. arbit.*, c. XVIII, col. 1295, t. 1. Si ergo habens caritatem non posset cuilibet tentationi resistere, videtur quod tentationi consentiens non peccaret.

Solutio.—Respondeo dicendum, quod resistere tentationi dupliciter dicitur. Uno modo ut quis a tentatione non vincatur; alio modo ut quis tentationem vincat. Dicitur enim aliquis a tentatione vinci, quando a proposito bono trahitur per tentationem in consensum peccati; sicut est in incontinente qui habet rationem rectam, sed deducitur. Qui enim non habet propositum bonum, ut intemperatus, sive luxuriosus, non vincitur, quia libenter id agit. Vincit autem qui non solum a tentatione superveniente in actum peccati non deducitur, sed etiam ex magnitudine virtutis quasi nihil tentationem parvipendit. Qui vero difficultatem a tentatione patitur, sed non deducitur; resistit quidem tentationi cum non consentit, sed non vincit, proprie loquendo. Loquendo ergo primo modo de resistentia peccati, sic quælibet caritas potest resistere peccato propter liberum arbitrium a servitute peccati, quamvis difficultatem patiatur propter tentationis impulsum. Loquendo vero de tentatione secundo modo, sic caritas quæ est parva in principio tentationis, potest tentationibus resistere, quia in fine tentationis fit magna, cum Deus pugnanti auxilium semper administret. Si tamen ponatur quod semper parva maneret, non posset per modum dictum tentationi resistere.

Ad primum ergo dicendum, quod non est simile de incontinente et habente caritatem: quia habens caritatem habet jam habitum virtutis, quam non habet incontinens : et præterea incontinens etiam non vincitur quando non posset resistere, si vellet ratione recta quam habet uti, ut supra dictum est.

Ad secundum dicendum, quod quamvis sit major difficultas laboris, non tamen est major difficultas quæ attenditur secundum excessum operis ad potentiam; qua attenditur in virtutibus, ut dictum est [1].

Ad tertium potest dici, quod etiam minima caritas potest in magnum meritum respectu præmii accidentalis, non autem respectu præmii substantialis, ut supra dictum est.

Ad quartum dicendum, quod venialibus etiam resistere posset, si aliquis caritate contra venialium tentationem uteretur, non ut vitaret omnia, sed quia potest singula vitare.

Ad quintum dicendum, quod Apostolus loquitur quantum ad id quod homo potest sustinere sine animi perturbatione: quod non potest nisi caritas perfecta, ut in magnis tribulationibus æquanimitatem servet.

ARTICULUS IV.

Utrum homo semper resurgat in minori caritate [2].

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod homo semper in minori caritate resurgat. Amos, v, 2: *Virgo Israel* * *cecidit*, etc.; Glossa: Non [3] negat ut resurgat,

* *Projecta est in terram.*

[1] Dist. XXX, q. 1, a. 3 ad 3.
[2] III p. *Summ. theol.*, q. LXXXIX, a. 2 et 3.

[3] Glossa hæc desumitur ex Hieron., col. 1036, t. 6.

sed ut resurgere virgo possit : quia semel aberrans etsi reportetur humeris pastoris, non habet tantam gloriam quantam qui nunquam aberravit. Sed gloria commensuratur caritati. Ergo homo post peccatum non habet tantam caritatem resurgens, quantam primo.

2. Præterea, Ezech., XLIV, 10 : *Levitæ qui recesserunt a me... nunquam * appropinquabunt mihi, ut sacerdotio fungantur.* Sed aliquis quantum ad spirituale sacerdotium appropinquat Deo per caritatem. Ergo non habet tantum caritatem qui aliquando recessit a Deo per peccatum, quantam ante.

* Non.

3. Præterea, caritas incipiens nunquam est tanta, quanta proficiens et perfecta. Sed aliquis quando cecidit, habuit caritatem proficientem, vel perfectam ; quando autem resurgit, habet caritatem incipientem. Ergo non habet tantam caritatem quantam prius.

4. Præterea, nunquam potest tantum disponere se ad recipiendum divini luminis influentiam qui est sine caritate, quantum cum caritate. Sed secundum quod aliquis disposuit se ad gratiam Deus illi gratiam infundit. Ergo semper magis recipit de influentia gratiæ aliquis permanens in caritate, quam de novo caritatem accipiens ; et sic idem quod prius.

Sed contra, in Malach., III, 4 : *Placebit Deo * sacrificium Juda et Hierusalem, sicut dies sæculi et anni antiqui.* Sed caritas facit omnia nostra Deo esse accepta. Ergo aliquis post lapsum resurgens potest habere tantum de caritate, quantum prius.

* Domino.

QUÆSTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod semper resurgat in majori. Gen., I : *Factum est vespere est mane dies unus* ; Glossa : Vespertina lux a qua quis cecidit, matutina in qua resurgit. Sed lux matutina est major quam vespertina. Ergo et gratia vel caritas in qua quis resurgit, illa quam prius habebat.

2. Præterea, Rom., V, 20 : *Ubi abundavit delictum, superabundavit* et *gratia.* Sed ubi superabundat gratia, est ibi major caritas. Ergo, etc.

3. Præterea, peccatum vincit primam caritatem. Vincitur autem a secunda. Ergo secunda caritas est fortior et major quam prima.

Sed contra, innocens non est minus aptus ad recipiendum gratiam quam peccator. Sed primam gratiam accipit innocens, secundam accipit peccator. Ergo non oportet quod secunda sit major quam prima.

QUÆSTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod ad minus semper sit æqualis. Roman., VIII, 28 : *Diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum* ; Glossa : etiam casus in peccatum. Sed hoc non esset, si in majori caritate resurgeret. Ergo nunquam in minori, sed semper in æquali ressurgit.

2. Præterea, Ambrosius [1] dicit quod pœnitentia omnia ablata restituit. Sed hoc non esset si non resurgeret ad minus in æquali caritate. Ergo semper resurgit aliquis in æquali caritate.

3. Præterea, contritio debet proportionari præcedenti peccato. Sed peccatum proportionatur quodammodo gratiæ quam expellit. Ergo et gratia vel caritas per quam homo conteritur, debet esse æqualis gratiæ præcedenti.

4. Præterea, pœnitentia vivificat merita per peccata mortificata. Ergo pœnitens tantam habebit gloriam quantum ante peccatum meruerat. Sed tantum meruerat quantum de caritate habuerat. Gloria ergo quam pœnitens habebit, proportionatur caritati quam ante peccatum habuit. Proportionatur autem caritati in qua in morte invenitur post pœnitentiam : quia lignum ubi ceciderit, ibi erit : Eccles., penult. Ergo caritas iu qua resurgit pœnitens, est æqualis caritati a qua cecidit.

Sed contra, minima contritio sufficit ad deletionem omnium peccatorum. Sed secundum quantitatem contritionis attenditur quantitas caritatis in qua quis resurgit. Ergo cum potuerit, quando prius habuit gratiam, ex magna præparatione gratiam accepisse, videtur quod possibile sit quod recipiat minorem gratiam et caritatem quam prius habuit.

SOLUTIO I. — Respondeo dicendum ad primam quæstionem, quod mensura cari

[1] Non occurrit apud Ambrosium. Nicolai dicit colligi posse ex Hypognost., l. III, c. IX, col. 1631, t. 10 op. Aug., ex his verbis : « Pœnitentia res est optima et perfecta, quæ defectos revocat ad perfectum. »

tati præfigitur a Deo secundum suam voluntatem, et aliquo modo commensuratur ad conatum illius qui gratiam recipit. Unde cum aliquis post peccatum[1] possit multum et parum conari ad recipiendum caritatem, et divinæ liberalitati non ponatur terminus per peccatum, cum ipse quantum in se est, sit paratus omnia peccata totaliter delere; oportet dicere sicut et communiter dicitur, quod aliquis potest post peccatum in majori et in minori et æquali caritate resurgere.

Ad primum ergo dicendum, quod loquitur de gloria præmii accidentalis, quæ non commensuratur caritati, sed actui vel statui: quia post peccatum virgo aureolam non habebit ; et similiter nec peccator resurgens gaudium de innocentia continua.

Ad secundum dicendum, quod ab officio dignitatis aliquis repellitur propter peccatum commissum etiam si pœnitentiam egerit, sicut propter homicidium repellitur a sacerdotio; et hoc est propter hoc quod non reducitur ad statum tantæ dignitatis, quamvis reducatnr ad æqualem caritatem.

Ad tertium dicendum, quod loquendo de una et eadem caritate, verum est quod caritas incipiens minor est quam proficiens vel perfecta; sed una incipiens potest esse major quam alterius qui est in statu proficientium, sicut aliquod animal statim natum est majus quam aliud etiam perfectum.

Ad quartum dicendum, quod ceteris paribus semper ille qui habet caritatem, recipit plus de influentia divini luminis ; sed ille qui non habet caritatem, potest plus conari, et magis recipiet.

Solutio II. — Ad secundam quæstionem dicendum, quod non est necessarium quod semper in majori caritate resurgat: quia etiam minor præparatio, vel æqualis, sufficit ad hoc quod gratia infundatur.

Ad primum igitur dicendam, quod similitudo illa attenditur non quantum ad quantitatem lucis, sed quantum ad ordinem lucis ad tenebras.

Ad secundum dicendum, quod Apostolus loquitur de gratia redemptionis, quæ superabundavit ad delictum primi hominis; et non loquitur universaliter.

Ad tertium dicendum, quod peccatum non vincit caritatem propter ejus debilitatem ; sed quia ille qui peccat, non utitur auxilio caritatis ; et ideo ratio non sequitur.

Solutio III. — Ad tertiam quæstionem dicendum, quod etiam in minori caritate potest homo resurgere: quia quantulumcumque[2] de peccato doleat, et ad gratiam se præparet, dummodo ad terminum contritionis perveniat, qua plus displicet ei a Deo recessisse quam aliquod temporale placuit, gratiam habebit, etiam si non tantum præparet se quantum prius, dum fuit innocens, præparavit.

Ad primum igitur dicendum, quod hoc intelligitur non semper quantum ad majorem quantitatem caritatis, sed quantum ad majorem diligentiam vel humilitatem, in qua pœnitens resurgit, ad minus actuali. Minus autem malum est ut caritas diminuatur quam ut totaliter amittatur ; et minus malum computatur pro magis bono, ut dicitur V *Ethic.*, cap. II. Et ideo in bonum diligentis Deum cedit peccatum, etiam si in minori caritate resurgat: quia per humilitatem et cautelam ab omnimoda gratiæ amissione curatur.

Ad secundum dicendum, quod pœnitentia omnia restituit; sed non oportet quod æqualia.

Ad tertium dicendum, quod quantitas peccati non proportionatur gratiæ quam exclusit: quia parvum peccatum potest maximam caritatem expellere, sicut e converso parva caritas dicitur maxima peccata delere, quia pendet ex conatu hominis potius quam ex quidditate habitus.

Ad quartum dicendum, quod sicut ex prædictis patet, per priora merita merebatur sibi tantam gloriam, quantam caritatem habebat. Sed ipse per peccatum factus est alter, et non plenarie ad pristinum gradum restitutus: et ideo non plenarie recipiet affectum priorum meritorum, nisi quantum ad præmium accidentale, quod mensuratur actibus magis quam habitu caritatis.

QUÆSTIO II.

Deinde quæritur de evacuatione caritatis per gloriam; et circa hoc quæruntur quatuor : 1° utrum fides et spes evacuen-

[1] Al. : « per peccatum. »

[2] Al. : « quantumcumque. »

tur gloria adveniente; 2° utrum caritas; 3° utrum ordo caritatis; 4° utrum scientia.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum fides evacuetur in patria [1].

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod fides non evacuetur. Fides enim est fundamentum spiritualis ædificii. Sed fundamentum immobile manet, quidquid superædificetur. Ergo fides non evacuatur adveniente gloria.

2. Præterea, nihil expellitur nisi a suo contrario. Sed gloria non est contraria fidei. Ergo adveniente gloria non evacuatur fides.

3. Præterea, perfectum et imperfectum circa ea quæ sunt diversa specie, bene se compatiuntur in eodem, sicut quod homo habeat perfectam Geometriam, et imperfectam Grammaticam. Sed visio gloriæ et fides sunt alterius speciei. Ergo visio gloriæ non expellit fidem.

4. Præterea, opinio et scientia habent se sicut cognitio perfecta et imperfecta; et similiter cognitio matutina et vespertina in angelis. Sed in hominibus manent simul scientia et opinio; et in angelis simul cognitio matutina et vespertina. Ergo fides manet cum visione patriæ.

Sed contra est quod Apostolus dicit I Corinth., XIII.

Præterea, fides est non apparentium. Sed in patria nihil erit non apparens eorum quorum est fides. Ergo ibi fides non erit.

QUÆSTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod nec spes evacuetur. Quia sicut se habet spes ad bona, ita se habet timor ad mala. Sed in damnatis semper manebit timor servilis. Ergo et similiter in beatis manebit spes.

2. Præterea, Eccli., XXIV, 29: *Qui edunt me adhuc esurient*; et loquitur de fruitione divinæ sapientiæ quæ erit in patria. Sed esuriens expectat aliquid in futurum. Ergo sancti expectabunt aliquid in futurum etiam de præmio substantiali.

3. Præterea, in fides quæ evacuatur, invenitur aliquid commune fidei et gloriæ, scilicet visio. Sed non invenitur aliquid in spe quod possit in patria esse: quia id quod est substantia spei, est expectatio, quæ non manebit in patria. Ergo videtur quod non evacuetur spes.

Sed contra, Rom., VIII, 24: *Quod videt quis quid sperat*? Sed sancti videbunt in patria quidquid expectaverunt. Ergo spes in eis non erit.

Præterea, spes est expectatio beatitudinis futuræ. Sed beatitudo in patria jam non erit futura. Ergo neque spes erit ibi.

QUÆSTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod aliquid de substantia habitus fidei et spei remanebit idem numero. Quia in omni mutatione oportet esse aliquid commune utrique terminorum. Sed fides et spes mutantur in bona gloriæ. Ergo oportet quod aliquid de substantia habitus fidei et spei maneat idem numero.

2. Præterea, sicut caritas adveniens opponitur fidei informi non secundum substantiam fidei, sed secundum informitatem; ita gloria adveniens opponitur fidei non secundum substantiam visionis, sed secundum imperfectionem tantum. Sed caritas adveniens tollit informitatem [2] et remanet idem habitus numero fidei quantum ad substantiam, ut supra [3] dictum est. Ergo et similiter gloria adveniens tollit tantum imperfectionem, et dimittit eamdem substantiam habitus numero.

3. Præterea, quando scientia imperfecta crescit in perfectam, non tollitur substantia scientiæ: similiter nec substantia corporis, quando ex puero fit vir; sed manet idem homo. Sed Apostolus evacuationem fidei comparat perfectioni scientiæ et ætatis. Ergo substantia fidei manet eadem numero.

Sed contra, formæ quando destruuntur, sicut ex nihilo totaliter sunt, ita totaliter in nihilum tendunt. Sed fides et spes cum sint habitus, formæ quædam sunt. Ergo cum adveniente gloria destruantur, ut dicit Apostolus, videtur quod nihil ipsarum maneat secundum numerum idem.

[1] I. II *Summ. theol.*, q. LXVII, a. 3 et 5; II. II, q. XVIII, a. 2.

[2] Al.: « informationem. »

[3] Dist. XXIII, q. III, a. 4, quæstiunc. 1.

Præterea, impossibile est quod aliquid sit idem numero quod non sit idem specie, sicut dicit Philosophus de fide et opinione in IV *Topicor*. Sed visio patriæ et fides differunt specie multo plus quam fides et opinio. Ergo visio fidei et patriæ non est idem numero.

Solutio I. — Respondeo dicendum ad primam quæstionem, quod in fide est cognitio quædam et modus cognoscendi, quia cognoscit speculo et in ænigmate; modus autem imperfectionis est, et obscuritatem importat. Unde cum gloria adveniens omnem imperfectionem et obscuritatem tollat, tollet quidem modum fidei quantum ad modum cognoscendi, sed remanebit cognitio eorum quorum est fides, non quidem jam ænigmatica, sed clara.

Ad primum ergo dicendum, quod quantum ad id quod habet de cognitione, fides est fundamentum, non quantum ad id quod habet de ænigmate; unde quantum ad id quod est fundamentum, manebit.

Ad secundum dicendum, quod quamvis gloriæ visio non sit contraria fidei quantum ad id quod habet de cognitione, est tamen sibi contraria quantum ad id quod habet de ænigmate; et ex hac parte eam expellit.

Ad tertium dicendum, quod perfectio et imperfectio cognitionis circa diversa bene se compatiuntur, sed non circa idem; et ideo aliquis potest habere simul imperfectam cognitionem de his quæ pertinent ad unum, et perfectam de his quæ pertinent ad aliud. Sed non est simile in proposito; quia fides et visio gloriæ est de eodem.

Ad quartum dicendum, quod opinio et scientia, quamvis sint de eodem, non tamen secundum idem medium, sed secundum diversa; et ideo possunt esse simul; sed fides et visio patriæ sunt de eodem, et secundum idem medium: quia fides assentit veritati primæ propter se, et similiter visio gloriæ; et ideo perfectio unius non patitur imperfectionem alterius. Cognitio autem matutina et vespertina quamvis sint de eodem secundum rem, non tamen sunt de eodem secundum idem esse; quia cognitio matutina est de re secundum quod habet esse in Verbo; cognitio autem vespertina de re secundum quod habet esse in propria natura; et ideo non est simile.

Solutio II. — Ad secundam quæstionem dicendum, quod de habitibus oportet ex actibus judicium sumere. Est autem duplex actus; scilicet actus qui est actus imperfecti inquantum hujusmodi, sicut motus; et actus qui est actus perfecti inquantum hujusmodi, sicut operatio consequens formam. Contingit autem quandoque quod actus perfecti inveniantur in imperfecto secundum quod jam participat aliquid de perfectione, sicut aliquid de actu albi est in pallido. Quando ergo imperfectum ad perfectionem venit, actus qui est ejus inquantum habet aliquid de perfectione in quam tendebat, manet quantum ad id quod est substantia actus, sed tollitur quantum ad id quod erat de imperfectione actus; sicut loquela balbutientis pueri tollitur, quando venit ad perfectam ætatem, quantum ad id quod imperfectionis erat in ipso; manet autem quidquid erat de perfectione et de substantia loquelæ. Sed motus qui est actus imperfecti, quando pervenitur ad terminum motus, non manet quantum ad aliquid substantiæ actus, sed quantum ad radicem, secundum quam motus inerat, quæ erat proportio quædam et ordo imperfecti ad perfectionem. Cognitio autem, inquantum hujusmodi, importat actum perfecti; et ideo cognitio quæ habetur in statu imperfectionis, manet quantum ad id quod cognitionis est, imperfectione sublata. Spes autem inquantum tendit in arduum quod est nondum habitum, et futurum expectatum, est sicut actus imperfecti, cum sit quasi quidam motus; et ideo cum ad perfectum venerit, non manet id quod expectationis aut spei est; sed hoc tantum in quo hæc expectatio radicabatur, scilicet ordo et proportio ipsius hominis ad illa jam habita, quorum, dum non habebantur, erat spes; et ideo non ponitur aliquid speciale succedens spei, sed tentio sive comprehensio beatitudinis, quæ dicit ordinem hominis ad Deum jam habitum, cujus non habiti erat spes, unde ordo iste communis est utrobique; et quantum ad hunc ordinem spes monet, sed quantum ad naturam actus sui transit.

Ad primum igitur dicendum, quod illi qui erunt in pœnis, cum sint remoti a participatione æternitatis, erunt semper in motu et successione; et propter hoc poterit esse timor futuri mali. Sed illi qui erunt in patria, erunt maxime quantum ad præmium substantiale in participatione æternitatis; et ideo secundum

hoc non erit in eis aliquid de præmio futuri, sed totum simul habent; unde non remanet in eis spes.

Ad secundum dicendum, quod illa fames non importat expectationem futuri, sed aufert fastidium jam habiti. Unde respectu præmii substantialis non erit ibi expectatio, sed fruitio plena : sed respectu aliquorum accidentalium, vel etiam, stolæ corporis, poterit ibi esse expectatio sed non spes, ut supra, XXVI dist., dictum est.

Ad tertium dicendum, quod etiam in spe invenitur aliquid quod manet in patria, scilicet ordo et proportio ad expectatum bonum. Sed iste ordo erit perfectus in patria, in via autem imperfectus propter absentiam ejus ad quod est.

Solutio III. — Ad tertiam quæstionem dicendum, quod ablatio alicujus quod est de substantia rei, inducit corruptionem rei illius; non autem sublatio alicujus quod se habet accidentaliter ad rem illam. Imperfectio autem illa quam tollit gloria a fide, est substantia fide, et ad speciem ejus pertinens : quod patet ex hoc quod accipitur secundum rationem objecti, a quo fides speciem recipit. Obscuritas enim, quam ænigma importat, ad genus cognitionis pertinet. Et ideo oportet quod, remota ista imperfectione, substantia et species fidei destruantur, sicut si ab asino removeatur sua irrationabilitas. Quia autem fides forma quædam est accidentalis simplex, non composita ex materia et forma; ideo ipsa destructa non remanet aliquid fidei idem numero, sed idem genere; sicut patet quod quando ex albo fit nigrum, vel e converso, manet id quod coloris est, non idem numero color, sed idem genere; sed manet eadem lux numero cum est perfecta et imperfecta; quia illa imperfectio vel perfectio non pertinet ad speciem lucis, sed accidentalis est. Et similiter est dicendum de spe, in qua etiam quod dictum est, magis apparet.

Ad primum ergo dicendum, quod commune quod manet in mutatione, idem numero est subjectum, sed idem genere manet in natura generis; et ita in hac transmutatione manet eadem numero anima; sed visio vel cognitio idem genere.

Ad secundum dicendum, quod informitas illa non est de pertinentibus ad speciem fidei, sicut imperfectio ænigmatica; et ideo non est simile.

Et similiter dicendum ad tertium.

ARTICULUS II.

Utrum caritas viæ evacuetur in patria [1].

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod caritas viæ evacuetur. I Corinth., XIII, 10 : *Cum venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est.* Sed caritas est ex parte : quia illud præceptum : *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde*[2] *tuo*, non totaliter impletur in via, ut supra [3] dictum est. Ergo caritas evacuabitur.

2. Præterea, destructa causa destruitur effectus. Sed fides generat caritatem, sicut dicitur Matth., I, in Glossa. Cum ergo fides evacuetur, et caritas evacuabitur.

3. Præterea, sicut fides est ænigmatica, ita et caritas; quia caritas movet affectum in id quod non per speciem videtur Sed fides quæ est ænigmatica, evacuabitur. Ergo et caritas.

4. Præterea, motus cessat cum perventum fuerit ad terminum. Sed caritas est quidam motus mentis in Deum. Ergo cum ad terminum pervenietur, caritas cessabit.

5. Præterea, ea quæ sunt unius rationis, unum in alterum potest proficere, si differant secundum perfectum et imperfectum. Sed caritas viæ quamvis possit crescere, nunquam tamen potest pervenire ad modum caritatis patriæ. Ergo caritas viæ et patriæ non sunt unius speciei; et ita videtur quod caritas evacuetur.

Sed contra, I Corinth., XIII, 8 : *Caritas nunquam excidit.*

Præterea, præsentia amati non tollit amorem, sed auget. Caritas autem est amor Dei. Ergo quando Deum præsentem videbimus, non tolletur caritas, sed magis augebitur.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod amor secundum rationem suæ speciei non importat aliquid imperfectionis, sed magis perfectionem, inquantum importat terminationem affectus, et quamdam informationem in re amata; unde gloria

[1] I, II *Summ. theol.*, q. LXVII, a. 6.

[2] Al. : « caritas est ex toto corde, etc, » intermediis omissis.

[3] Dist. XXIII, q. III, a. 4.

adveniens nihil de his quæ ad speciem caritatis pertinent, tollet; et ideo caritas non destruetur.

Ad primum ergo dicendum, quod illa imperfectio est accidentalis caritati; et ideo ea remota, nihilominus caritas eadem numero remanebit.

Ad secundum dicendum, quod fides est causa caritatis ratione cognitionis; cognitio autem manebit, ut dictum est [1].

Ad tertium dicendum, quod ænigma est essentiale fidei, quia pertinet ad rationem proprii objecti; sed est accidentale caritati; et ideo non est similis ratio.

Ad quartum dicendum, quod amare non dicit motum qui sit actus imperfecti, sed qui est actus perfecti, sicut sentire et intelligere, ut dicit Philosophus in III *De anima*, text. 28; et ideo ratio non sequitur.

Ad quintum dicendum, quod hoc quod caritas viæ manens in via, non potest pervenire ad perfectionem caritatis patriæ, est propter statum viatoris, et non quantum ad id quod est de ratione caritatis, inquantum viator non possidet perfecte quod amat.

ARTICULUS III.

Utrum ordo dilectionis, qui modo est, fuerit in Christo, vel in sanctis qui sunt in patria [2].

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod ordo dilectionis qui modo est, non fuerit in Christo, nec in sanctis qui sunt in patria, quantum ad dilectionem inimicorum. Quia inimici sanctorum, ad minus post diem judicii non erunt nisi dæmones et damnati. Sed ad illos non est habenda caritas, ut supra [3] dictum est. Ergo non diligent inimicos.

2. Præterea, in eis erit summa conformitas voluntatum ad Deum. Sed Deus inimicos sanctorum non diligit, sed odit. Ergo nec Christus et beati suos inimicos diligent.

3. Præterea, quicumque diligit aliquem ex caritate, vult ei bonum vitæ æternæ. Sed hoc Christus non voluit inimicis, nec beati: quia si vellent, etiam fieret. Ergo non diligunt inimicos ex caritate.

Sed contra, diligere inimicum ad perfectionem caritatis pertinet. Sed in Christo et in beatis est perfectissima et amplissima caritas. Ergo ipsi inimicos diligunt.

Præterea, Christus ex caritate dilexit illos pro quibus mortuus est; Joan., xv, 13: *Majorem hac dilectionem nemo habet ut animam suam ponat quis pro amicis suis*. Sed mortuus est pro inimicis; Rom. v. Ergo dilexit inimicos; et eadem ratione beati.

QUÆSTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod in eis non sit ordo caritatis quantum ad se et proximum, et propinquos et extraneos. Augustinus in libro *De vera religione*, cap. XLVIII, col. 163, t. 3: « Perfecta justitia est, ut plus potiora bona, et minus minora diligamus. » Sed in patria erit perfecta caritas. Ergo proximum meliorem se plus diliget aliquis quam seipsum, et similiter extraneum quam propinquum secundum carnem.

2. Præterea, in patria erit perfecta conformitas humanæ voluntatis ad Deum. Sed Deus plus diligit meliorem. Ergo et quilibet plus diliget meliorem quam seipsum.

3. Præterea, ille plus diligitur cui majus bonum optatur. Sed quilibet homo vult majus bonum meliori se quam sibi in patria: quia unicuique vult bonum quod habet, nec appetit alicui quod non habet; quia sic desiderium non esset quietatum. Ergo plus diligit meliorem se quam seipsum.

Sed contra, gloria perficit naturam. Sed ordo iste est a natura hominis progrediens, ut homo se plus altero diligat. Ergo et gloria hunc ordinem non aufert.

Præterea, si aliquis salutem suam negligeret pro salute alterius, peccaret. Sed in patria non erit aliquid inordinatum. Ergo homo ibi semper plus diliget salutem suam quam alterius; et ita plus amabit se quam alterum.

QUÆSTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Quæritur quem Christus plus dilexerit, Petrum vel Joannem; et videtur quod Joannem. Joan., ultim.,

[1] Art. præced., quæstiunc. 2.
[2] II-II *Summ. theol.*, q. xxviii, a. 4.
[3] Dist. xxviii, a. 5.

28 : *Vidit illum discipulum quem diligebat Jesus, sequentem.* Hoc autem non dicitur quia illum tantum diligeret. Ergo propter eminentiam dilectionis ad ipsum.

2. Præterea, dilectio in qua affectus effectui [1], vel signis dilectionis non respondet, est dilectio simulationis. Cum ergo Christus majorem familiaritatem Joanni exhibuerit quam Petro, et ejus dilectio nullo modo fuerit simulata ; videtur quod Joannem plus Petro dilexerit.

Sed contra, Proverb., VIII, 17 : *Ego diligentes me diligo.* Sed plus dilexit Petrus, ut patet Joan., ultim. Ergo et plus diligebatur.

Solutio I. — Respondeo dicendum ad primam quæstionem, quod inimici Christi possunt accipi dupliciter ; vel quantum ad finalem exitum, sicut damnati, vel in actu, vel in prævisione divina ; vel quantum ad præsentem statum tantum, sicut Paulus tunc erat. Quantum ergo ad primos inimicos est eadem ratio dilectionis in Christo quæ in nobis ad illos quos scimus damnatos ; quia naturam ipsorum diligimus, et considerata natura tantum eis vitam æternam vellemus ; sed considerata justitia divina et eorum meritis, eis hoc non volumus, quia justitiam divinam plus diligimus quam eorum naturam. Et prima voluntas est voluntas antecedens [2], secunda est voluntas consequens ; et ita Christus diligebat inimicos qui erant damnati vel damnandi, volens eis bonum voluntate antecedente, quæ non semper impletur, sed non consequente, sicut nec Deus. Et eadem ratio est de aliis beatis quantum ad illos qui actu sunt damnati. Sed de damnandis forte nesciunt de omnibus qui sunt. Sed quantum ad alios inimicos, secundum præsentem statum tantum diligebat, et ad eos bona operabatur quia pro eis mortem subiit.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

Solutio II. — Ad secundam quæstionem dicendum, quod circa hoc est duplex opinio. Quidam dicunt, quod in patria erit Deus omnia in omnibus, et mens tota in Deo quiescens, totam rationem dilectionis habebit in Deum ; et ideo Deum super omnia diliget, et alios tanto plus quanto erunt Deo proximiores, etiam alios plus quam se, si sunt meliores. Sed illud non videtur rationabiliter dictum : quia unusquisque tantum amabit Deo frui, quantum diliget Deum ; unde cum Deum super omnia diliget, super omnia volet Deo frui ; et ideo frui Deo plus optabit sibi quam alii. Unde videtur quod magis se quam alium diliget. Præterea, affectus dilectionis non quiescit in aliquo, nisi in proprio objecto. Sicut autem proprium objectum amoris est bonum, ita proprium subjectum amoris istius hominis est bonum istius ; unde et Deum summe diliget, inquantum est summum bonum suum. Unde non oportet quod tanto aliquem plus diligat quanto est simpliciter Deo proximior, sed quanto est Deo proximior, inquantum est bonum suum ; et ideo videtur probabilius quod alii dicunt, quod quilibet ibi plus diliget se quam proximum. Sed de comparatione propinquorum ad extraneos credo quod simpliciter loquendo, plus unusquisque diliget extraneum meliorem quam consanguineum minus bonum : quia plus attenditur ordo dilectionis quantum ad proximitatem ad Deum quam quantum ad proximitatem ad seipsum, quamvis utrumque oportet quod attendatur. Unde de æqualiter bonis plus diligit proximiorem, sed de inæqualibus diligit meliorem.

Ad primum ergo dicendum, quod intelligendum est quod plus diligit magis bona quæ etiam sibi sunt magis bona, sicut bona spiritualia quam corporalia.

Ad secundum dicendum, quod in hoc ipso voluntas nostra voluntati divinæ conformabitur quod sequetur motum naturalitur sibi impositum a Deo.

Ad tertium dicendum, quod voluntate consequente vult majus bonum alteri quam sibi sibi autem intensius ; sed voluntate antecedente vult sibi majus. Sed hoc non est impedit desiderii : quia hæc voluntas non est voluntas simpliciter, sed conditionata, vel velleitas quædam, ut quidam dicunt.

Solutio III. — Ad tertiam quæstionem dicendum, quod, sicut dicitur, Petrus plus dilexit Christum dilectione quæ ab ipso in membra diffunditur ; sed Joannes plus dilexit dilectione quæ in Christo sistit ; et ideo Petro Dominus commisit curam membrorum ; Joanni autem curam matris, quæ ad personam ejus specialius spectabat. Unde et Petrus a Christo plus diligebatur quantum ad affectum inte-

[1] Nicolai : « affectus, affectui. »

[2] Al. : « accidens. »

riorem, quia donum majoris caritatis erat ei tunc collatum. Sed Joannes magis diligebatur quantum ad signa exterioris familiaritatis; et hoc propter quatuor causas. Primo, quia per Joannem significatur vita contemplativa quæ familiorem habet Deum, quamvis activa sit fructuosior, quæ significatur in Petro. Secundo propter ætatem, quia juvenis erat. Tertio propter castitatem. Quarto propter ingenitam mansuetudinem.

Et per hoc patet solutio ad objecta: quia uterque plus diligebat, et quodammodo plus diligebatur.

ARTICULUS IV.

Utrum scientia quam modo habemus, totaliter tolletur.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod scientia quam modo habemus, totaliter tolletur; I Corinth., XIII, 8: *Scientia destruetur.* Sed accidens quod destruitur, totaliter tollitur. Ergo scientia totaliter tolletur.

2. Præterea, fides est magis spiritualis quam scientia. Sed fides tolletur. Ergo et scientia.

3. Præterea, consideratio scientiæ est de delectabilibus maxime. Si ergo scientia hic acquisita remanet, aliquis magnus clericus plus habebit de gaudio quam aliqua vetula, quæ erit majoris caritatis; quod esse videtur impossibile.

4. Præterea, illi qui sunt in patria, cognoscunt omnia quorum scientiam habuerunt, et multo plura et melius, in Verbo. Si ergo scientia non est nisi ad cognoscendum, frustra in eis præterita scientia remaneret.

5. Præterea, habitus ordinatur ad actum. Ergo ubi actus non remanet, neque habitus remanere potest, quia frustra remaneret. Sed actus scientiæ qui modo est, non remanebit in patria: quia consideratio scientiarum est in intelligendo cum phantasmate, non solum in accipiendo scientiam, sed etiam, in considerando ea quæ aliquis jam didicit; unde læso organo imaginationis, impeditur operatio intellectus etiam in aliis quæ prius sciebat. Ergo nec scientia remanebit.

6. Præterea, scientiæ quam nunc habemus, consideratio est collativa. Sed iste modus conferendi non erit in patria: quia tunc sequeretur quod esset ibi studium et disputatio, quod est absurdum. Ergo scientia hic acquisita non remanebit in patria.

Sed contra, Magister in prima distinctione secundi libri dixit, et philosophi etiam plures dicunt, quod anima posita est in corpore, ut scientiis perficiatur. Sed frustra poneretur ad hoc, nisi post corpus ei scientia remaneret. Ergo scientia remanebit.

Præterea, constat quod illi qui sunt in inferno, aliquid cognoscunt esse de his quæ prius cognoverunt, sicut patet de divite, qui suorum memoriam habebat. Sed eis non addetur alia cognitio quam hic habuerunt. Ergo prior scientia in eis remanebit.

Præterea, si scientia destruatur cum corpore, erit bonum temporale; et ita studium scientiæ computabitur inter sollicitudines rerum temporalium; quod videtur absurdum.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod in scientia quam modo habemus, est tria considerare: scilicet habitum, actum, et modum agendi. Modus autem agendi est ut intelligat cum phantasmate: quia in statu viæ verum est quod dicit Philosophus in III *De anima*, text. 30, quod nequaquam sine phantasmate intelligeret anima non solum quantum ad acquirendam scientiam, sed etiam quo ad considerationem eorum quæ quis jam scit: quia phantasmata se habent ad intellectum sicut sensibilia ad sensum. Actus autem scientiæ proprius est ut cognoscat conclusiones, resolvendo eas ad principia prima per se nota. Habitus autem est quædam qualitas hominum habilitans ad hunc actum. Modus autem intelligendi prædictus accidit humanæ animæ ex duobus. Uno modo ex hoc quod anima humana est ultima secundum naturæ ordinem in gradibus intellectus; unde se habet intellectus ejus possibilis ad omnia intelligibilia, sicut se habet materia prima ad omnes formas sensibiles; proter hoc non potest in actum exire prius quam recipiat rerum species, quod fit per sensum et imaginationem. Alio modo ex hoc quod est forma corporis; unde oportet quod operatio totus hominis; et ideo communicat ibi corpus non sicut instrumentum per quod operetur, sed sicut repræsentans objectum, scilicet phantasma; et inde contingit quod anima non potest intelligere sine phantasmate

etiam ea prius novit. In anima ergo separata a corpore remanebit natura animæ, sed non remanebit unio ad corpus in actu; et ideo ea considerata in natura sua tantum, non indigebit phantasmatibus quantum ad consideratiouem eorum quæ prius scivit, sed solum quantum ad considerationem eorum quæ de novo debet scire; et ideo ea quæ prius scivit, poterit considerare non quidem utendo phantasmate, sed ex habitu scientiæ prius habito. Ea vero quæ ante nescivit, non poterit scire nisi quatenus ex his quæ scit, elici possunt, vel inquantum aliæ species ei divinitus infunduntur. Dicere enim, quod secundum id quod modo anima habet in natura sua, non possit intelligere sine corpore aliquo modo, est valde familiare illis qui ponunt animam cum corpore deficere: quia, ut dicitur in I *De anima*, text. 13, si nulla operationum quas habet, potest esse sine corpore, nec ipsa sine corpore esse posset, cum operatio naturalis consequatur naturam. In actu autem scientiæ prædicta duo considerantur; scilicet motus inquisitionis et rationis discurrentis; et terminus, scilicet certitudo, quæ habetur de conclusionibus, secundum quod jam sunt reductæ in prima principia. Motus autem ille imperfectionis est quantum ad necessitatem discurrendi, ut causetur certitudo; et ideo in beatis non remanebit actus scientiæ quantum ad necessitatem motus, sed quantum ad certitudinem tantum. Et ideo videtur dicendum, secundum quod quidam dicunt, quod in patria, quantum ad animas separatas, erit alius modus intelligendi, quia sine phantasmate considerabunt; sed post resurrectionem poterit esse uterque modus, inquantum anima non subjacebit corpori, sed ex toto ei dominabitur. Actus autem mutabitur, quia remanebit quantum ad terminum, sed non quantum ad discursum in sanctis. In damnatis autem non est remotum quin etiam collationis necessitas remaneat; et ideo remanet habitus scientiæ quantum ad substantiam. Dicere enim, quod habitus remaneat, et actus nullo modo, videtur absurdum: quia habitus nihil est aliud quam habilitas ad actum.

Ad primum ergo dicendum, quod destruetur scientia quantum ad modum, et quantum ad actum mutabitur; sed quantum ad habitum remanebit, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod modus imperfectionis est essentialis fidei, et de ratione ejus; sed modus cognoscendi per phantasmata non est de ratione scientiæ, sed accidit ei ex conditione subjecti.

Ad tertium dicendum, quod non est inconveniens quod ille qui habet minorem caritatem, habeat plus de gaudio quantum ad aliquem actum; cum tamen habeat minua gaudium de Deo, quod est præmium essentiale.

Ad quartum dicendum, quod cognoscere aliquid pluribus modis non est frustra; sicut etiam Christus habuit scientiam naturalem eorum quæ in Verbo[1] cognoscebat.

Ad quintum dicendum, quod ille modus cognoscendi accidit scientiæ ex statu ejus in quo est: non enim phantasma est objectum propinquum et proprium intellectus, cum sit intelligibile in potentia, non in actu; sed species intellecta est per se objectum ejus.

Ad sextum dicendum, quod non erit actus scientiæ quantum ad discursum, sed quantum ad terminum certitudinis. Et præterea non oporteret ibi esse studium vel disputationem quantum ad bonos, quia omnium illorum quæ vellent, in Verbo cognitionem possent accipere, vel per illuminationem superiorum habere. Damnatis autem non vacabit disputare pœnarum pondere pressis.

EXPOSITIO TEXTUS.

« Caritas[2] autem, quæ deseri potest. » Verum est, si posset deseri propter debilitatem amoris, ut scilicet aliquis minus diligeret Deum quam rem illam pro qua tunc peccat: tunc enim non esset vera caritas.

« De perfecta intelligitur. » Perfecta dicitur quæ est in confirmatis vel in via vel in patria; vel intelligitur non quod non[3] possit amitti, sed quia difficile est quod amittatur.

[1] Al: « naturalium rerum quas in Verbo, etc. »

[2] Textus: « Item quod dicitur caritas nunquam fuisse vera quæ deleri potest, non ad essentiam caritatis refertur. »

[3] Al. deest « non. »

DISTINCTIO XXXII.

De charitate Dei.

Præmissis adjiciendum est de dilectione Dei qua ipse diligit nos, quæ non est alia quam illa qua diligimus eum. Dilectio autem Dei divina [1] usia est : eademque dilectione Pater et Filius et Spiritus sanctus se diligunt et nos, ut supra [2] disseruimus. Cumque dilectio sit immutabilis et æterna, alium tamen magis, alium vero minus diligit. Unde Augustinus, *Tract.* cx *in Joan.*, § 6, col. 1923, t. 3 : « Incomprehensibilis est dilectio atque immutabilis, qua Deus in unoquoque nostrum amat quod fecit, sicut et odit quod fecimus. Miro igitur et divino modo, etiam quando odit, diligit nos. Et hoc quidem in omnibus intelligi potest. Quis ergo digne possit loqui, quantum diligat membra Unigeniti sui, et quanto amplius Unigenitum ipsum? De ipso etiam dictum est, Sap., xi, 25 : *Nihil odisti eorum quæ fecisti.* » Ex his percipitur quod Deus omnes creaturas suas diligat : quia scriptum est : *Nihil odisti eorum quæ fecisti*, et iterum, Genes., i, 31: *Vidit Deus cuncta quæ fecerat, et erant valde bona*. Si omnia quæ fecit, bona sunt, et omne bonum diligit : omnia igitur diligit quæ fecit, et inter ea magis diligit rationales creaturas, et de illis eas amplius quæ sunt membra Unigeniti sui, et multo magis ipsum Unigenitum.

Ex sua intelligentia dicitur Deus magis vel minus diligere hæc vel illa.

Cum autem dilectio Dei immutabilis sit, et ideo non intenditur vel remittitur; si quæritur, quæ sit ratio dicti, cum dicitur magis vel minus diligere hoc quam illud, et cum dicitur Deus omnia diligere ; dicimus dilectionem Dei, sicut pacem Dei, exuperare omnem sensum humanum, ut ad tantæ altitudinis intelligentiam vix aliquatenus aspiret humanus sensus. Potest tamen sane intelligi ea ratione dici omnia diligi a Deo quæ fecit, quia omnia placent ei, omnia approbat, inquantum opera ejus sunt ; nec tunc prius vel amplius placuerunt ei cum facta sunt ; sed antequam fierent, immo ab æterno, omnia placuerunt ei non minus quam postquam esse cœperunt. Quod vero rationales creaturas id est homines vel angelos, alios magis, alios minus diligere dicitur, non mutabilitatem [3] caritatis ejus significat ; sed quod alios ad majora bona, alios ad minora dilexit, alios ad meliores usus, alios ad minus bonos. Omnia enim bona nostra ex ejus dilectione nobis proveniunt. Electorum ergo alios magis alios minus dilexit ab æterno, et diligit etiam nunc : quia aliis majora aliis minora ex dilectione sua præparavit bona, aliisque majora et aliis minora bona confert in tempore ; unde magis vel minus dicitur hos vel illos diligere.

Quod duobus modis inspicienda est dilectio Dei.

Consideratur enim duobus modis dilectio Dei, secundum essentiam, et secundum efficientiam. Non recipit magis et minus secundum essentiam, sed tantum secundum efficientiam ; ut magis dilecti dicantur quibus ex dilectione ab æterno majus bonum præparavit, et in tempore tribuit ; et minus dilecti quibus non tantum. Unde est etiam quod aliqui quando convertuntur et justificantur, dicuntur tunc incipere diligi a Deo, non quod Deus nova dilectione quemquam possit diligere : immo sempiterna dilectione dilexit ante mundi constitutionem quoscumque diligit ; sed tunc dicuntur incipere diligi ab eo, cum æternæ Dei dilectionis sortiuntur effectum, scilicet gratiam in præsenti, vel gloriam in futuro. Unde Augustinus, V *De Trinitate*, circa finem, col. 924, t. 8 : « Absit ut Deus temporaliter aliquem diligat, quasi nova dilectione quæ in ipso ante non erat, apud quem nec præterita transierunt, et futura jam facta sunt. » Itaque omnes sanctos suos ante mundi constitutionem dilexit, sicut prædestinavit. Sed cum convertuntur et inveniunt illum, tunc incipere ab eo diligi dicuntur ; ut eo modo dicatur quo potest humano affectu capi quod dicitur. Sic etiam cum iratus malis dicitur, et placidus bonis, illi mutantur, non ipse ; ut lux infirmis oculis aspera, firmis lenis est, ipsorum scilicet mutatione, non sua. Ita cum aliquis per justificationem incipit esse amicus Dei, ipse mutatur, non Deus.

Si quis magis vel minus diligatur a Deo uno tempore quam alio.

Si vero quæritur de aliquo uno, utrum magis diligatur a Deo uno tempore quam alio ; distinguenda est dilectionis intelligentia. Si enim referatur ad dilectionis effectum, concessibile est ; si vero ad dilectionis essentiam, inficiabile est.

Si Deus ab æterno dilexit reprobos.

De reprobis vero, qui præparati non sunt ad vitam, sed ad mortem, si quæritur, utrum debeat concedi quod Deus ab æterno dilexit eos : dicimus de electis solis simpliciter hoc esse concedendum, quod Deus ab æterno eos dilexit quos ad justitiam et coronam præparavit. De non electis vero simpliciter est concedendum, quod odio habuit, id est reprobavit, sicut legitur, Malach., i, 3, *Jacob dilexi, Esau odio habui*. Sed non est simpliciter intelligendum quod dilexit, ne prædestinati intelligantur, sed cum adjectione, dilexit eos inquantum opus ejus futuri erant, id est quos et quales eos facturus erat.

[1] In edit. Nicolai deest « divina. »
[2] L. I, dist. xvii.
[3] Al. : « immutabilitatem. »

DIVISIO TEXTUS.

Postquam determinavit Magister de dilectione caritatis qua diligimus Deum, hic determinat de dilectione qua Deus diligit nos; et dividitur in partes duas : in prima ostendit quomodo Deus omnem creaturam diligit; in secunda movet quæstionem de reprobis, quos diligere non videtur, ibi : « De reprobis vero qui præparati non sunt ad vitam, sed ad mortem, si quæritur, utrum debeat concedi quod Deus ab æterno dilexit eos; dicimus de electis solis simpliciter hoc esse concedendum. » Prima in duas. In prima determinat de dilectione Dei, secundum quod absolute dicitur creaturam diligere. In secunda determinat de gradibus divinæ dilectionis, secundum quod unum plus et alium minus dicitur diligere, ibi : « Cum autem dilectio Dei immutabilis sit, etc. » Et dividitur hæc pars in duas : in prima determinat de ordine dilectionis quantum ad diversos; in secunda quantum ad eumdem, ibi : « Si vero quæritur de aliquo uno, utrum magis diligatur a Deo uno tempore quam alio; distinguenda est dilectionis intelligentia. » Circa primum tria facit ; primo movet quæstionem; secundo determinat eam, ibi: « Potest tamen sane intelligi, etc.; » tertio confirmat solutionem, ibi: « Consideratur enim duobus modis dilectio Dei. »

QUÆSTIO I.

Hic quæruntur quatuor : 1° utrum Deus creaturam diligat; 2° utrum omnem creaturam; 3° utrum æqualiter omnia; 4° quid plus et quid minus sive æqualiter.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum Deo competat creaturam amare [1].

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Deo non competat creaturam amare. Amor enim quamdam passionem animi importat. Sed aliæ passiones animi, ut ira, et hujusmodi, non sunt in Deo, nisi secundum effectum, et per similitudinem. Ergo nec amor est in ipso.

2. Præterea, inter multum distantia non potest esse amor; unde amici non optant amicis maxima bonorum, ne amicitia dissolvatur, ut Philosophus dicit in IX *Ethic.*, cap. I. Sed nulla est tanta distantia quanta Creatoris a creatura. Ergo non potest esse amor Dei ad creaturam.

3. Præterea, amor transfert amantem in amatum, ut vivat jam vita amati, ut dicit Dionysius in lib. *De divin. nom.*, cap. IV, § 13, col. 711, t. 1. Sed Deus non transfertur in aliquid aliud, cum sit immobilis; sed omnia ad se trahit, ut dicitur Joan., XII. Ergo ipse non amat creaturam.

4. Præterea, amans quodammodo subjicitur amato, inquantum affectus amantis amato informatur, ut supra dictum est. Sed Deus nullo modo creaturæ subjicitur. Ergo nullo modo amat creaturam.

5. Præterea, omnis nostra perfectio a divina perfectione exemplatur. Sed omnis virtus perfectio mentis est. Ergo cum quædam aliæ virtutes non sint in Deo, ut temperantia, et hujusmodi, videtur quod nec caritas.

Sed contra, sicut essentia sua est exemplar omnis creaturæ, ita bonitas sua est causa omnis bonitatis in creatura. Sed cognoscendo essentiam cognoscit omnia quæ ab ipsa exemplantur. Ergo amando bonitatem suam, amat omnia quæ ab ipsa bonitatem participant.

Præterea, Joan., III, 16 : *Sic Deus dilexit mundum, ut filium suum unigenitum daret.*

Præterea, Dionysius dicit, IV cap. *De div. nom.*, col. 694, t. 1, quod divinus amor non permisit ipsum sine germine esse.

SOLUTIO. — Respondeo dicendum, quod unicuique habenti cognitionem amabile est proprium bonum non solum amore naturali, sed amore animali, sive intellectuali. Unde cum in Deo sit sui perfecta cognitio, amat suam bonitatem. Bonum autem alicujus non solum dicitur secundum hoc quod in ipso est, sed secundum quod in alio est per similitudinem. Unde cum bonitas quæ est in creatura, sit similitudo divinæ bonitatis, sequitur quod ipse creaturam diligat.

Ad primum ergo dicendum, quod passiones quædam important in sui ratione aliquam materialem transmutationem ;

[1] I p. *Summ. theol.*, q. XX, a. 1.

et ideo non possunt transferri in Deum, nisi per similitudinem, sicut ira; et similiter illæ quæ important defectum, ut tristitia, et etiam ira secundum quod ex tristitia causatur. Quædam vero passiones sunt quæ de ratione sui non important aliquid materiale, vel aliquem defectum, sicut delectatio; unde etiam in operatione intellectuali delectatio est, non solum in corporali operatione, ut Philosophus probat in VII *Ethic.*, cap. XIV: et propter hoc delectatio in Deo potest poni non quidem ut passio, sed operationem suam simplicem et sine motu consequens per modum intelligendi, ut Philosophus dicit in VII *Ethic.*, ubi supra, quod Deus simplici gaudet delectatione. Et similiter etiam de amore dicendum est.

Ad secundum dicendum, quod inter multum distantia bene potest esse amor, sed non amicitia: quia non conversantur simul, quod est proprium amicitiæ. Deus autem quamvis in infinitum distet a creatura; tamen operatur in omnibus, et in omnibus est: et ideo potest salvari etiam ratio amicitiæ.

Ad tertium dicendum, quod amor omnis transfert quodammodo amantem in amatum, sed diversimode. Uno modo secundum quod amans transfertur in participandum ea quæ sunt amati; alio modo ut communicet amato ea quæ sunt sua. Primo ergo modo Deus non transfertur in amatum, quod est creatura; sed secundo modo, inquantum bonitatem suam ei communicat; et sic dicit Dionysius, IV cap. *De div. nom.*, § 13, col. 711, t. 1, quod ipse Deus est per amorem extasim passus.

Ad quartum dicendum, quod potentia passiva informatur ex objecto suo; sed potentia activa ponit formam suam circa objectum, sicut patet de intellectu agente et possibili. Unde sicut intellectus divinus non informatur rebus quas cognoscit per essentiam suam, ita nec voluntas ejus informatur rebus quas amat: quia eas per bonitatem suam amat, et amando communicat eis suam bonitatem.

Ad quintum dicendum, quod virtutes quæ habent materiam determinatam circa actus et passiones corporales, vel quæ important aliquem defectum, sicut fides, non possunt habere exemplar in natura divina, ita scilicet quod illæ virtutes in Deo sint; sed habent exemplar in intellectu divino, sicut habent reliquæ res materiales; et ideo cum caritas nullum defectum nec aliquod materiale importet, invenitur in Deo præ quibusdam aliis virtutibus.

ARTICULUS II.

Utrum Deus diligat omnem creaturam [1].

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non diligat omnem creaturam. Quidquid enim Deus diligit, ex caritate diligit. Sed creaturæ irrationales non diliguntur ex caritate, ut supra [2] dictum est. Ergo eas Deus non diligit.

2. Præterea, sicut dicit Philosophus in VIII *Ethic.*, cap. II, creaturæ inanimatæ non diliguntur nisi amore concupiscentiæ, sicut patet de vino. Sed Deus non diligit amore concupiscentiæ, quia ipse bonorum nostrorum non eget. Ergo creaturas inanimatas nullo modo diligit.

3. Præterea, dilectio est causa electionis [3]. Sed Deus non omnes etiam homines eligit. Ergo non omnes diligit.

4. Præterea, quicumque diligit aliquid, vult ei bonum. Sed Deus non vult reprobis bonum, quod est perfectum bonum, scilicet vitam æternam: quia si vellet, haberent. Ergo Deus non diligit omnem creaturam.

5. Præterea, non potest esse ejusdem ad idem amor et odium. Sed Deus aliquam creaturam odit; Malach., I, 3: *Esau odio habui*. Ergo non omnem creaturam diligit.

Sed contra, Sap., II, 25: *Diligis omnia quæ sunt, et nihil odisti eorum quæ fecisti.*

Præterea, Dionysius dicit in c. IV *De div. nom.*, col. 694, t. 1, quod etiam amor divinus movet superiora in providentiam inferiorum. Sed Deus habet providentiam de omnibus. Ergo ipse omnia diligit.

Præterea, Genes., I, 31, dicitur: *Vidit Deus cuncta quæ fecerat, et erant valde bona;* et Augustinus dicit in I lib. *Contra adversarium legis et Prophetarum*, cap. VI, col. 607, t. 8, quod per hoc significatur

[1] I p. *Summ. theol.*, q. XX, a. 2.
[2] dist. XXI, q. 1, a. 2.

[3] Al.: « dilectionis. »

quod omnia approbavit. Sed nihil approbatur nisi quod amatur. Ergo Deus omnia amat.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod amicitia, sicut dictum est sup. [1], addit aliquid supra amorem, quia ad rationem amoris sufficit quod homo velit bonum quodcumque alicui; ad rationem autem amicitiæ oportet quod aliquis velit ei bonum quod vult sibi, ut scilicet velit conversari cum ipso, et convivere in illis quæ maxime amat. Sic ergo Deus, communiter loquendo de dilectione, diligit omnia, inquantum vult eis bonum aliquod, scilicet bonum [2] naturale ipsorum; sed bonum quod ipse sibi vult, scilicet visionem sui, et fruitionem qua ipse beatus est, vult quidem omni creaturæ rationali voluntate antecedente, sed voluntate consequente solum electis, quæ est voluntas simpliciter; et ideo solos electos diligit amore amicitiæ, alia autem diligit amore communiter dicto, inquantum sunt bona.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus omnia, id est creaturas irrationales, ex caritate diligit, non sicut caritatem habens ad illa, sed sicut ordinans ea ad illa ad quæ ille caritatem habet.

Ad secundum dicendum, quod quamvis nos non diligamus creaturas inanimatas amore benevolentiæ, quia eorum bonum non est a nobis; Deus tamen eas diligit amore benevolentiæ : quia per hoc quod eis bonum vult, sunt, et bonæ sunt. Tamen Deus quamvis non amet aliquid in concupiscendo sibi, amat tamen in concupiscendo alteri, ut non fiat vis in verbo concupiscentiæ, quæ anxietatem, non proprietatem desiderii importat.

Ad tertium dicendum, quod dilectio amicitiæ est illa quæ electionem causat; et hanc non habet ad omnia.

Ad quartum dicendum, quod Deus omnibus creaturis irrationalibus vult bonum eis proportionatum, et cujus sunt capaces; et ideo simpliciter loquendo potest dici quod Deus eas diligat. Sed reprobis voluntate consequente, secundum quam simpliciter dicitur aliquid velle, vult quidem bonum naturæ, non autem bonum cujus sunt capaces, scilicet gratiæ et gloriæ, nisi voluntate antecedente : et ideo non est dicendum quod diligat Deus eos simpliciter, sed secundum quid, scilicet inquantum sunt creatnræ.

Ad quintum dicendum, quod non odit reprobos inquantum creaturæ sunt, sed inquantum mali sunt, quod ab ipso non est.

ARTICULUS III.

Utrum Deus ab æterno dilexerit creaturas.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Deus ab æterno non dilexerit creaturas. Dilectio enim non est nisi boni. Sed creaturæ non fuerunt bonæ ab æterno. Ergo non diligit eas ab æterno.

2. Præterea, dilectio significat divinam essentiam, et connotat effectum in creatura. Sed ea quæ important effectum in creatura, dicuntur de Deo ex tempore, sicut Dominus, et Salvator, et hujusmodi. Ergo et diligere creaturas non dicitur de Deo nisi ex tempore.

3. Præterea, dilectio unit amantem amato. Sed res non potuerunt conjungi vel uniri Deo antequam essent. Ergo non poterant amari ab eo ab æterno.

4. Præterea, eorum quæ similiter se habent, est una ratio amoris. Sed creaturæ antequam essent, in nullo distinguebantur. Ergo non erat in uno quare diligeretur magis quam in alio; et ita ab æterno non dilexit electos, nisi forte sicut alia.

5. Præterea, amans vult esse amatum. Sed Deus non volebat esse creaturas antequam essent: quia si voluisset eas esse, fuissent. Ergo non amabat eas antequam essent.

Sed contra, Ephes., I, 4 : *Elegit nos ante mundi constitutionem*. Sed electio est [3] ex dilectione. Ergo etiam ab æterno dilexit creaturas.

Præterea, Dionysius dicit, IV cap. *De div. nomin.*, col. 694, t. 1, quod divinus amor fuit causa quare res fecit. Ergo amor rerum fuit in Deo antequam res essent, et ita ab æterno.

Præterea, affectus boni sequitur cognitionem de bono. Sed Deus ab æterno cognovit quidquid boni est in creaturis. Ergo ab æterno dilexit creaturas.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod

[1] dist. XXVII, q. II, a. 1.
[2] Al. deest « bonum. »

[3] Al. : « erat. »

illa sola nomina ex tempore de Deo dici possunt quæ in principali significato important aliquid quod in Deo secundum rem non est : sicut ea quæ important relationem Dei ad creaturam in principali significato, ut Dominus, et hujusmodi : quæ quidem relatio secundum rem est in creatura, sed in Deo est secundum rationem tantum: similiter ea quæ important in principali significato actionem divinam terminatam ad aliquid extra se, sicut causare, et hujusmodi. Amor autem non importat in principali significato relationem, sed operationem voluntatis; cujus operationes, sicut et operationes intellectus proximæ, et ab eis elicitæ, in operante manent, et non transeunt ad constituendum aliquid in exteriori materia. Et ideo amor Deo ab æterno convenit.

Ad primum igitur dicendum, quod quamvis creaturæ ab æterno non fuerint bonæ in propria natura, fuerunt tamen bonæ in Dei præscientia.

Ad secundum dicendum, quod non connotat effectum in actu, sed in habitu; et hoc est, quia operationes animæ non terminantur ad aliquid extra operantem; unde possunt extendi etiam ad id quod non est in actu.

Ad tertium dicendum, quod amor non unit secundum rem semper, sed est unio affectus: quæ quidem unio potest haberi etiam ad illud quod est absens, aut penitus non existens.

Ad quartum dicendum, quod quamvis non differrent secundum id quod non erant in propria natura, differentiam tamen habebant in Dei præscientia, secundum quod eorum diversitates futuras præsciebat.

Ad quintum dicendum, quod Deus volebat ab æterno creaturas esse, sed non eas esse ab æterno, sed secundum ordinem suæ sapientiæ.

ARTICULUS IV.

Utrum Deus omnia æqualiter diligat[1].

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus omnia æqualiter diligat. Quia providentia, ut dicit Dionysius, IV cap. *De div. nom.*, § 13, col. 711, t. 1, est effectus amoris. Sed æqualiter est illi cura de omnibus, Sap., VI. Ergo omnia æqualiter diligit.

2. Præterea, dilectio Dei ad creaturas significat habitudinem ipsius ad creaturas. Sed Deus æqualiter se habet ad omnia, ut dicit Philosophus, quamvis ommia inæqualiter se habeant ad ipsum. Ergo ipse æqualiter omnia diligit.

3. Præterea, sicut diligit omnia, ita cognoscit omnia. Sed æqualiter cognoscit omnia. Ergo æqualiter omnia diligit.

4. Præterea, idem actus non potest esse intensior et remissior, nisi secundum diversas sui partes. Sed eodem actu simplici diligit omnia. Ergo non diligit unum plus altero.

5. Præterea, qua ratione diligit unum plus altero, eadem ratione diligit aliquem quandoque plus quandoque minus: quia sicut una res est melior altera, ita idem secundum diversa tempora est melius seipso. Sed Deus non diligit aliquem quandoque plus quandoque minus: quia sic amor suus esset mutabilis, quod est impossibile. Ergo non diligit unum plus altero.

Sed contra, Prov., XVI, 4 : *Universa propter seipsum operatus est Dominus ;* et similiter etiam dicitur quod omnia fecit propter hominem. Sed illud propter quod aliquid fit, plus diligitur. Ergo Deus magis diligit se quam alia, et inter alia magis amat unum quam aliud.

Præterea, caritas est boni inquantum bonum. Ergo magis bonum magis amat.

Præterea, ordo caritatis est de perfectione ipsius. Sed caritas Dei perfectissima est. Ergo secundum ordinem diligit unum plus alio.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod amor dupliciter mensuratur. Uno modo ex suo principio ; et sic dicitur magis amari illud ad quod amandum efficacius voluntas inclinatur; et sic Deus æqualiter omnia diligit : quia in dilectione sua respectu cujuslibet rei habet infinitam efficaciam in diligendo. Alio modo ex parte objecti, secundum quod dicitur aliquis magis diligere illud cui vult majus bonum; et sic Deus dicitur magis diligere unum quam aliud inquantum vult ei majus bonum : et ex hoc etiam habet majorem effectum in illo, quia voluntas ejus est causa rerum.

[1] I p. *Summ. theol.*, q. XX, a. 3.

Ad primum ergo dicendum, quod æqualiter est ei cura de omnibus ex parte sollicitudinis ipsius, sed non ex parte eorum quæ eis providentur.

Ad secundum dicendum, quod dilectio non tantum importat id quod est ex parte Dei, sed etiam id quod est ex parte creaturæ; cujusmodi bonum, prout est a Deo volitum, in dilectione Dei includitur. Et quia creaturæ non se habent æqualiter ad Deum, nec possunt æqualiter bonitatem ejus participare, ideo non æqualiter omnia diligit.

Ad tertium dicendum, quod cognitio est secundum motum rei ad animam, amor autem secundum motum animæ ad res; et ideo cognitio mensuratur tantum ex parte cognoscentis, sed amor est ex parte utriusque. Non enim dicitur magis cognoscere, quia majorem rem inesse alicui cognoscit, sicut dicitur magis diligere cui majus bonum inesse vult. Unde non est simile de dilectione et cognitione.

Ad quartum dicendum, quod non dicitur magis diligere quia intensius diligit, sed quia majus bonum vult.

Ad quintum dicendum, quod quantum ad effectum dilectionis semper eumdem æqualiter diligit: quia semper vult ei idem bonum finaliter, quamvis non velit quod semper habeat æquale bonum vel idem; et ideo secundum effectum non est æqualis dilectio[1].

ARTICULUS V.

Utrum Deus plus diligat justum præscitum, quam peccatorem prædestinatum.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus diligat plus justum præscitum quam peccatorem prædestinatum. Proverb., VIII, 17: *Ego diligentes me diligo.* Sed iste peccator prædestinatus non amat Deum, quem amat justus præscitus. Ergo plus diligit justum præscitum quam peccatorem prædestinatum.

2. Præterea, magis bonum Deus magis diligit. Sed iste justus est magis bonum quam ille peccator. Ergo magis a Deo diligitur.

3. Præterea, in *Littera* dicitur, quod magis diligit membra Unigeniti sui quam alios. Sed peccator prædestinatus non est membrum Christi. Ergo minus a Deo diligitur quam justus præscitus qui est membrum Christi.

Sed contra, dilectio causa est electionis. Sed peccatorem prædestinatum Deus elegit. Ergo magis diligit eum quam justum præscitum, quem non elegit.

Præterea, illud magis diligit cui majus bonum vult. Sed peccatori prædestinato vult majus bonum, quia vitam æternam. Ergo magis eum diligit.

QUÆSTIUNCULA II.

Ulterius. 1 Videtur quod magis diligat pœnitentem quam innocentem : quia gaudium ex amore consequitur. Sed plus gaudet de pœnitente, ut patet Luc., XV. Ergo plus eum amat.

2. Præterea, ubi homo magis operatur, magis diligit: propter quod, ut Philosophus dicit IX *Ethic.*, cap. VII, matres plus diligunt filios quam patres. Sed Deus plus operatur ad salutem pœnitentis quam innocentis. Ergo plus eum amat.

3. Præterea, affectus amoris ex effectu pensatur. Sed major amoris effectus videtur revocare inimicum ad amicitiam, quam amicum in amicitia conservare. Ergo plus diligit pœnitentem quam innocentem.

Sed contra, quod est diuturnius, est magis eligendum et diligendum. Sed bonum innocentis est diuturnius. Ergo magis diligitur a Deo.

Præterea, supra [2] dictum est, quod resurgens nunquam redit ad tantam dignitatem, quamvis redire possit ad tantam caritatem. Ergo Deus plus diligit innocentem quam pœnitentem.

QUÆSTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod diligat plus hominem quam angelum. Quia *nusquam angelos apprehendit, sed semen Abrahæ apprehendit ;* Hebr., II, 16 ; et sic plus fecit pro hominibus quam pro angelis. Ergo magis diligit eos.

2. Præterea, homines pluribus modis sunt membra Christi quam angeli, scilicet quantum ad conformitatem naturæ. Sed membra Christi magis diligit, ut in

[1] Parm. omittit : « dilectio. »

[2] Dist. XXXI, q. I, a. 10.

Littera dicitur. Ergo homines plus diligit quam angelos.

3. Præterea, homines supra angelos collocavit, scilicet Christum, et beatam Virginem. Ergo plus homines angelis diligit.

Sed contra, dilectio causatur ex convenientia amantis cum amato. Sed angeli sunt similiores Deo, ut dicit Gregorius, lib. XXXII *Moral.*, cap. XXIII, col. 665, t. 2. Ergo angelos plus diligit.

Præterea, angelis in principio gratiam vel quasi gloriam contulit: non autem hominibus. Ergo angelos magis hominibus diligit.

QUÆSTIUNCULA IV.

Ulterius. 1. Videtur quod magis diligat humanum genus quam Christum : quia ipsum pro redemptione humani generis dedit, ut patet Joan., III.

2. Præterea, bonum commune est divinius quam bonum unius. Sed bonum humani generis est bonum commune, bonum autem Christi est bonum unius singularis personæ. Ergo plus diligit humanum genus quam Christum.

Sed contra, per Christum totum genus humanum fit Deo acceptum. Ergo Christum magis diligit.

Præterea, datus est ei spiritus non ad mensuram, Joan., III. Ergo plus eum diligit.

SOLUTIO I. — Respondeo dicendum ad primam quæstionem, quod Deus, simpliciter loquendo, majus bonum vult peccatori prædestinato quam justo præscito ; sed ut nunc vult justo præscito. Hæc autem determinatio ut nunc non cadit ex parte dilectionis, sed magis ex parte objecti: quia dilectio Dei non variatur per tempora: ab æterno enim isti prædestinato voluit majus bonum. Unde simpliciter concedendum est, quod magis diligit prædestinatum quam præscitum.

Et per hoc patet responsio ad objecta, quia procedunt ut nunc.

SOLUTIO II. — Ad secundam quæstionem dicendum, quod quantum ad bonum præmii essentialis æqualiter diligit pœnitentem et innocentem, si æqualem habeant caritatem, vel illum magis qui majorem caritatem habet ; sed quantum ad præmium accidentale plus diligit innocentem, propter dignitatem innocentiæ, ad quam non potest pervenire pœnitens.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis pœnitens resurgat in æquali caritate, et ita bonum quod sibi vult Deus, sit æquale consideratum in se, est tamen majus in comparatione ad ipsum cui datur: sicut quanto aliquis est magis indigens, magis sibi impensum reputatur beneficium; et propter hoc dicitur Deus et angeli plus gaudere de conversione ejus; sicut homo plus gaudet de modico signo sanitatis alicujus infirmantis quam de integra sanitate, dum eam habebat. Vel dicendum, quod hoc dicitur ex hoc quod pœnitens frequenter magis humilis et fervens et cautus resurgit.

Ad secundum dicendum, quod Deus non magis operatur in eo cui de novo infundit gratiam, quam in eo in quo eam continuat: sicut nec sol illuminans aerem tenebrosum plus quam continuans lumen: nihil enim potest subsistere, nisi Dei operatio continuetur in ipso.

Ad tertium dicendum, quod quamvis sit majus respectu illius qui liberatur, non tamen est majus simpliciter.

SOLUTIO III. — Ad tertiam quæstionem dicendum, quod quantum ad bonum naturæ plus diligit Deus angelum quam hominem ; sed quantum ad bonum gloriæ se habent ut excedentia et excessa: quia quosdam homines plus, et quosdam angelos plus, et quosdam æqualiter: quia homines erunt æquales angelis, et quidam etiam superiores angelis; et unicuique providit secundum exigentiam naturæ et status sui.

Et per hoc patet responsio ad objecta. Non enim plus diligit pater filium infirmum quam sanum, quia ei impendit remedia quæ non impendit sano.

SOLUTIO IV. — Ad quartam quæstionem dicendum, quod Christum diligit non solum plus quam homines, sed etiam plus quam totam creaturam, non solum quantum ad divinam naturam, sed etiam quantum ad humanam, inquantum eam prædestinavit ad majus bonum, scilicet ad unionem divinæ personæ.

Ad primum ergo dicendum, quod in hoc etiam quod Christus pro hominibus fuit datus, maximum bonum ipsi Christo fuit, secundum quod in hoc virtus sua manifesta fuit, et causa fuit salutis humanæ, quod est sibi valde honorificum.

Ad secundum dicendum, quod quamvis sit singularis persona Christi, tamen est causa universalis salutis humani generis: et causa prestantior est causato.

EXPOSITIO TEXTUS.

« Præmissis adjiciendum est de dilectione Dei qua ipse diligit nos. » Videtur quod hoc in primo libro determinare debuerit. — Et dicendum, quod etiam in primo libro poni convenienter potuit, inquantum divina dilectio est divina essentia ; et hic poni congruenter potest, inquantum est exemplar nostræ dilectionis.

« Dilectio Dei usia est. » Est enim essentia et dilectio in Deo idem re, sed differt ratione tantum, ut in primo libro dictum est.

DISTINCTIO XXXIII.

De quatuor virtutibus principalibus.

Post prædicta, de quatuor virtutibus quæ principales vel cardinales vocantur, disserendum est; quæ sunt justitia, fortitudo, prudentia et temperantia. De quibus Augustinus ait, lib. XIV *De Trin.*, cap. IX, col. 1045, t. 8 : « Justitia est in subveniendo miseriis, prudentia in præcavendis insidiis, fortitudo in perferendis molestiis, temperantia in coercendis delectationibus pravis. » De his dicitur in libro Sapientiæ, cap. VIII, 7 : *Sobrietatem et prudentiam docet, justitiam, et virtutem*[1]. Sobrietatem vocat temperantiam, et virtutem vocat fortitudinem. Hae virtutes cardinales vocantur, ut ait Hieronymus, quibus in hac mortalitate bene vivitur, et post ad æternam pervenitur: quæ in Christo plenissime fuerunt et sunt, de cujus plenitudine nos accepimus : in quo habuerunt usus eosdem quos in patria habent, et quosdam etiam viæ. Verumtamen « an hæ[2] virtutes, cum ipsæ in animo esse incipiant, qui cum sine illis prius esset, tamen animus erat ; desinant esse cum ad æterna perduxerint, nonnulla quæstio est. Quibusdam visum est esse desituras; et de tribus quidem, prudentia scilicet, fortitudine, et temperantia, cum hoc dicitur, non nihil videtur dici. Justitia enim immortalis est, et magis perficietur in nobis quam esse cessabit, cum beate vivemus contemplatione naturæ divinæ, quæ creavit omnes cæterasque[3] instituit naturas, qua nihil melius et amabilius est; cui regenti esse subditum, justitiæ est. Et ideo immortalis est omnino justitia, nec in illa beatitudine esse desinet; sed talis ac tanta erit ut perfectior ac major esse non possit. Fortassis et aliæ tres virtutes, prudentia sine ullo jam periculo erroris, fortitudo sine molestia tolerandorum malorum, temperantia sine repugnantia libidinum, erunt in illa felicitate ; ut prudentiæ ibi sit nullum bonum præponere Deo vel æquare ; fortitudinis ei firmissime cohærere, temperantiæ nullo defectu noxio delectari. Quod vero nunc agit justitia in subveniendo miseriis, quod prudentia in præcavendis insidiis, quod fortitudo in perferendis molestiis, quod temperantia in coercendis delectationibus pravis, non erit ibi omnino ubi nihil mali erit. Ista[4] igitur virtutum opera huic mortali vitæ necessaria, sicut fides, ad quam referenda sunt, in futuro habebuntur. » Ecce aperte dicit Augustinus, quod prædictæ virtutes in futuro erunt; sed alios usus tunc habebunt quam modo : cui Beda consentit super Exodum, ita[5] dicens : « Columnæ, ante quas expansum est velum, potestates cæli sunt quatuor eximiis virtutibus præclaræ, id est fortitudine, prudentia, temperantia, justitia; quæ aliter in cælis servantur ab angelis et animabus sanctis, quam hic a fidelibus. » Et consequenter assignat Beda usus illarum virtutum secundum præsentem et futurum statum, imitans Augustinum in prœmissis assignationibus.

DIVISIO TEXTUS.

Postquam determinavit Magister de virtutibus theologicis, hic determinat de virtutibus cardinalibus; et dividitur in partes duas : in prima determinat de ipsis cardinalibus virtutibus secundum se ; in secunda ostendit in quibus esse habeant, ibi : « Quæ in Christo plenissime fuerunt et sunt. » Prima dividitur in tres: in prima enumerat eas ; in secunda ostendit actus earum, ibi: « De quibus Augustinus ait » ; in tertia ostendit qualiter car-

[1] Al. hic et infra: « veritatem. »

[2] Augustinus, ubi supra.

[3] Migne : « creavit omnes cæteras, instituitque naturas. »

[4] Migne : « ac per hoc ista virtutum opera, quæ huic mortali vitæ sunt necessaria, sicut fides ad quam referenda sunt, in præteritis habebuntur. »

[5] Hæc in Gl. *ord.*, c. XXVI *Super Exodum*, v. 32, col. 275, t. 1, referuntur ex Beda, l. II *De tabernaculo*, c. VIII, col. 446, t. 2.

dinales dicantur, ibi: « Hæ virtutes cardinales vocantur. »

« Quæ in Christo plenissime fuerunt et sunt. » Hic ostendit in quibus sunt virtutes cardinales; et dividitur in duas partes: primo ostendit quod sunt et fuerunt in Christo; secundo inquirit, utrum futuræ sint in patria, ibi: « Verumtatem an hæ virtutes, cum ipsæ in animo esse incipiant.... desinant esse cum ad æterna perduxerint, nonnulla quæstio est. » Et circa hoc duo facit: primo movet quæstionem; secundo determinat eam, ibi: « Augustinus autem, XIV lib. *De Trin.* »

QUÆSTIO I.

Hic est triplex quæstio. Prima de virtutibus moralibus in communi. Secunda de virtutibus cardinalibus. Tertia de partibus earum.

Circa primum quæruntur quatuor: 1° de distinctione moralium virtutum ab invicem: qualiter enim ab intellectualibus et theologicis distinguantur, supra [1] dictum est; 2° quæritur de causa efficiente earum, utrum sint scilicet a natura, vel per infusionem, vel per acquisitionem; 3° de medio quod in eis requiritur; 4° utrum in patria evacuentur.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum omnes virtutes morales sint una virtus [2].

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod omnes virtutes morales sint una virtus. Augustinus enim dicit in lib. *De morib. Ecclesiæ*, cap. xv, col. 1322, t. 1: « Nihil virtutem esse assignaverim, nisi summum amorem Dei. » Sed amor Dei, qui est caritas, est una virtus, ut ex dictis patet. Ergo omnes virtutes sunt tantum una virtus.

2. Præterea, ubi est unum formale, non potest esse diversitas nisi materialis. Sed omnes virtutes morales conveniunt in uno formali, quia completivam rationem virtutis habent, secundum quod intellectum et rationem accipiunt, ut in VI *Ethic.* dicitur. Ergo non differunt nisi materialiter, et non differunt secundum speciem.

3. Præterea, potentiæ apprehensivæ magis diversificantur, vel non minus, quam appetitivæ. Ergo et habitus similiter, cum potentiis proportionentur. Sed unus habitus cognoscitivus est omnium quæ ad virtutes morales pertinent, sicut patet de scientia morali, et de ipsa prudentia, quæ est recta ratio omnium agibilium, ut dicitur in VI *Ethic.*, cap. vi. Ergo et virtutes morales non debent esse distinctæ secundum speciem.

Sed contra, per se accidentia secundum speciem distinguuntur ex sola differentia subjectorum, quæ in eorum definitionibus ponuntur. Sed virtutes morales sunt etiam in diversis subjectis, cum quædam sint in rationali, quædam in concupiscibili, quædam in irascibili; et semper in eisdem, quia temperantia nunquam est in irascibili et ceteris. Ergo videtur quod virtutes morales specie distinguantur.

Præterea, plures formæ unius speciei non possunt esse in eodem subjecto. Sed plures virtutes morales possunt esse in eodem etiam secundum partem eamdem animæ, sicut fortitudo et mansuetudo sunt simul in irascibili. Ergo differunt specie.

QUÆSTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod aliæ virtutes morales a prudentia non distinguantur. Eorum enim quæ ex opposito dividuntur, unum non ponitur in definitione alterius. Sed prudentia est recta ratio, quæ ponitur in definitione moralium virtutum, ut patet in II *Ethic.* Ergo morales virtutes a prudentia non distinguuntur.

2. Præterea, ad virtutis actum non exigitur nisi cognitio et operatio. Sed totum hoc prudentia facit; quia prudens non solum cognitivus sed etiam activus est, ut in VI *Ethic.*, cap. vi et vii, et VII, cap. iii, dicitur. Ergo idem quod prius.

3. Præterea, sicut prudentia est recta ratio agibilium, ita ars est recta ratio factibilium, ut dicitur in VI *Ethic.* Sed in factibilibus non distinguuntur aliqui habitus exequentes ab artibus quæ sunt habitus dirigentes. Ergo nec in agibilibus morales virtutes, quæ sunt exequentes, sunt distinguendæ a prudentia dirigente.

Sed contra, virtutes morales ab intellectualibus distinguuntur, ut supra dic-

[1] Dist. xxiii, q. i, art. 2.

[2] I. II *Summ. theol.*, q. lx, a. 1 et 2.

tum est. Sed prudentia est intellectualis virtus, ut in VI *Ethic.* patet. Ergo a virtutibus moralibus distinguitur.

Præterea, habitus distinguntur per actus. Sed Augustinus assignat alium actum prudentiæ et aliis virtutibus moralibus, ut patet in *Littera*. Ergo distinguuntur ab invicem.

QUÆSTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod nec ab aliis tribus virtutibus in *Littera* positis reliquæ morales vitutes distinguantur. Pars enim non dividitur contra totum. Sed harum aliæ omnes partes esse dicuntur a Tullio, lib. II *De invent.*, § 36. Ergo ab eis non distinguuntur.

2. Præterea, proprietates rerum spiritualium ex earum nominibus investigantur, ut patet per Dionysium. Sed nomen temperantiæ temperiem et modum quemdam importat : similiter autem nomen fortitudinis indeficientiam respectu difficilium : nomen autem justitiæ æqualitatem vel rectitudinem ; unde justum æquale dicimus, et quasi regulatum, ut ex V *Eth.*, cap. I, patet. Cum ergo hæc requirantur in qualibet virtute morali, videtur quod aliæ virtutes morales ab istis non distinguantur nec ipsæ ab invicem.

3. Præterea, omne peccatum non expellitur nisi per omnem virtutem. Sed per justitiam expellitur omne peccatum, ut patet in justificatione impii. Ergo ad minus ab ipsa aliæ virtutes morales non distinguuntur.

Sed contra, nihil est principale respectu sui ipsius. Sed hæ virtutes dicuntur cardinales vel principales respectu aliarum. Ergo ab eis distinguuntur.

Præterea, habitus distinguuntur per actus et objecta. Sed istis virtutibus assignantur diversæ materiæ speciales, ut infra patebit. Ergo sunt speciales virtutes, ab aliis et a se invicem distinctæ.

Solutio I. — Respondeo dicendum ad primam quæstionem, quod cum unumquodque quod est ad finem, determinetur secundum exigentiam finis ; potentiæ et habitus, qui ordinantur ad actus sicut ad ultimam perfectionem, oportet quod secundum actus diversos distinguantur : sicut etiam potentiæ materiæ distinguuntur per relationem ad diversas formas. Non autem quælibet diversitas actuum facit differentiam potentiarum et habituum : sed illa tantum quæ est ex diversitate objectorum, a quibus actus specifiantur, sicut motus a terminis. Solum autem illa differentia terminorum facit diversam speciem motus quæ attenditur secundum illam rationem secundum quam terminat motum. Unde quod descensus terminetur ad aquam vel ad terram, non facit diversam speciem motus localis ; quia motus localis non erat ad terram vel aquam inquantum hujusmodi, sed inquantum deorsum sunt. Generationes autem differunt secundum speciem quæ terminantur ad formas aquæ et terræ : et similiter objecta diversa non diversificant actus secundum speciem, nisi sit diversitas secundum illam rationem secundum quam est objectum. Videre enim album et nigrum non sunt diversi actus secundum speciem : quia utrumque est objectum visus secundum unam rationem, inquantum scilicet sunt colorata visibilia actu per lucem. Et inde contingit quod quanto aliqui habitus vel potentiæ sunt immaterialiores, tanto sunt universaliores, et minus distinguuntur, quia attendunt universaliorem rationem objecti ; sicut quinque sensibus propriis correspondet unus sensus communis, et una imaginatio. Sciendum tamen, quod cum plures habitus quandoque sint in una potentia, aliqua diversitas sufficit ad distinguendum habitus quæ non sufficit ad distinguendum potentiam : quia potentia alio modo comparatur ad actum quam habitus ; unde et secundum alteram rationem objectum utrique respondet. Potentia enim est principium agendi absolute ; sed habitus est principium agendi prompte et faciliter ; et ideo objectum secundum illam rationem qua se habet ad actum simpliciter, respondet potentiæ ; sed secundum quod se habet ad facilitatem actus respondet habitui. Et ideo diversitas materiæ vel objecti in ordine ad ea quæ faciunt facilitatem in actu, facit diversitatem habitus, et non potentiæ. Et inde est quod in speculativis diversitas materiæ, secundum quod est determinabilis per diversa media et principia, ex quibus est facilitas considerationis, facit diversas scientias ; sicut naturalis, quæ ex effectibus et his quæ apparent in sensu demonstrat, a mathematica differt, quæ circa suam materiam ex eisdem principiis et mediis procedere non potest. Sicut autem in speculativis est principium demonstrationis et medium ; ita fines sunt in operativis, ut dicitur in VII *Ethic.*, cap. VIII. Ex eorum enim intentionem procedimus

in ea quæ sunt ad finem, sicut ex dignitatibus in conclusiones; et ideo secundum relationem ad finem omnes morales habitus distinguuntur, ex quo prima sumpta est differentia boni et mali : quia bonum importat finem, ut dicitur in X *Metaph.*, text. 13, et III, text. 30, et XII, text. 37, malum autem deordinationem a fine : et secundum hoc virtutes a vitiis distinguuntur : et in virtutibus ubi invenitur diversa ratio boni sunt diversæ virtutes secundum speciem. Bonum autem ad quod humanæ virtutes proxime ordinantur, est bonum rationis, contra quam esse malum hominis, ut dicit Dionysius in lib. *De divin. nom.*, cap. IV, § 32, col. 734, t. 1. Et quia non in omnibus materiis moralibus eodem modo invenitur rationis bonum, ut patet ; ideo oportet diversas virtutes morales esse specie differentes.

Ad primum igitur dicendum, quod, sicut supra dictum est, duplex est amor. Unus naturalis, et hoc invenitur in omnibus virtutibus : unde talis amor non appropriatur caritati, sed est communis omnibus virtutibus: et si de hoc amore loquitur Augustinus, patet quod non probatur quod sit tantum una virtus. Alius autem est amor animalis, qui secundum quod est in superiori appetitu, et gratuitus, ad virtutem caritatis pertinet : et hic quidem amor invenitur in omnibus virtutibus, non quasi idem per essentiam eis, sed inquantum participatur ab ipsi prout sunt a caritate imperatæ.

Ad secundum dicendum, quod id quod est rationis et intellectus, non eodem modo participatur in materiis omnium moralium virtutum, cum in diversis materiis diversimode medium rationis recte inveniatur : et ideo talis materiæ diversitas diversitatem formæ et speciei causat; sicut etiam accidit in naturalibus, quando diversæ materiæ non sunt proporationatæ ad recipiendum formam unius rationis.

Ad tertium dicendum, quod in omnibus moralibus invenitur una ratio veri, quod est verum contingens, in hominis actione consistens ; et ideo ad unum actum cognoscitivum pertinent. Invenitur autem [1] in eis ratio boni diversa, secundum quod in diversis diversimode ordo rationis constituitur : et ideo ex parte appetitivæ oportet quod sint diversi habitus, qui dicuntur virtutes morales.

Solutio II. — Ad secundam quæstionem dicendum, quod sicut speculativa ratio dicitur esse recta secundum quod se conformiter ad prima principia habet; ita etiam ratio practica dicitur recta ratio secundum quod se habet conformiter ad rectos fines. Inclinatio autem ad finem ad appetitum pertinet; et ideo in VI *Ethic.*, cap. XI, dicitur, quod veritas et rectitudo rationis practicæ est secundum quod se habet conformiter ad appetitum rectum. Appetitus autem respectu alicujus est rectus naturaliter, sicut respectus finis ultimi, prout quilibet naturaliter vult esse felix : sed respectu aliorum rectitudo appetitus ex ratione causatur, secundum quod appetitus aliqualiter ratione participat, ut in II *Ethic.*, dicitur. Et quia prudentia facit rationem rectam, ideo præter prudentiam requiruntur aliæ virtutes morales, quæ faciunt appetitum rectum in his in quibus naturaliter rectus non est. Et quia bonum rationis non eodem modo invenitur in ipsa ratione et in his quæ rectitudinem rationis participative habent; ideo secundum ea quæ prius dicta sunt, morales virtutes sunt alii habitus secundum speciem quam prudentia.

Ad primum igitur dicendum, quod quando aliqua condividuntur, æqualiter recipientia communis prædicationem, tunc unum non ponitur in definitione alterius : sed quando commune prædicatur de eis per prius et posterius, tunc primum ponitur in definitione aliorum, sicut substantia in definitione accidentium : et propter hoc prudentia ponitur in definitione aliarum virtutum, in qua per prius bonum rationis, et per consequens ratio virtutis invenitur : quia prius est quod est per essentiam quam quod est per participationem.

Ad secundum dicendum, quod prudens est activus adinveniendo ea quæ ad finem rectum perducunt. Sed præter hoc oportet esse virtutes morales quæ faciant rectam intentionem, et inclinationem in finem, quæ etiam exigitur ad hoc quod homo sit activus.

Ad tertium dicendum, quod bonum artis consistit in re exteriori quæ per actum artis ad perfectum perducitur ; sed bonum moris consistit in ipso operante : et ideo in artificialibus, dummodo aliquis bonum perficiat, non differt quantum ad ratio-

[1] Al. : « enim. »

nem artis qualitercumque operans se secundum voluntatem ad operandum habeat, sive sit firmus in proposito, vel delectabiliter operetur, aut non; refert autem quantum ad perfectionem virtutis moralis. Et ideo oportet esse in moralibus habitus facientes appetitum rectum, non autem in artificialibus.

Solutio III. — Ad tertiam quæstionem dicendum, quod, sicut dictum est, habitus virtutum moralium ex bono rationis diversificantur : quod quidem in ipso rationis judicio essentialiter consistit, quod ad prudentiam pertinet; in his vero quæ per rationem disponuntur, participative, quod ad morales virtutes spectat. Moralem autem materiam, idest actus et passiones humanas, ratio quantum ad tria ordinat sive disponit. Primo ordinando ipsas passiones per actiones secundum se, prout eas ad medium reducit secundum quamdam commensurationem; et sic dicitur modum in eis ponere, quia modus mensurationem importat. Secundo ordinando subjectum ad ipsas actiones et passiones primo modo ordinatas, ut scilicet homo firmiter inhæreat his quæ ratio ordinavit. Tertio in ordine ad aliquid extra, ad quod oportet actus nostros proportionari, sive sit finis, sive alius homo, sive quidquid extrinsecum : et secundum hoc causatur rectitudo vel æqualitas in virtute. Hæc igitur tria, scilicet modus et firmitas et rectitudo, in omnibus virtutibus moralibus invenientur. Sed in quibusdam materiis virtutum, bonum rationis attenditur præcipue secundum unum istorum; in quibusdam vero secundum aliud, secundum quod naturalis potentia, quam perficit habitus virtutis, magis deficit in hoc vel in illo. Unde tota intensio rationis et virtutis ad hoc fertur ubi natura deficit; sicut patet quod delectationes corporales sunt nobis connaturales, et ideo in his difficillimum est modum tenere; et propter hoc virtus quæ est circa eas, scilicet temperantia, præcipue modum sibi adscribit, unde et nomen accepit : et similiter naturaliter homo mortem fugit, unde et difficillimum est in periculis mortis firmiter persistere; et ideo fortitudo quæ circa hujusmodi est, firmitatem sibi adscribit, et inde nominatur : et similiter rectitudo præcipue in communicationibus ad alterum quæritur; et ideo justitia, quæ circa has est, a rectitudine nomen habet : et sic est etiam in aliis virtutibus moralibus, quia secundum speciem distinguuntur, prout bonum rationis quantum ad aliquid prædictorum diversimode in eis invenitur secundum conditionem materiæ.

Ad primum igitur dicendum, quod aliæ virtutes non dicuntur partes subjectivæ harum, vel integrales : quod non impedit earum distinctionem ab istis : quod infra [1] melius patebit.

Ad secundum dicendum, quod istæ virtutes denominantur ab hoc quod est principale in eis. Aliquid autem est principale in uno quod non est principale in altero, ut ex dictis patet; et ideo nihil prohibet eas esse distinctas. Tamen advertendum, quod sancti et philosophi inviniuntur dupliciter loqui de istis virtutibus. Quandoque secundum quod sunt speciales virtutes habentes determinatam materiam, sicut quod temperantiæ attribuunt delectationes venereas cohibere; quandoque autem secundum quod habent quamdam generalitatem, prout illud a quo nomen accipiunt, et in quo perfectio earum principaliter consistit, ad alias materias et virtutes transfertur; sicut cum fortitudini attribuunt fortiter persistere non solum in periculis mortis, sed etiam in quibuscumque periculis. Sed primum dicitur proprie, secundum autem appropriate, vel per reductionem.

Ad tertium dicendum, quod justitia quædam est generalis, quædam autem specialis. Specialis quidem est secundum quod habet materiam determinatam in communicationes [2] quæ ad alterum sunt secundum rationem debiti : et sic ponitur hic una de quatuor cardinalibus virtutibus. Alio modo dicitur generalis; et hoc dupliciter. Uno modo secundum quod est quædam habitudo recta ipsius animæ, prout homo debito modo ordinatur et in seipso et ad alia : et sic dicitur justificari impius. Alio modo, prout est idem quod omnis virtus ratione differens, prout actum virtutis quis ordinat ad bonum commune, secundum imperium legis; quod contingit in actibus omnium virtutum, ut Philosophus dicit, V *Ethic.*, cap II; et hoc infra [3] melius patebit.

[1] Q. III, per totam.

[2] Al. : « communicationis. » Parm. : « in communicationibus. »

[3] Q. II et III.

ARTICULUS II.

Utrum virtutes morales insint a natura [1].

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod virtutes morales insint nobis a natura. Damascenus enim dicit in III lib., cap. XVI, col. 1046, t. 1 : « Naturales sunt virtntes, et naturaliter et æqualiter insunt omnibus » Hoc idem etiam dicit Antonius, in ejus vita, § 20, col. 871, t. 2 op. Athanas., in *Exhortatione ad monachos.*

Præterea, secundum Philosophum in II *Physic.*, text. 5, quæ ex principiis naturalibus causantur, natura sunt. Sed ratio est de principiis naturalibus hominis. Cum ergo virtutes ex ratione procedant, videtur quod sint naturales.

3. Præterea, homo est perfectior inter alia animalia. Sed aliis animalibus a natura inest dispositio ad agendum ea quæ eis competunt, sicut hirundini ad faciendum nidum. Cum ergo virtutes nihil aliud sint quam inclinationes ad opera convenientia homini, videtur quod virtutes naturales sint homini, inditæ.

Sed contra, secundum Dionysium, IV cap. *De divin. nom.*, § 23, col. 726, t. 1, bona naturalia non amittuntur per peccatum. Sed virtutes amittuntur. Ergo non sunt naturales.

Præterea, ea quæ sunt a natura, non assuefacimus. Sed in operibus virtutum valet assuefactio. Ergo virtutes non sunt a natura.

QUÆSTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod non possint acquiri ex actibus. Continentia enim secundum Philosophum in VII *Ethic.*, cap. I, est aliquid minus virtute. Sed continentiam non possumus ex actibus nostris acquirere ; Sap., VIII, 21 : *Scio quod non possum esse continens, nise Deus det.* Ergo multo minus aliæ virtutes ex actibus acquiri possunt.

2. Præterea, in nulla re per aliquam actionem aliquid acquiritur, nisi per actiones aliquid res illa accipiat. Sed operans, inquantum operatur, nihil recipit, immo magis operationem a se emittit. Ergo ex hoc quod operatur, non acquiritur in ipso aliqua virtus.

3. Præterea, nihil agit ultra suam speciem : quia effectus non potest esse nobilior causa. Sed operationes quæ fiunt ante virtutem, non sunt virtutum, sed potentiarum naturalium tantum. Cum ergo virtus sit nobilior quam operatio, quæ est ex potentia naturali tantum, videtur quod per hujusmodi operationes virtutes acquiri non possint.

4. Præterea, una operatio non potest habitum virtutis causare, sicut Philosophus dicit in I *Ethic.*, cap., X : similiter nec plures, ut videtur, quia plures operationes non sunt simul : et quod non est, non agit. Ergo nullo modo ex actibus virtutes acquiruntur.

Sed contra, Philosophus dicit, in libro *De memoria et reminiscentia*, lect. 6, quod consuetudo est quasi natura. Ergo consuetudine efficitur aliquid homini connaturale et facile. Sed nihil aliud virtus est quam quædam facilitas et inclinatio per modum naturæ ad bonum rationis, ut dicit Tullius, lib. II *De inventione.* Ergo ex consuetudine acquiritur aliqua virtus.

Præterea, malum non est fortius in agendo quam bonum. Sed malis operibus acquiritur aliquis habitus vitiosus. Ergo ex bonis operibus acquiritur aliquis habitus virtuosus.

QUÆSTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod non oporteat ponere aliquas virtutes morales infusas. Ea enim quæ per principia naturalia possunt causari, non oportet quod divinitus præter naturalia principia causentur, nisi aliquando miraculose fiat ; sicut quod sanitas restituitur quam etiam natura posset restituere, licet non statim. Sed ad virtutes morales possumus pervenire per naturalia principia, ut probatum est. Ergo non indigemus quod virtutes nobis infundantur.

2. Præterea, ad actum quantumcumque perfectum non requiritur nisi quod sit actus rectus, et meritorius. Sed ad faciendum actum rectum sufficit virtus acquisita, ad faciendum autem meritorium sufficit caritas. Ergo non indigemus virtutibus moralibus infusis.

[1] I. II *Summ theol.*, q. LXIII.

3. Præterea, virtutes quas Deus in nobis sine nobis operatur, sunt mentis qualitates, ut dicit Augustinus, l. IV *Contra Julian.*, c. III, col. 743, t. 10, et l. II *De lib. arbit.*, c. XIX, col. 1267, t. 1, etc., et non in viribus organis affixis. Sed aliquæ moralium virtutum, ut dictum est, sunt in irascibili et concupiscibili, quæ non sunt partes mentis, cum sint vires organis affixæ. Ergo virtutes istæ ad minus non possunt esse infusæ.

4. Præterea, virtutes morales a consuetudine dicuntur, ut patet II *Ethic.*, cap. I, Sed quod est ex consuetudine, non est infusum. Ergo virtutes morales non possunt esse infusæ.

Sed contra, Sap., VIII, 7 : *Sobrietatem etprudentiam docet, et justitiam et virtutem ;* et tanguntur ibi istæ quatuor cardinales virtutes, ut in *Littera* Magister dicit, quæ sunt virtutes morales. Sed sapientia Dei non solum docet intellectum instruendo, sed etiam affectum movendo. Ergo istæ virtutes etiam sunt infusæ.

Præterea, in pueris baptizatis et in contritis de peccatis, sunt omnes virtutes. Sed non possunt esse acquisitæ ; quia pueri [1] actum virtutis non participant, ut dicitur I *Ethicor.*, cap. XIII, neque etiam unus actus contritionis sufficere potest ad acquirendum omnes virtutes. Ergo ommes virtutes morales etiam sunt infusæ.

QUÆSTIUNCULA VI.

Ulterius. 1. Videtur quod etiam non differant specie infusæ ab acquisitis. Agens enim, cum sit extra rem, non diversificat speciem : unde ejusdem speciei est oculus quem Deus cæco nato restituit, et quem in aliqua creatura causat. Sed virtutes infusæ differunt ab acquisitis penes agens primun. Ergo non differunt specie.

2. Præterea, habitus specificantur ex actibus et objectis. Sed idem est objectum et idem actus temperantiæ infusæ ac acquisitæ. Ergo non differunt specie.

3. Si dicatur quod actus differunt, inquantum sunt meritorii actus infusarum non autem actus acquisitarum : Contra. Actus virtutis cujuslibet non est meritorius, nisi inquantum est formatus a caritate. Sed formatum et informe in virtutibus non facit differentiam speciei, sicut patet in fide, cum sit differentia penes extrinsecum. Ergo virtutes infusæ ab acquisitis non differunt specie.

4. Si dicatur, quod infusæ propter Deum operantur, non autem acquisitæ : Contra. Deus non est objectum cardinalium virtutum, sed theologicarum. Cum igitur virtutes non recipiant speciem a fine ultimo, sed ab objecto et actu, videtur quod adhuc per hoc non differant specie virtutes acquisitæ et infusæ [2].

Sed contra, quælibet pars posita in definitione, facit differre secundum speciem. Sed infusio ponitur in definitione virtutis ad Augustino, secundum quam Deus in nobis operatur sine nobis. Ergo infusa differt specie ab acquisita.

Præterea, duæ formæ ejusdem speciei non possunt esse in uno sujecto. Sed virtus infusa est simul cum virtute acquisita, ut patet in adulto qui habens virtutem acquisitam ad baptismum accedit, qui non minus recipit de infusis quam puer. Ergo virtus acquisita et infusa differunt specie.

Solutio I. — Respondeo dicendum ad primam quæstionem, quod sicut in naturalibus posuerunt quidam formas omnes existere in materia, et quod agens naturale extrahit eas de occulto ad manifestum, inquantum removet ea quæ prohibebant formam illam apparere ; ita etiam dixerunt quidam de habitibus animæ ; unde Plato dixit, quod omnes scientiæ sunt in anima a natura, et addiscere non est aliud quam recordari : et similiter videtur dicere Damascenus, lib. III *De fid.*, cap. XIV, de virtutibus, quod insunt nobis a natura, et per exercitium tolluntur impedimenta virtutum ; sicut ferri æruginem auferentes, videmur claritatem, quæ naturaliter ei inest, inducere. Omnes autem istæ opiniones secundum aliquid veræ sunt, et secundum aliquid falsæ. Veræ quidem sunt, inquantum prædictorum aliqua inchoatio est a natura, sicut forma existit in potentia materiæ, et scientia conclusionum in principiis universalibus : quia quod in particulari discitur, prius in universali sciebatur ; et virtutes præexistunt in naturali ordinatione ad bonum virtutis, quæ est in ratione cognoscente hujusmodi bonum, et etiam in voluntate na-

[1] Al. ; « pium, » Parm. : « proprium. » Omnes autem mala lectione utuntur.

[2] Al. : « sed infusæ. »

turaliter appetente illud, et etiam quandoque in inferioribus viribus, inquantum sunt naturaliter subjectæ rationi : et in quibusdam ex ipsa complexione est minus de resistentia ad bonum rationis, secundum quod Philosophus dicit in VI *Ethic.*, cap. I, quod quidam confestim a navitate sunt fortes et temperati: et ideo a Tullio dicitur, quod seminaria virtutum, sive initia, sunt naturalia. Falsæ autem sunt prædictæ opiniones inquantum complementum formarum, secundum quod sunt in actu, est ab agente extrinseco: scientiæ vero complementum est ex doctrina vel inventione; virtutem autem ex assuefactione vel infusione; et hoc est quod Philosophus II *Ethic.*, cap. I, dicit innatis nobis eas suscipere, perfectis vero per assuefactionem.

Et per hoc patet responsio ad auctoritatem Damasceni.

Ad secundum dicendum, quod ratio et est natura hominis, et est ratio ; unde ex hoc quod est ratio, addit aliquem modum causandi supra modum quo aliquid ex altero causatur naturaliter ; et secundum hunc modum ratio est principium virtutum.

Ad tertium dicendum, quod homo propter hoc quod habet rationem, quæ collativa est, se habet ad multas operationes, quarum ratio principium est; et et ideo non providentur hominis a natura necessaria ad tegumentum et defensionem, sicut aliis animalibus, ut pili et ungues : quia non posset instrumentum aliquod determinatum competere ad tam varias et diversas operationes ; et ideo dantur sibi manus, per quas possit sibi facere necessaria secundum quod ei competit ex ratione. Et similiter non potuit esse in homine complementum ex natura, quia non est idem conveniens omnibus. Oportet enim medium virtutis in diversis diversimode accipi.

Solutio II. — Ad secundam quæstionem dicendum est, quod quidam philosophi, quos sequitur Avicenna, posuerunt omnes formas esse a datore, et quod agens naturale non facit nisi dispositionem ad formas illas ; et similiter etiam dicit Avicenna, quod scientia et virtus sunt a datore, et per studium et exercitium disponitur anima ad recipiendum influxum dictorum habituum.

Hæc autem positio tollit naturalem virtutem, quæ inest cuilibet principio naturali ad faciendum sibi simile, secundum quod materia in quam agit, est receptiva suæ similitudinis, Quod quidem necessarium est ex hoc quod omne quod agit, agit ex hoc quod est in actu : unde oportet quod omne quod est in actu aliquid, aliquo modo possit esse activum illius : et ideo omne naturale principium natum est inducere suam similitudinem per actum suum. Cum igitur principia scientiarum et virtutum sint naturaliter nobis indita, ut dictum est, oportet quod per actiones ex illis principiis prodeuntes, virtutum et scientiarum habitus compleantur : et huic quidem attestatur experientia : quia ex consuetudine efficitur aliquid facile et delectabile, quod prius erat difficile ; et hoc est signum habitus generati, scilicet delectatio operis.

Ad primum igitur dicendum, quod nullum bonum potest homo habere, nisi Deus det ; sed quædam habentur a Deo non cooperantibus nobis, sicut ea quæ sunt infusa ; et quædam nobis cooperantibus, sicut acquisita ; et quædam cooperante natura, sicut naturalia.

Ad secundum dicendum, quod in operibus animæ est quidam gradus, secundum quod una potentia alteri subjacet : et in eadem potentia est inveniri superius et inferius, secundum quod ad diversa objecta comparatur. Inferius autem natum est recipere a superiori ; et ideo per operationes egredientes a ratione naturali et voluntate, in quibus præexistunt seminaria virtutum, acquiritur habitus irascibili et concupiscibili; et per operationem voluntatis et rationis, inquantum sunt finis et principiorum primorum, acquiritur in eis, quantum ad ea quæ sunt ad finem, et quantum ad conclusiones, habitus scientiæ et virtutis ; et sic habitus acquiritur per operationem quæ ab operante egreditur, secundum quam inferior pars a superiori recipit. In superiori autem parte non est habitus, nisi vel naturalis vel infusus.

Ad tertium dicendum, quod sicut principia sunt potiora conclusionibus, et virtute eas continentia, ita seminaria virtutum, quæ sunt in suprema parte animæ, sunt digniora virtutibus, quæ sunt in partibus inferioribus, et continent eas virtute ; et ideo operationes procedentes ex illis principiis, sunt similes operibus virtutum, et possunt habitum virtutis perficere ; sicut ex consideratione principiorum generatur scientia conclusionum.

Ad quartum dicendum, quod sicut multæ guttæ cavant lapidem, inquantum ultima agit in virtute omnium præcedentium, quæ tantum habilitabant materiam ad cavationem, nihil cavantes; ita ultima operatio agens in virtute omnium præcedentium, habitum virtutis causat.

Solutio III. — Ad tertiam quæstionem dicendum, quod sicut dictum est, seminaria virtutum quæ sunt in nobis, sunt ordinatio voluntatis et rationis ad bonum nobis connaturale. Cum autem sit homo ex divina liberalitate ordinatus ad quoddam bonum supernaturale, scilicet æternam gloriam; ex prædictis virtutum seminariis non possunt virtutes causari fini prædicto proportionatæ. Unde oportet virtutes quæ vitam nostram ordinant ad finem illum, ex eo causari ex quo est nobis inclinatio in finem illum. Hoc autem est per Dei gratiam; unde oportet nos aliquas virtutes morales infusas habere.

Ad primum igitur dicendum, quod sanitas per miraculum restituta, non est ad aliud ordinata quam sanitas quæ fit ex natura; et ideo illis qui habent sanitatem ex naturalibus principiis, non est necessaria sanitas quæ est per miracula. Et ideo non est simile de sanitate et virtutibus infusis, quæ ad aliud ordinant quam acquisitæ, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod rectitudo actus est ex proportione ad finem; ad diversos autem fines diversimode accipitur actus proportio: unde aliquis actus est rectus proportionatus bono civili, qui non est rectus proportionatus gloriæ æternæ: unde oportet quod sint aliæ virtutes infusæ, quæ faciant actus rectos ex proportione ad finem.

Ad tertium dicendum, quod virtutes infusæ et acquisitæ non sunt in iracibili et concupiscibili nisi secundum quod participant aliqualiter rationem: et ex hac parte non habent dependentiam ab organo corporali, sed continentur sub mente, sicut et sub ratione, inquantum ipsam participant.

Ad quartum dicendum, quod mos secundum quem dicitur moralis virtus, importat inclinationem quamdam appetitus ad bonum vel malum faciendum. Et quia hæc inclinatio frequenter est ab assuefactione, ideo mos sic dictum, a more prout consuetudinem importat, descendit. Sed dicta inclinatio non semper est ab assuefactione, sed quandoque a natura, sicut dicuntur mores brutorum in VIII *De animalibus*, cap. XXIX, vel etiam ex Dei dono; et sic virtutes infusae morales dici possunt.

Solutio IV. — Ad quartam quæstionem dicendum, quod virtutes acquisitæ et infusæ differunt specie, scilicet fortitudo a fortitudine, et temperantia a temperantia, et sic de aliis: quia, ut dictum est, fines sunt sicut principia in operativis. Si autem esset aliqua scientia quæ non posset reduci ad principia naturaliter cognita, non esset ejusdem speciei cum aliis scientiis, nec univoce scientia diceretur. Unde cum fines virtutum infusarum non præexistant in seminariis naturalibus virtutum, sed naturam humanam excedant; oportet quod virtutes infusæ a virtutibus acquisitis, quæ ab illis seminariis procedunt, differant specie. Unde et in alia vita hominem perficiunt, acquisitæ quidem in vita civili, infusæ in vita spirituali, quæ est ex gratia, secundum quam homo virtuosus est membrum Ecclesiæ.

Ad primum igitur dicendum, quod effectus proportionatus agenti differt specie secundum diversitatem agentis: unde animalia generata ex semine et ex putrefactione non sunt ejusdem speciei. Virtus autem divina, quamvis possit super omnes effectus, et in infinitum eos excedat, tamen aliqui effectus sunt qui non possunt esse nisi ex virtute divina; et tales effectus non sunt proportionati aliis. Unde tales effectus differunt specie ab illis effectibus qui etiam ab illis causis produci possunt, quamvis et divina virtus illos possit producere.

Ad secundum dicendum, quod quamvis sit idem actus virtutis acquisitæ et infusæ materialiter, non tamen est idem actus formaliter: quia per virtutem acquisitam collimitantur circumstantiæ secundum proportionem ad bonum civile, sed per virtutem infusam secundum proportionem ad bonum æternæ gloriæ: unde etiam aliquid superfluum secundum virtutem civilem est moderatum secundum virtutem infusam, sicut quod homo jejunet, et se voluntarie morti offerat propter defensionem fidei.

Ad tertium dicendum, quod penes hoc quod est esse meritorium, non differunt specie, nisi inquantum virtutes acquisitæ sunt magis propinquæ ad meritum propter finem ad quem ordinantur.

Ad quartum dicendum, quod quamvis

finis ultimus non faciat identitatem in specie, facit tamen diversitatem, sicut generis diversitas facit diversitatem in specie. Tamen sciendum, quod relatio actualis ad remotum finem non facit prædictam differentiam, sed originalis relatio ad ipsum, secundum scilicet quod ex diversitate finis fit diversa proportio in actu et habitu.

ARTICULUS III.

Utrum virtutes morales consistant in medio[1].

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod virtutes morales non consistant in medio. In nullo enim indivisibili est accipere medium et extrema. Sed passiones et operationes, circa quas sunt virtutes morales, sunt indivisibiles. Ergo non sunt in medio.

2. Præterea, medium æqualiter distat ab extremis. Sed quædam virtutes plus appropinquant uni extremo quam alteri, sicut fortis plus assimilatur audaci quam timido, ut dicit Philosophus in III *Ethic.*, cap. XIV et XVI, et II, cap. VIII. Ergo virtutes morales non sunt in medio.

3. Præterea, non est idem medium et extremum. Sed virtus est extremum, quia est ultimum potentiæ, ut dicitur in I *Cæli et mundi*, text. 116. Ergo non est in medio.

4. Præterea, quandocumque bonum consistit in medio, malum consistit in extremo ad minus uno; sicut in castitate quantumcumque homo abstineat a venereis, non peccat: similiter et in magnanimitate, quæ est extremum in magnitudine, inquantum ad maxima tendit: similiter etiam in veritate, quia non potest homo nimis verum dicere. Ergo videtur quod bonum virtutis non consistat in medio.

5. Præterea, si virtus sit medium, non est medium nisi inter duo vitia. Sed aliqua virtus est quæ non est inter vitia. sicut justitia; quia si plura accipiat, peccat; si minus autem ei detur, non peccat. Ergo non omnis virtus moralis consistit in medio.

Sed contra est, quod dicit Philosophus in II *Eth.*, cap. V.

[1] I. II *Summ. theol.*, q. LXIV.

Præterea, sicut se habet ars ad factibilia, ita se habet virtus ad agibilia. Sed ars corrumpitur ex superfluo et diminuto. Ergo et virtus: ergo est in medio.

QUÆSTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod in justitia non sit medium rei. Definitio enim generis debet salvari in qualibet specierum. Sed in definitione virtutis ponitur quod est medium secundum rationem. Ergo in justitia est medium rationis, et non medium rei.

2. Præterea, propter hoc in aliis virtutibus dicitur esse medium rationis et non medium rei, qnia diversimode determinatur medium secundum diversas conditiones; sicut aliquid est multum ad comedendum uni, quod non est multum ad comedendum alteri. Sed diversa conditio etiam observatur in justitia: quia justitia distributiva non æqualiter tribuit omnibus, sed unicuique secundum quod dignus est: similiter etiam in commutativa non tantum punitur qui percutit principem. Ergo in justitia non est medium rei, sicut nec in aliis virtutibus.

3. Præterea, in illo accipiendum est medium virtutis quod per virtutem rectificatur et perficitur. Sed finis virtutum non est rectificatio rei exterioris, sed operantis secundum rationem: quia eupraxia, idest bona operatio, est finis in omnibus virtutibus, ut dicit Philosophus in VI *Eth.*, cap II. Ergo non est ibi rei medium, sed rationis tantum.

Sed contra, medium quod accipitur secundum proportionem rei ad rem, est medium rei. Sed medium justitiæ accipitur secundum proportionem rei ad rem, ut geometricam in justitia distributiva, vel arithmeticam in commutativa, ut dicit Philosophus in V *Ethic.*, cap. VI. Ergo est ibi medium rei.

Præterea, justitia est æqualitas quædam. Sed æqualitas est etiam secundum rem medium inter plus et minus. Ergo etiam in justitia est medium rei.

QUÆSTIUNCULA III.

Ulterius 1. Videtur quod in virtutibus intellectualibus non sit medium. Medium enim accipitur in passionibus, secundum quod mensuratur ad rationem. Sed in

virtutibus intellectualibus non est accipere aliquid superius ad quod mensurentur. Ergo in eis non est accipere medium.

2. Præterea, medium virtutis est inter contrarias passiones. Sed in intellectualibus non sunt contrariæ passiones: quia rationes contrariorum in intellectus non sunt contrariæ. Ergo in intellectualibus virtutibus non est accipere medium.

3. Præterea, ubicumque est accipere medium, est accipere extrema, quæ corrumpunt medium. Sed in intellectu non est accipere extrema corrumpentia medium; quia intellectus non corrumpitur neque ex magno intelligibili neque ex parvo, ut dicitur in III *De anima,* text. 7. Ergo in virtutibus intellectualibus non est medium.

Sed contra, in virtutibus moralibus non invenitur medium nisi secundum quod participant rationem rectam. Sed ratio recta per prius invenitur in intellectualibus quam in moralibus. Ergo verius est medium in intellectualibus quam in moralibus.

Præterea, ars est intellectualis vitus, ut patet in VI *Ethic.* Sed Philosophus in II *Ethic.*, cap IV, per medium artis probat medium virtutis. Ergo virtus intellectualis habet medium.

QUÆSTIUNCULA IV.

Ulterius. 1. Videtur quod etiam theologicæ virtutes medium habeant. In moralibus enim virtutibus est medium, secundum quod earum actus ex ratione recta procedunt. Sed virtutum theologicarum actus non sunt contra rationem. Ergo [1] sunt in medio.

2. Præterea, spes est medium inter præsumptionem et desperationem. Sed spes est virtus theologica. Ergo virtutes sunt medium inter vitia.

3. Præterea, fides vadit media inter duas hæresés scilicet, Nestorii et Eutychis. Sed fides est virtus theologica. Ergo virtutes theologicæ in medio consistunt.

Sed contra, Bernardus dicit in *Tract. de diligendo Deo,* c. I, col. 371, t. 2, quod modus caritatis est non habere modum. Sed virtutes dicuntur in medio esse, inquantum sunt modificatæ. Ergo caritas non est in medio, et eadem ratione nec aliæ duæ.

Præterea, ubi nunquam contingit æquale reddere, ibi non potest esse superfluum. Sed in illis quæ sunt ad Deum, non contingit æquale reddere, ut etiam Philosophus in VIII *Ethic.*, cap. XIX, dicit. Ergo non contingit superfluum in virtutibus theologicis, quæ Deum habent pro objecto, accipere; et ita non sunt in medio.

Solutio I. — Respondeo ad primam quæstionem dicendum, quod omnes virtutes morales in medio constitutæ sunt. Virtutes enim morales sunt circa passiones et operationes, quas oportet dirigere secundum regulam rationis. In omnibus autem regulatis consistit rectum, secundum quod regulæ æquantur; æqualitas autem media est inter majus et minus; et ideo oportet quod rectum virtutis consistat in medio ejus quod superabundat, et ejus quod deficit a mensura rationis rectæ[2].

Ad primum ergo dicendum, quod actiones et passiones quamvis sint indivisibiles per essentiam, sunt tamen per accidens divisibiles, vel secundum intensionem, vel secundum tempus, vel secundum locum, vel secundum objecta, vel secundum aliquid hujusmodi; et ideo etiam secundum hoc est in eis medium accipere.

Ad secundum dicendum, quod medium accipitur in aliquo dupliciter. Uno modo ex comparatione ad extrema ejusdem rei, sicut medium in circulo ; et tale medium oportet quod æque distet ab extremis. Alio modo ex comparatione ad aliquam regulam extra; et tunc non oportet quod medium æque distet ab extremis, sed quod æquetur regulæ: sicut patet quod quando secatur lignum ad aliquam regulam, non semper tantum aufertur quantum dimittitur: et tale medium est medium virtutis moralis, quæ habet rectam rationem pro regula: unde quandoque appropinquat plus uni extremo quam alteri, secundum quod competit rationi rectæ.

Ad tertium dicendum, quod virtus est extremum quo ad contrarietatem boni et mali : quia bonum hominis in ratione consistit, et ita in medio [3] æqualitatis ad rationem; sed quantum ad contrarietates

[1] Al. : « non sunt. »
[2] Parm. : « recta. »

[3] Sic codd. ; Parm. : « in extremo. »

circa quas est, virtus est in medio, sicut dicit Philosophus in II *Ethic.*, cap. VII.

Ad quartum dicendum, quod medium virtutis salvatur secundum adæquationem omnium circumstantiarum simul ad rationem. Contingit autem in aliquibus virtutibus, quod adæquatis omnibus aliis circumstantiis, non potest accipi extremum in altero : quia superfluum non potest accipi in illo nisi ex comparatione aliarum circumstantiarum, sicut in veritatis virtute patet: quia non potest homo nimis verum dicere, salvato quod dicat verum quod debet, et quando et ubi et cui et ceteris. Sed superfluum in hac circumstantia accipitur secundum excessum in aliis : qui enim dicit verum quod non oportet, etiam nimis verum dicit. Et similiter etiam in magnanimitate est ratione quanti, et similiter etiam in castitate : quia non potest homo nimis abstinere, dummodo salventur aliæ circumstantiæ.

Ad quintum dicendum, quod virtus dicitur medium dupliciter. Uno modo ratione materiæ circa quam est, inquantum adæquat eam rationi rectæ ; et hoc per se convenit omni virtuti morali ; et sic est medium per participationem extremorum. Alio modo dicitur medium ratione habitus, inquantum scilicet habitus virtutis est medium inter habitus duarum malitiarum; et hoc est medium per abnegationem extremorum ; et hoc accidit virtuti, nec oportet quod sit in omnibus virtutibus ; et propter hoc non oportet quod justitiæ habitus sit medius inter duas malitias, ut in V *Ethic.*, cap. IV, dicitur, sed quod medium attingat in materia sua.

Solutio II. — Ad secundam quæstionem dicendum, quod in justitia opportet esse non solum medium rationis, sed etiam rei: cujus ratio est, quia justitia est circa operationes, et secundum ordinem ad alterum ; unde illum ad quem sunt operationes justitiæ, accipiunt quasi regulam. Et ideo sicut passiones circa quas sunt aliæ virtutes oportet quod æquentur rationi ; ita oportet quod operationes circa quas est justitia, adæquentur illi ad quem est justitia; quod non potest esse, nisi secundum rem tantum reddatur quantum ei debetur ; et ideo ibi est medium rei. Sed inter aliquos duos potest constitui æqualitas dupliciter. Uno modo secundum quod utrisque aliquid reddendum est ; et in hoc constituit ei æqualitatem justitia distributiva, quæ non dat æquale utrique secundum quantitatem, sed secundum proportionem, quia utrique dat quantum sibi debetur ; et ideo medium in justitia distributiva dicitur esse secundum proportionabilitatem geometricam, in qua salvatur eadem proportio, sed non eadem quantitas ; sicut sex est medium inter quatuor et novem : quia in qua proportione se habet ad quatuor, scilicet in sesquialtera, in ipsa se habet novem ad ipsum ; quamvis novem excedant sex in tribus, et sex quatuor in duobus. Alio modo constituitur æqualitas justitiæ inter aliquos, inquantum unus debet recipere ab alio propter hoc quod ille prius recipit ab isto : et ad hoc est justitia commutativa. Et quia tantum debet secundum quantitatem aliquis ab altero recipere quantum ei tribuit, ideo in hac specie justitiæ salvatur medium secundum proportionem arithmeticam, in qua salvatur eadem quantitas ; sicut tria est medium inter quatuor et duo, quia utrinque est excessus in unitate.

Ad primum igitur dicendum, quod in justitia est medium rationis, quod et idem est medium rei.

Ad secundum dicendum, quod in justitia non consideratur conditio personæ, nisi inquantum ex conditionibus personæ variatur quantitas rei. Qui enim percutit principem, majorem offensam facit ; et ideo plus debet puniri. Et similiter etiam patet in justitia distributiva, quod diversitas personarum in diversitatem rei redundat.

Ad tertium dicendum, quod in justitia incidit in idem rectificatio operationis et rectificatio rerum, ut dictum est.

Solutio III. — Ad tertiam quæstionem dicendum, quod bonum virtutum intellectualium consistit in hoc quod verum dicatur. Veritas autem consistit in quadam adæquatione intellectus vocis [1] ad rem. Et quia æqualitas est medium inter majus et minus, ideo opportet quod bonum virtutis intellectualis in medio consistat, ut scilicet dicatur de re hoc quod est. Si autem excedat vel in plus vel in minus, erit falsum ; quod se habet ad virtutes intellectuales, sicut vitium ad morales ; et hoc inquantum intellectus

[1] Parm. : « et vocis. » Non sic autem codd.

absolute considerat; inquantum vero de uno in aliud discurrit, accipitur medium non solum secundum commensurationem ad rem, sed secundum commensurationem conclusionum ad principia, vel eorum quæ sunt ad finem in operativis.

Ad primum igitur dicendum, quod, sicut dicit Philosophus in X *Metaph.*, text. 5, mensura intellectus nostri est res; et ideo secundum quod adæquatur rei, est rectum ipsius. Nihilominus et principia sunt regula conclusionum, et intelligens est quodammodo regula principiorum.

Ad secundum dicendum, quod contrarietas passionum accedit ad medium virtutis moralis; unde circa iram, quæ non habet passionem oppositam, est medium virtutis moralis secundum plus et minus in ipsa eadam passione.

Ad tertium dicendum, quod extrema in virtutibus intellectualibus non accipiuntur secundum magnum et parvum intelligibile: sed extremum in plus est, quando attribuitur aliquid alicui quod non inest ei; extremum autem in minus, quando removetur ab eo quod ei inest. Utroque autem modo falsum contingit; verum autem, quandò dicitur inesse quod inest, aut non inesse quod non inest; et hæc extrema corrumpunt non substantiam, sed veritatem intellectus.

Solutio IV. — Ad quartam quæstionem dicendum, quod medium in omnibus virtutibus quæ habent medium, accipitur ex hoc quod virtus attingit in materia propria illud quod est æquale, et competens mensura. Unde si esset aliqua virtus quæ haberet mensuram ipsam pro materia, non essent ibi extrema nec medium; sed bonum illius virtutis esset simpliciter attingere mensuram illam, sicut si alicujus virtutis materia esset veritas. Omnium autem prima mensura est ipse Deus, sicut etiam ipse Philosophus in X *Metaph.*, text. 7, dicit. Unde virtutes theologicæ, quæ habent Deum pro objecto, qui est ultimus finis, a quo omnia mensurantur, non possunt habere rationem medii, cum in materia illa non sit accipere extrema: sicut etiam in his quæ conjuncta malo fini, non potest accipi medium.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio recta non est ad hoc quod in materia illa vitentur extrema, in qua superfluum esse non potest.

Ad secundum dicendum, quod fides est virtus theologica, inquantum adhæret primæ veritati; et ex hac parte non potest in ipsa medium esse, non enim potest nimis Deo adhærere: sed ex parte illia qua aliquid affirmat vel negat veritati primæ adhærens, ibi est medium, quia secundum hoc habet similitudinem cum virtutibus intellectualibus.

Et similiter dicendum ad tertium, quod spes non habet medium, secundum quod Deo adhæret, sed ex parte subjecti.

ARTICULUS IV.

Utrum virtutes morales maneant in patria [1].

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod virtutes morales non maneant in patria. Fides enim et spes sunt nobiliores quam virtutes morales. Sed fides et spes evacuantur. Ergo et morales virtutes.

2. Præterea, virtutes morales perficiunt in vita activa. Sed hæc vita cessabit in patria, in qua erit tantum contemplatio. Ergo et virtutes morales non erunt in patria.

3. Præterea, virtutes morales quædam sunt circa passiones. Sed hæ non erunt in patria. Ergo nec virtutes..

4. Præterea, fortitudo et temperantia sunt in irascibili et concupiscibili. Sed, secundum quosdam, vires sensibiles non remanebunt in anima separata. Ergo nec temperantia et fortitudo.

5. Præterea, in patria erimus sicut angeli Dei, Matth., xxii. Sed derisibiles videntur qui ponunt castitatem et sobrietatem in angelis, quos deos nominat Philosophus in X *Metaph.*, text. 50. Ergo nec in nobis erunt.

6. Præterea, patientia est valde nobilis virtus, quia ipsa opus perfectum habet. Sed non remanebit in patria nisi quantum ad fructum, ut Augustinus dicit in lib. *De patientia*, cap. xxix, col. 625, t. 6. Ergo nec aliæ morales virtutes.

Sed contra, istæ virtutes plenissime fuerunt in Christo. Sed illæ virtutes quæ evacuantur in patria, non fuerunt in Christo, ut fides et spes. Ergo virtutes istæ non evacuantur.

[1] I. II *Summ. theol.*, q. lxvii, a. 1.

Præterea, Sap., I, 15 : *Justitia est perpetua et immortalis*. Sed non minus est necessaria ordinatio hominis ad seipsum quam ordinatio ad alterum quæ est per justitiam. Ergo et aliæ virtutes morales manent in patria.

Præterea, in patria erunt homines Deo conformes. Sed hæ virtutes in Deo sunt exemplares, ut dicit Macrobius, lib. I *Super somnium Scipionis*. Ergo et in sanctis erunt aliquo modo.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod quælibet virtutum prædictarum habet duos actus : unum quem exercet circa propriam materiam ; alium quem habet quando pervenit ad finem : sicut fortis dum est in periculo pugnæ, exercet actum qui est circa materiam propriam, scilicet timores et audacias : sed quando jam domum victor revertitur, habet hunc actum qui est gaudere de victoria per pugnam præcedentem adepta. Dictum est autem [1] quod virtutes morales quædam sunt infusæ, et quædam acquisitæ, et quod acquisitæ dirigunt in vita civili ; unde habent bonum civile pro fine. Et quia hæc civilitas non remanebit eis aliquis actus, nec circa finem, nec circa materiam propriam, secundum quam tendunt ad finem ; et ideo habitus tollentur. Virtutes autem infusæ morales perficiunt in vita spirituali, secundum quam homo est civis civitatis Dei, et membrum corporis Christi, quod est Ecclesia ; et hæc quidem civilitas in futuro non evacuabitur, sed perficietur. Unde remanebunt istis virtutibus actus qui sunt circa finem proximum uniuscujusque virtutis, et ideo remanebunt habitus virtutum moralium infusarum.

Ad primum igitur dicendum, quod fides et spes sunt nobiliores virtutibus ratione objecti. Sed quia habent essentialiter annexam imperfectionem respectu sui objecti, quæ non est annexa virtutibus moralibus ; ideo non opportet quod morales evacuentur, sicut spes et fides.

Ad secundum dicendum, quod virtutes quæ perficiunt in vita activa, etiam acquisitæ, non oportet quod tollantur, cum aliquis se transfert ad vitam contemplativam ; sed habent alios actus, in quantum pertingunt ad finem proximum, quia contemplativa vita est finis activæ. Et ideo distinguit Macrobius, loc. cit., harum virtutum tres gradus, secundum quod sunt in hominibus. Sunt enim politicæ, secundum quod homo per eas in civilibus operibus rectificatur ; purgatoriæ autem, secundum quod civilibus utens ad quietem contemplationis aliquis anhelat ; sed dicuntur purgati animi, inquantum aliquis abjecto omni exercitio civilis vitæ, quieti contemplationis totum se tribuit. Et in hoc statu dicit quod actus temperantiæ est cupiditatem non jam refrenare, sed penitus oblivisci ; fortitudinis autem passiones ignorare, non vincere ; et sic de aliis.

Ad tertium dicendum, quod quantum ad actus quos habent circa materias proprias, non remanebunt, sed secundum actus quos habent in fine adepto, qui est a passionum tumultibus quietari.

Ad quartum dicendum, quod quidam dicunt, quod vires sensibiles non manent actu in anima separata ; dicunt tamen, quod manent in essentia animæ sicut in radice ; et similiter etiam manent habitus virtutum inferioris partis, sicut in radice, in virtutibus quæ sunt in ratione, et in ipsa gratia [2].

Ad quintum dicendum, quod istæ virtutes sunt in angelis alio modo quam in hominibus, etiam in patria : quia homines perpessi sunt hujusmodi passiones, quæ per dictas virtutes refrenantur, vel naturam habent ut perpeti possint ; quod non est de angelis. Unde in angelis et in Deo sunt sicut exemplares ; in hominibus autem sicut virtutes purgati animi in patria. Tamen sciendum est, quod [3] Philosophus loquitur de virtutibus acquisitis, quæ perficiunt hominem in vita civitatis terrenæ, in qua vita non habemus cum angelis aliquam communicationem : unde non est simile de illis virtutibus quæ perficiunt in vita civili [4] civitatis quæ constituitur ex angelis et hominibus.

Ad sextum dicendum, quod patentia dicitur non manere quantum ad actum quem habet circa mala tolerabilia ; manet tamen habitus, et actus quem habet in quiete finis proprii.

QUÆSTIO II.

Deinde quæritur specialiter de virtutibus cardinalibus : 1° quæ et quot debent

[1] Q. III, a. 2.
[2] Al. deest : « in ipsa gratia. »
[3] Al. : « secundum quod. »
[4] Al. Parm. omittit : « civili, » et addit : « Dei. »

dici cardinales; 2° de materiis et objectis earum; 3° de actibus; 4° de subjectis; 5° quæ ipsarum sit principalior.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum aliquæ virtutes debeant dici cardinales [1].

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod nullæ virtutes debeant dici cardinales. Quia eædem virtutes quæ cardinales dicuntur, dicuntur etiam generales : unde et Tullius, lib. II *De invent.*, eis partes assignat. Sed virtutes sunt distinctæ ab invicem; ut dictum est. Ergo videtur quod non debeant dici cardinales.

2. Præterea, ea quæ dividuntur ab invicem, sunt simul, secundum Philosophum; et ita unum non est principalius altero. Sed virtutes condividunt ab invicem genus virtutis. Ergo una non est principalior altera : et ita nec una debet dici cardinalis respectu alterius.

3. Præterea, virtutes dividuntur contra vitia. Sed vitia principalia non dicuntur cardinalia, sed capitalia. Ergo virtutes principales debent dici capitales, et non cardinales.

4. Præterea, si dicuntur cardinales, quia eis pervenitur ad vitam æternam, ut dicitur in *Littera*, eadem ratione omnes virtutes sunt dicendæ cardinales, quia omnibus vitam meremur.

Sed contra est quod dicitur in *Littera*.

QUÆSTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod morales virtutes non debeant dici cardinales, sed aliæ. Quia theologicæ virtutes propinquiores sunt fini, quia habent finem ultimum pro objecto. Cum ergo finis sit principium in operativis secundum Philosophum, VII *Ethic.*, cap. XII, virtutes theologicæ erunt principaliores : et ita ipsæ magis debent dici cardinales.

2. Præterea, caritas dicitur radix virtutum, fides autem fundamentum, spes vero anchora. Sed quæ est proportio radicis ad arborem, et fundamenti ad domum, et anchoræ ad navem, eadem est proportio cardinis ad ostium. Ergo virtutes theologicæ possunt dici cardinales, sicut et morales.

3. Præterea, virtutes intellectuales sunt nobiliores virtutibus moralibus : quia perficiunt in vita contemplativa, quæ est nobilior activa. Ergo virtutes intellectuales magis debent dici cardinales quam morales.

Sed contra, una sola de cardinalibus hic enumeratis intellectualis est, scilicet prudentia, quæ moralis est aliquo modo. Ergo virtutes cardinales magis sunt in genere moralium quam intellectualium virtutum.

QUÆSTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod non debeant dici tot virtutes cardinales in hoc numero. Quia virtutes istæ sunt in tribus viribus animæ. Sed inter eas est una tantum principalis, scilicet rationalis. Ergo et inter virtutes [2] est tantum una cardinalis.

2. Præterea, si virtutes dicuntur eædem generales et cardinales; generales autem sunt tantum duæ, scilicet justitia et prudentia, ut dictum est prius; videtur etiam quod tantum sint duæ cardinales.

3. Præterea, in qualibet vi est aliquid principalissimum invenire eorum quæ ad illam vim pertinent. Si ergo vires sunt tres, in quibus sunt virtutes, videtur quod etiam tantum tres debeant esse virtutes cardinales.

4. Sed contra, videtur quod debeant esse plures quam quatuor. Quia virtutes vitiis opponuntur. Sed vitia capitalia sunt septem. Ergo et virtutes cardinales debent esse septem.

5. Præterea, in rationali ponuntur duæ virtutes cardinales, prudentia scilicet, et justitia. Ergo similiter in qualibet aliarum virium debent poni duæ virtutes cardinales; et ita, cum vires sint tres, erunt sex cardinales virtutes.

6. Præterea, sicut prudentia est perfectio rationis practicæ, ita et ars. Sed rationis practicæ rectitudo et veritas consistit, ut dicitur in VI *Ethic.*, cap. III, in conformitate ad appetitum rectum; quod fit per virtutes morales, ut dictum est. Ergo sicut prudentia inter virtutes morales ponitur cardinalis virtus, ita et ars mechanica poni debet.

[1] I. II *Summ. theol.*, q. LXI, a. 1, 2 et 3.

[2] Al. : « eas. »

QUÆSTIUNCULA IV.

Ulterius. 1. Videtur quod aliæ virtutes magis debeant esse cardinales quam istæ. Quia unumquodque denominatur a principaliori quod est in ipso, ut dicit Philosophus in II *De anima*, text. 95. Sed vis irascibilis denominatur ab ira. Ergo cum mansuetudo sit contra iram, fortitudo autem contra timores et audacias, quæ sunt etiam passiones irascibilis; videtur quod mansuetudo sit magis virtus cardinalis quam fortitudo.

2. Præterea, illud quod est magnum in quolibet genere, est principalius in illo genere. Sed magnanimitas operatur magna in omnibus virtutibus, ut dicit Philosophus in IV, cap. IX. Ergo videtur quod magnanimitas sit magis cardinalis quam fortitudo, quia utraque est in irascibili.

3. Præterea, virtus cardinalis dicitur in qua aliæ virtutes firmantur. Sed humilitas est firmamentum omnium virtutum : quia, sicut dicit Gregorius, *Hom.* VII *in Evang.*, § 4, col. 1103, t. 2, qui ceteras virtutes sine humilitate congregat, quasi pulverem in ventum portat. Ergo videtur quod humilitas præcipue esse debeat cardinalis.

4. Præterea, pœnitentia omnes defectus ad perfectum revocat. Sed aliæ virtutes defectus singulares removent. Ergo, cum pœnitentia sit quædam virtus, ut dicit Ambrosius, videtur quod ipsa potissime debeat dici cardinalis.

5. Præterea, magis est laudabile dare aliquid de proprio quam reddere alienum. Sed liberalitas propria largitur, justitia autem unicuique quod suum est reddit. Ergo liberalitas magis debet esse cardinalis virtus quam justitia.

Solutio I. — Respondeo dicendum ad primam quæstionem, quod virtutes quatuor quæ hic enumerantur, dicuntur generales, et principales, et cardinales. Quia enim principium cujuslibet rei est potissima pars ejus, etiam plus quam dimidium, ut dicitur in I *Ethic.*, cap. XI; ideo illud quod est potissimum in quolibet genere, dicitur principale in genere illo. Et quia habitus pensatur ex actibus, et actus ex objectis sive materia; ideo virtutes principales dicuntur quæ sunt circa illud quod est potissimum in materia vel materiis virtutum ; sicut potissimum in illis quæ ad concupiscibilem pertinent, sunt delectationes secundum tactum; unde temperantia, quæ est circa illas delectationes, est virtus principalis; et eutrapelia, quæ est circa delectationes quæ sunt in ludis, est virtus secundaria : sicut ars ad quam pertinet finis navis, qui est navigatio, scilicet gubernatoria, est principalis respectu illius artis quæ facit navem, quia finis est potissimum in unoquoque; et in arte quæ facit navem, est principalior illa quæ inducit formam quam quæ præstat materiam. Et quia ad illud quod est potissimum in qualibet re, ordinantur omnia quæ sunt illius rei; ideo virtutes et artes principales movent secundum suum imperium virtutes et artes secundarias ad actus proprios, sicut ars gubernatoria imperat ei quæ facit navem; et ex hoc dicitur architectonica respectu ejus, quasi princeps ipsius. Et quia actus moti fundantur super actione moventis, ideo actus secundariæ virtutis fundantur super actione principali, sicut fundatur super cardinem motus ostii; et ideo virtus principalis dicitur esse cardinalis, et virtus secundaria dicitur adjuncta illi. Omne autem quod movetur ab aliquo, agit in virtute moventis sicut instrumentum ejus : et ideo etiam motus virtutis cardinalis participatur quodammodo in virtutibus adjunctis : et secundum hoc virtus cardinalis dicitur generalis [1], inquantum pluribus virtutibus adjunctis modum suum communicat; virtus autem adjuncta dicitur pars ejus, inquantum modum suum participat.

Ad primum igitur dicendum, quod non dicuntur generales per prædicationem, sed per quamdam participationem, ut dictum est; unde eis non assignantur species, sed partes.

Ad secundum dicendum, quod ea quæ dividunt aliquod commune univocum, sunt simul quantum ad intentionem generis, quamvis unum possit esse causa alterius quantum ad esse, sicut motus localis est causa aliorum motuum contra quos dividitur. Sed ea quæ dividunt aliquod commune analogum se habent secundum prius et posterius, etiam quantum ad intentionem communis quod dividitur, sicut patet de substantia et accidente.

[1] Sic codd. — Parm. omittit : « modum suum communicat, virtus autem adjuncta. »

Unde ex hoc quod una virtus condividitur alteri, non oportet quod una non sit altera principalior.

Ad tertium dicendum, quod perfectio peccatorum non est per ordinem ad finem, sed magis per aversionem a fine debito : unde motus peccatorum non assimilantur ostio, per quod intratur in domum : et ideo peccata principalia non assimilantur cardini ; unde non dicuntur cardinalia, sed capitalia tantum, ex hoc quod important quosdam actus aliorum.

Ad quartum dicendum, quod quamvis omnes virtutes gratuitæ introducant ad regnum cælorum, ex hoc tamen non nanciscuntur nomen cardinis, sed ostii. Illæ autem virtutes quibus ad æternam vitam pervenitur et [1] super eas aliarum virtutum motus fundantur, dicuntur proprie cardinales.

Solutio II. — Ad secundam quæstionem dicendum, quod virtutes cardinales dicuntur, ut dictum est, ad similitudinem cardinis, in quo motus ostii firmatur. De ratione autem ostii est ut per ipsum interiora domus adeantur ; et ideo illud per quod nou est motus in aliquid ulterius, non habet rationem ostii. Virtutes autem theologicæ, cum sint circa finem ultimum, non est aliquid aliud ulterius ex parte objecti in quod tendant ; unde in virtutibus theologicis non invenitur ratio ostii, et propter hoc non possunt dici cardinales ; similiter nec in virtutibus intellectualibus ; quia perficiunt in vita contemplativa, quæ non ordinatur ulterius ad alteram vitam, sed activa ad ipsam ordinatur. Unde cum virtutes morales perficiant in vita activa, et habeant actus suos non circa finem ultimum, sed circa objectum , ex utraque parte manet in eis ratio ostii ; et propter hoc cardinales virtutes inveniuntur solum in genere moralium.

Ad primum igitur dicendum, quod quamvis possint dici principales, non tamen dicuntur cardinales ratione jam dicta.

Ad secundum dicendum, quod fundamentum, anchora et radix nominant id, in quo aliquid firmatur quantum ad suam quietem : et ideo competunt illa nomina virtutibus quæ habent finem pro objecto, in quo est quies. Sed cardo dicit aliquid in quo alterum firmatur quantum ad motum, ut dictum est ; et ideo convenit hoc nomen virtutibus quæ sunt circa ea quæ sunt ad finem, per quæ est transitus in finem.

Ad tertium sicut ad primum dicendum est.

Solutio III. — Ad tertiam quæstionem dicendum, quod non sunt nisi quatuor virtutes cardinales ; cujus ratio est, quia cum moralium virtutum materia sint ea quæ ad appetitum pertinent, in quibus etiam ratio dirigit, prædicta materia potest dupliciter considerari. Uno modo prout habet rationem consiliabilis et eligibilis, secundum quod ratio circa eam operatur : et sic est prudentia, quæ est media inter morales et intellectuales, ut supra [2] dictum est. Alio modo secundum quod habet rationem boni appetibilis. Ad appetitum autem duo pertinent, scilicet actio et passio. Passio autem est in irascibili et concupiscibili. Circa actiones ergo est justitia ; circa passiones irascibilis fortitudo ; circa passiones concupiscibilis temperantia ; et sic sunt quatuor virtutes cardinales.

Ad primum ergo dicendum, quod cardo est illud in quo proxime firmatur motus ostii ; unde virtutem cardinalem oportet esse circa id quod est principale in singulis materiis, et non solum circa id quod est principale principium, quod ad rationem pertinet.

Ad secundum dicendum, quod justitia et prudentia dicuntur generales respectu omnium virtutum ; temperantia autem et fortitudo non respectu omnium ; sed respectu virtutum tantum quæ eis adjunguntur : et hæc generalitas sufficit ad cardinalem virtutem, primo autem [3] non requiritur. Quamvis justitia, secundum quod est idem quod omnis virtus, non sit virtus cardinalis, ut dictum est. Prudentia autem non est generalis quantum ad essentiam, cum contra alias dividatur, sed quantum ad materiam, quia in omnibus moralibus dirigit.

Ad tertium dicendum, quod ratio quandoque comprehendit duas potentias, scilicet vim cognitivam, in qua est prudentia, et vim affectivam, quæ voluntas dicitur, in qua est justitia, ut infra [4] dicetur. Concupiscibilis autem et irascibilis sunt

[1] Al. : « ut. »
[2] Dist. xxiii, q. 1, a. 3.
[3] Al. : « prudentia autem. » Parm. : « præcedens. »
[4] Art. 4, quæstiunc. 3.

tantum appetitivæ; et ideo non est ratio similis.

Ad quartum dicendum, quod quamvis virtutes opponantur, non tamen oportet quod virtus principalis opponatur vitio principali, quia principalitas virtutis attenditur penes id quod est principale simpliciter, cum idem sit judicium de re absolute, et secundum quod comparatur ad virtuosum, ut Philosophus dicit, I *Ethic.*, cap. XIII. Sed principalitas vitii est secundum id quod magis est natum movere a rectitudine rationis; et hoc quidem in aliquibus consonat, in aliquibus autem non : unde aliquod vitium capitale opponitur cardinali virtuti, sicut luxuria et gula temperantiæ : aliquod autem non opponitur principali, sicut ira mansuetudini.

Ad quintum dicendum, quod irascibilis et concupiscibilis non sunt cognitivæ sed appetitivæ tantum : et ideo in eis non potest esse duplex virtus cardinalis, sicut in ratione dictum est.

Ad sextum dicendum, quod appetitus dicitur rectus dupliciter. Uno modo in se, secundum quod ea quæ in appetitu sunt, ordinata sunt : et hanc rectitudinem facit virtus moralis : et quia prudentia conformat rationem practicam appetitui sic directo; ideo cum moralibus virtutibus in materia communicat, et in eamdem operationem concurrit [1], propter quod inter morales computatur. Alio modo dicitur appetitus rectus a rectitudine quæ est extra ipsum; et hoc est materialiter, inquantum scilicet tendit in aliquid rectum extra se faciendum, cujusmodi est rectitudo quæ est in artificiatis; et sic conformat rationem appetitui recto ars mechanica; ideo non computatur inter morales virtutes.

Solutio IV. — Ad quartam quæstionem dicendum, quod, sicut ex dictis patet, omnis materia moralis ad quatuor reducitur, quæ vel re vel ratione differunt, hoc enim sufficit ad differentiam habituum, ut prius dictum est, scilicet passio concupiscibilis, passio irascibilis, actio [2] : et hæc omnia secundum quod subjiciuntur rationi, sic omni induunt rationem unius objecti vel materiæ. Inter passiones autem concupiscibilis præcipuæ sunt delectationes secundum tactum, ut ex supra dictis [3] patet, circa quas est temperantia : et ideo in hac materia ipsa est cardinalis virtus. In passionibus autem irascibilis præcipuæ sunt illæ quæ sunt ex difficili, quod natum est mortem incutere : et ideo fortitudo, quæ est circa hujusmodi passiones, est in hac materia cardinalis virtus. In actionibus autem quæ sunt circa res quæ in usum vitæ veniunt, quibus ad invicem communicamus, præcipuæ sunt illæ actiones quibus hujusmodi res distinguuntur, quia prædicta distinctio est communicationis principium; et ideo justitia, quæ tribuit unicuique quod suum est, est cardinalis virtus in hac materia. Inter autem ea quæ ratio circa moralia operatur, præcipuum est præceptum de agendis, ad quod consilium omnia hujusmodi ordinantur : et ideo prudentia quæ est præceptiva, ut in VI *Ethic.*, cap. XI, dicitur, est cardinalis in ista materia.

Ad primum ergo dicendum, quod non idem requiritur ad hoc quod aliqua passio sit principalis et ad hoc quod sit materia principalis virtutis, et ad hoc quod denominet potentiam. Quia enim denominatio fit ex completo et ultimo et manifestiori : ideo potentia irascibilis denominatur a passione iræ, quæ est ultima aliarum passionum quæ sunt in irascibili, et composita passio, sicut supra dictum est. Sed ad hoc quod sit principalis passio, requiritur quod afficiatur appetitus secundum conditionem appetibilis moventis, ut scilicet bonum prosequatur, et malum fugiat; et ita in irascibili timor et spes sunt principales passiones. Sed ad hoc quod sit materia principalis virtutis, requiritur quod sit passio excedens per modum intensionis alias passiones existentes in illa vi, sicut circa maximas delectationes concupiscibilis est temperantia. Magis autem intensam passionem facere natum est malum corruptivum imminens, sicut sunt mortis pericula, quam bonum expectatum, vel quam vindicta desiderata de malo illato : et ideo circa audacias et timores, quæ sunt circa hujusmodi pericula, est principalis virtus, non autem circa spem vel circa iram.

Ad secundum dicendum, quod illud circa quod est principalis virtus, non solum debet esse principalius secundum

[1] Al. : « concurrunt. »
[2] Deest fortasse « exterior et interior, » ut etiam suspicatur Nicolai.
[3] Dist. XXVI, q. 1, a. 4

intensionem, sed etiam secundum dependentiam, ut scilicet illud principale non dependeat ab aliis, sed alia quodammodo ordinentur ad ipsum; sicut delectationes tactus non dependent ab aliis delectationibus, sed magis aliæ ordinantur ad ipsas : alias enim non salvaretur ratio cardinalis virtutis. Magnum autem quod attendit magnanimitas, dependet ex aliis virtutibus, quia operatur magnum in actibus aliarum virtutum, et ideo præsupponit alias virtutes, ut Philosophus dicit in IV *Ethic.*, cap. VIII : et propter hoc magnanimitas non potest esse cardinalis virtus.

Ad tertium dicendum, quod humilitas dicitur conservatio et fundamentum aliarum virtutum in esse suo, inquantum removet prohibens, scilicet superbiam, quæ bonis operibus insidiatur ut pereant. sicut dicit Augustinus in *Regula*, § 2, col. 1379, t. 1, non autem propter principalitatem materiæ, ad quam aliarum virtutum materiæ reducuntur, ut sic aliarum virtutum motus in humilitate firmentur, quod facit cardinalem virtutem. Humilitas autem habet idem pro materia quod magnanimitas, quamvis sub diversis rationibus : quia humilitas rationem parvi ex consideratione propriæ fragilitatis; sed magnanimitas rationem magni ex consideratione divini auxilii [1], vel divini doni, vel gratuiti vel naturalis, sicut est rationis bonum.

Ad quartum dicendum, quod dato quod pœnitentia sit specialis virtus [2], non erit cardinalis virtus, eo quod præsupponit aliarum virtutum materias, sicut et magnanimitas. Pœnitentia enim est dolor de peccatis. Peccatorum autem et virtutum eadem est materia.

Ad quintum dicendum, quod liberalitas etiam præsupponit justitiam : quia nullus posset aliquid de proprio dare, nisi aliquid suum haberet; et hoc facit justitia; unde actus liberalitatis actum justitiæ præsupponit; et ideo non est cardinalis virtus, sed justitiæ annexa.

ARTICULUS II.

Utrum prudentia habeat aliquam materiam specialem [3].

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod prudentia non habeat aliquam materiam specialem. Quia quidam philosophus dicit, quod sub prudentia comprehenduntur physica, dialectica, rhetorica et politica [4]. Sed nihil est in mundo quod ad aliquid istorum quatuor non reducatur : quia physica est de his quæ sunt a natura, dialectica autem est de operibus rationis [5], politica de civilibus operibus. Ergo prudentia non habet aliquam materiam determinatam.

2. Præterea, secundum Philosophum in VI *Ethic.*, cap. IV, et VII, prudens est totaliter consiliativus. Sed consilium est etiam in his quæ ab artibus etiam [6] mechanicis fiunt. Ergo circa omnia illa est prudentia.

3. Præterea, dicit Philosophus in VI *Ethic.*, cap. VI, quod prudentia est recta ratio agibilium. Sed agibilia sunt omnia quæ ad alias virtutes pertinent. Ergo non habet materiam distinctam ab aliis virtutibus.

Sed contra, omnis virtus in cujus definitione ponitur materia, habet specialem et determinatam materiam. Sed materia aliqua ponitur in definitione prudentiæ : quia est recta ratio agibilium. Ergo habet materiam determinatam.

Præterea, est virtus specialis. Ergo habet objectum speciale.

QUÆSTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod passiones non sint materia temperantiæ et fortitudinis. Materia enim salvatur in omnibus quæ ex materia vel circa materiam fiunt. Sed prædictæ virtutes sunt quietantes a passionibus. Ergo passiones non sunt materia earum.

2. Præterea, illud penes quod distinguuntur virtutes, debet assignari materia virtutum ; quia habitus per objecta

[1] In editis : « sed magnanimitas divini auxilii, » intermediis omissis.

[2] Al. : « spiritualis. » Parm. omittit : « specialis. »

[3] II. II *Summ. theol.*, q. XLVII, a. 5 ; q. CXXIII, a. 3 ; q. CXLI, a. 3 ; q. LVIII, a. 9.

[4] Sic codd. ; Parm. omittit : « et politica. »

[5] Idem : « rhetorica de dispositione, vel ornatu locutionis. »

[6] Parm. omittit : « etiam. »

distinguuntur. Sed virtutes prædictæ et eis annexæ distinguuntur penes res exteriores : quia quædam sunt circa pericula mortis, quædam circa delectabilia venerea, quædam circa honores, et sic de aliis. Ergo res exteriores, et non passiones, sunt earum materia.

3. Præterea, illud quod est commune omni virtuti, non debet assignari materia alicui speciali vir uti. Sed delectatio invenitur in omnibus specialibus virtutibus : quia « oportet [1] accipere signum generati habitus fientem in opere delectationem. » Ergo delectatio et aliæ passiones non sunt materia alicujus determinatæ virtutis.

Sed contra, Philosophus dicit in III *Ethic.* [2], quod fortitudo est circa timores et audacias, temperantia autem circa concupiscentias. Hæ autem passiones nominant. Ergo videtur quod materia harum virtutum sint passiones.

Præterea, illud est materia rei circa quod ponitur forma ipsius. Sed forma prædictarum virtutum est medium. Ergo cum medium ponatur in passionibus, videtur quod passiones sint materia prædictarum virtutum.

QUÆSTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod justitia non sit circa operationes. Non enim potest esse idem materia, et actus circa materiam. Sed actus justitiæ est quædam operatio. Ergo operationes non possunt esse materia justitiæ.

2. Præterea, operationes etiam exteriores ex interioribus passionibus oriuntur. Sed justitia non dicitur esse circa passiones, sed magis aliæ virtutes. Ergo non est circa operationes.

3. Præterea, virtus quæ circuit omnes virtutes, non habet aliquam specialem materiam. Sed justitia est hujusmodi, ut dicitur in Glossa Genes., I, etiam [3] specialis : quia inter commutationes, circa quas est commutativa justitia, quæ est species [4] specialis justitiæ, ponit Philosophus in V *Ethic.*, cap. IV, mœchiam, quæ est circa materiam temperantiæ, et occisionem dolo, quæ est circa materiam mansuetudinis. Ergo videtur quod justitiæ non sit attribuenda aliqua specialis materia.

Sed contra est quod dicit Philosophus in principio V *Ethic.*, quod justitia est circa operationes.

Præterea, ipsa est circa aliquid circa quod non est aliqua alia virtus, scilicet circa lucrum pecuniarum. Ergo habet aliquam specialem materiam.

Solutio I. — Respondeo dicendum ad primam quæstionem, quod prudentia circa illa est de quibus est consilium, eo quod ad prudentem pertinet bene se habere circa consilia, consiliando, judicando, et præcipiendo. Consilium autem est de contingentibus operabilibus a nobis ; unde etiam circa hoc oportet prudentiam esse. Et quia prudens dicitur bene consiliativus simpliciter, oportet quod consilietur de his quæ sunt ordinata ad bonum hominis simpliciter. Hoc autem consistit in animæ perfectione cujus ultima perfectio est debita operatio potentiarum animæ; et ideo de his in quibus bonum operantis consistit, est prudentia; et hæc agibilia dicuntur. Ea enim quæ transeunt in exteriorem materiam ad perficiendum eam, dicuntur factiones magis quam actiones, et circa eas est ars mechanica prædicta. Ergo agibilia, secundum quod sunt consiliabilia, sunt propria materia prudentiæ.

Ad primum ergo dicendum, quod physica et dialectica [5] non continentur sub prudentia quantum ad ea de quibus sunt, sed quantum ad usum et exercitium earum.

Ad secundum dicendum, quod operationes artis mechanicæ ordinantur ad perfectionem exterioris materiæ, et non ad perfectionem operantis, nisi per accidens, inquantum scilicet utitur eis quæ facit : sed hoc accidit arti; et ideo bene consiliari de his, non est bene consiliari simpliciter, sed ad finem aliquem; et propter hoc secundum hoc non dicitur aliquis prudens simpliciter, sed prudens in hoc.

Ad tertium dicendum, quod sicut idem secundum rem est objectum intellectus inquantum est verum, et voluntatis inquantum est bonum ; ita etiam idem secundum rem diversa ratione potest esse materia prudentiæ, et aliarum moralium

[1] Ex l. II *Ethic.*, c. III.
[2] C. IX, XII, XIII, vel in antiq. XIII, XVIII, et XIX.
[3] Al. : « etiam circa quas specialis. »
[4] Al. deest « species. »
[5] Nicolai addit : « et rhetorica. »

virtutum prudentiæ quidem inquantum est consiliabile, aliarum autem virtutum inquantum est agibile.

Solutio II. — Ad secundam quæstionem dicendum, quod sicut dictum est, materia prudentiæ est bonum operabile a nobis, pertinens ad perfectionem animæ. Operatio autem animæ recta, in qua perfectio ejus consistit quantum ad vitam activam pertinet, in duobus consistit, scilicet in moderatione passionum animæ, et in usu debitio exteriorum rerum. Quia ergo oportet virtutes morales haberi ad exsequendum illud quod prudentia decrevit, oportet quod sint aliquæ virtutes circa utrumque prædictorum. Circa passiones ergo moderandas est temperantia et fortitudo, et alia hujusmodi; unde propria materia temperantiæ sunt passiones circa delectabilia tactus; fortitudinis autem timores et audaciæ in maximis terribilibus.

Ad primum ergo dicendum, quod virtutes non omnino extinguunt passiones, sed moderant eas; unde Philosophus dicit in II *Ethic.*, cap. iii, quod « quidam determinant virtutes impassibilitates et quietes; non bene autem. »

Ad secundum dicendum, quod virtutes istæ non distinguuntur ex rebus exterioribus, nisi quatenus circa eas contingit animam diversimode passionibus affici; unde passiones sunt proxima materia, res autem exteriores sunt materia remota, inquantum sunt objecta ipsarum passionum.

Ad tertium dicendum, quod aliæ virtutes non sunt circa delectationes sicut circa materiam; sed magis delectatio est consequens actum virtutis.

Solutio III. — Ad tertiam quæstionem dicendum, quod non solum oportet hominem moderari circa passiones interiores, sed etiam circa actiones exteriores. Sed moderatio in eis potest esse duplex. Uno modo per ordinem ad agentem; et sic eadem est ratio moderandi actiones exteriores, et interiores passiones; unde hoc pertinet ad alias virtutes quæ sunt circa passiones. Alio modo per ordinem ad alium cum quo est convivendum; et sic habet specialem rationem moderationis, et ideo requiritur specialis virtus; unde ad hoc est justitia, et illa quæ ad justitiam reducuntur. Propria ergo materia justitiæ sunt operationes exteriores secundum quod ordinantur ad alterum; res autem exteriores, ut pecunia [1], vel aliquid hujusmodi, sunt materia justitiæ inquantum in usum veniunt; et ideo sunt materia remota.

Ad primum igitur dicendum, quod actus virtutum primi et principales sunt actus interiores. Unde si ponimus exteriores operationes materiam justitiæ, non erit idem actus et materia.

Ad secundum patet solutio per id quod dictum est.

Ad tertium dicendum, quod, sicut ex dictis patet, duplex est materia virtutum; scilicet remota, ut res exteriores, quæ veniunt in usum vitæ; et proxima, ut passiones, et operationes. Justitia igitur, secundum quod specialis est virtus, ordinat materiam omnium aliarum virtutum remotam: quia illæ eædem res quæ sunt natæ inferre passiones violentas, possunt assumi ut materia operationis ad alterum; tamen quædam assumuntur ut materia operationis ad alterum, quæ non multum natæ sunt inferre passionem, sicut pecuniæ, et hujusmodi. Et ideo quidquid est materia exterior aliarum virtutum, potest esse materia exterior justitiæ, sed non convertitur. Quantum autem ad materiam proximam justitiæ specialis non circuit materiam aliarum virtutum, quia ad ipsam non spectat qualiter homo irascatur, dummodo non percutiat.

ARTICULUS III.

Utrum prudentia habeat actum virtutis distinctum ab aliis [2].

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod prudentia non habeat actum distinctum ab aliis virtutibus. Quia, ut Philosophus dicit VI *Ethic.*, cap. xi, prudentia præceptiva est. Sed præcipere de operandis idem videtur quod electio, quæ est actus virtutis moralis, ut dicit Philosophus in VI *Ethic.*, cap. iii. Ergo prudentia non habet distinctum actum ab aliis virtutibus.

2. Præterea, medium invenitur secundum rationem rectam, quæ pertinet ad

[1] Al. : « patientia. »

[2] II. II *Summ. theol.*, q. xlvii, a. 8.

prudentiam. Sed attingere medium in qualibet materia est actus virtutis quæ est circa materiam illam. Ergo actus prudentiæ non distinguitur ab actu aliarum virtutum.

3. Præterea, ejusdem est operari circa finem et circa ea quæ sunt ad finem. Sed aliæ virtutes faciunt rectam electionem de propriis finibus. Ergo etiam dirigunt in hujusmodi quæ sunt ad finem. Sed hoc pertinet ad prudentiam, ut dicitur in VI *Ethic.*, cap. VI. Ergo prudentia non habet actum distinctum ab aliis virtutibus.

4. Præterea, secundum Philosophum in VI *Ethic.*, cap. III, finis proximus virtutis est bona operatio. Sed prudentia dirigit ad bonam operationem. Ergo dirigit ad finem virtutis. Sed hoc pertinet ad alias virtutes, ut dicit Philosophus, II *Ethic.*, cap. V. Ergo actus prudentiæ non distinguitur ab actibus aliarum virtutum.

5. Item, videtur quod inconvenienter ponantur in *Littera* actus virtutum. Quia subvenire miseris est actus misericordiæ; præcavere autem insidias pertinet ad cautionem, quam quidam ponunt prudentiæ partem.

6. Item, perferre molestias non videtur actus fortitudinis esse : tum quia aggredi difficilia videtur esse virtuosius, et ita magis ad fortitudinem pertinere : tum quia perferre non videtur dicere actum, sed magis immobilitationem : tum quia[1] perferre molestias videtur esse etiam aliarum virtutum actus, ut patientiæ et caritatis, quæ omnia sustinet, et mansuetudinis : tum etiam quia non circa quaslibet molestias est fortitudo, ut Philosophus probat in III *Ethic.*, c. XIV.

SOLUTIO. — Respondeo dicendum, quod ad perfectionem virtutis moralis tria sunt necessaria. Primum est præstitutio finis; secundum autem est inclinatio ad finem præstitutum; tertium est electio eorum quæ sunt ad finem. Finis autem proximus humanæ vitæ est bonum rationis in communi; unde dicit Dionysius in IV cap. *De div. nomin.*, § 32, col. 734, t. 1, quod malum hominis est contra rationem esse: et ideo est intentum in omnibus virtutibus moralibus, ut passiones et operationes ad rectitudinem rationis reducantur. Rectitudo autem rationis naturalis est; unde hoc modo præstitutio finis ad naturalem rationem pertinet, et præcedit prudentiam, sicut intellectus principiorum scientiam; et ideo dicit Philosophus, VI *Ethic.*, cap. VI, quod prudentia habet principia fines virtutum. Sed hoc bonum rationis determinatur secundum quod constituitur medium in actionibus et passionibus per debitam commensurationem circumstantiarum, quod facit prudentia. Unde medium virtutis moralis, ut in II *Ethic.*, ubi sup., dicitur, est secundum rationem rectam, quæ est prudentia; et sic quodammodo prudentia præstituit finem virtutibus moralibus, et ejus actus in earum actibus immiscetur; sed inclinatio in finem illum pertinet ad virtutem moralem quæ consentit in bonum rationis per modum naturæ : et hæc inclinatio in finem dicitur electio, inquantum finis proximus ad finem ultimum ordinatur. Et ideo dicit Philosophus, II *Ethic.*, quod virtus moralis facit electionem rectam. Sed discretio eorum quibus hoc bonum rationis consequi possumus et in operationibus et in passionibus, est actus prudentiæ : unde præstitutio finis præcedit actum prudentiæ et virtutis moralis ; sed inclinatio in finem, sive recta electio finis proximi, est actus moralis virtutis principaliter, sed prudentiæ originaliter. Unde Philosophus dicit, quod rectitudo electionis est in aliis virtutibus a prudentia, sicut rectitudo in intentione naturæ est ex sapientia divina ordinante naturam : et secundum hoc actus etiam prudentiæ immixtus est actibus aliarum virtutum. Sicut enim inclinatio naturalis est a ratione naturali, ita inclinatio virtutis moralis a prudentia ; electio autem eorum quæ sunt ad finem, secundum quod electio importat præceptum rationis de his prosequendis. Sed actus prudentiæ sibi proprius est, et distinctus ab actibus aliarum virtutum.

Ad primum igitur dicendum, quod electio finis proximi pertinet ad virtutem moralem quantum ad hoc quod electio ad appetitum pertinet ; sed electio eorum quæ ad illum finem ordinantur, pertinet ad prudentiam quantum ad id quod cognitionis est : electio enim aliquid habet de cognitione, et aliquid de appetitu.

Ad secundum dicendum, quod eligere medium, est actus uniuscujusque virtutis in propria materia ; sed præeligere medium hoc, est actus prudentiæ.

Ad tertium dicendum, quod virtutis

[1] Al. additur : « etiam. »

moralis inclinatio convenit quodammodo cum inclinatione naturæ, et quodammodo differt. Convenit quidem in hoc, quia utraque inclinatio est in finem determinatum ; differt autem in hoc quod in naturalibus sicut est finis determinatus, ita et ea quæ sunt ad finem ; sed in virtutibus moralibus est finis determinatus, non autem viæ ad finem, quia potest medium inveniri in diversis diversimode. Et quia naturalis inclinatio est semper uno modo, ideo inclinatio virtutis moralis non sufficit in ea quæ sunt ad finem, sed oportet quod determinetur per virtutem cognitivam, scilicet prudentiam.

Ad quartum dicendum, quod non quælibet operatio est finis moralis virtutis, sed illa qua attingitur medium, in quo est bonum rationis. Sed operationes illæ in quibus quæruntur debitæ circumstantiæ ut inveniatur medium, sunt operationes quæ sunt fines.

Ad quintum dicendum, quod Augustinus intendit ponere actus virtutum secundum quod habentur hic differenter quam in patria : et ideo ponit actus virtutum respectu mali, quod non erit in patria. Nec curat utrum sint actus principales virtutis cui assignantur, dummodo ad ipsam, vel ad aliquam virtutem ei annexam, pertineant.

Ad sextum dicendum, quod perferre, secundum quod dicitur actus fortitudinis, non dicit immobilitatem, sed electionem immorandi in molestiis propter bonum virtutis sine perturbatione immoderati timoris ; in quo differt ab aliis virtutibus : quia caritas facit imperturbatum contra odium, mansuetudo contra iram, patientia contra tristitiam : et hic quidem, ut Philosophus dicit in III *Ethic.* [1], est magis actus fortitudinis quam aggredi difficilia, quanto est difficilius præsentia mala non fugere, quam insurgere in mala quæ nondum afficiunt. Quamvis autem [2] fortitudo sit contra molestias mortis principaliter, tamen etiam secundario est contra omnes alias molestias : quia in omnibus fortis bene se habet, ut dicit Philosophus in III *Ethic.* [3].

ARTICULUS IV.

Utrum aliqua potentia animæ sit subjectum alicujus virtutis [4].

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod nulla potentia animæ sit subjectum alicujus virtutis. Forma enim simplex, ut dicit Boetius, lib. *De Trinit.*, cap. II, col. 1250, t. 2, subjectum esse non potest. Sed potentiæ animæ sunt formæ simplices. Ergo non possunt esse subjectum virtutis.

2. Præterea, cujus est operatio, ejus est habitus. Sed potentiæ non est operatio, sed suppositorum. Ergo potentiæ animæ non sunt subjecta habituum virtutum.

3. Præterea, virtute recte vivitur, secundum Augustinum, l. II *De lib. arbr.* [5], c. XIX, col. 1268, t. 1. Sed vita non est per potentiam animæ, sed magis per essentiam. Ergo virtutes non sunt in potentiis sicut in subjecto.

Sed contra, virtus est ultimum potentiæ, secundum Philosophum in I *Cæl. et mund.*, text. 11. Sed ultimum est in eo cujus est ultimum. Ergo virtus est in potentia animæ sicut in subjecto.

QUÆSTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod temperantia et fortitudo non sint in irascibili et concupiscibili. Quia, secundum Philosophum, II *Ethic.*, cap. XI, virtus moralis facit electionem rectam. Sed electio non est actus irascibilis concupiscibilis, sed liberi arbitrii. Ergo non sunt in irascibili et concupiscibili sicut in subjecto, sed in libero arbitrio.

2 Præterea, illud quod est perpetuæ corruptionis, non potest esse subjectum virtutis. Sed sensualitas, cujus partes sunt irascibilis et concupiscibilis, perpetuæ corruptionis est : unde signatur per serpentem. Ergo irascibilis et concupiscibilis non sunt subjectum alicujus virtutis.

3. Præterea, irascibilis et concupiscibilis sunt imperatæ a ratione. Sed inconveniens est ponere quod actus virtutum

[1] C. XI et XII græco-latin. ; in antiq. c. XVIII et XIX.

[2] Al. : « etiam. »

[3] Ubi supra.

[4] I. II *Summ. theol.*, q. LVI.

[5] Alias : IV *De civ. Dei*, c. XXI, col. 127, t. 7.

imperentur a naturali ratione. Ergo non sunt aliquæ virtutes in irascibili.

4. Præterea, virtutes humanæ debent esse in eo per quod homo ab aliis distinguitur. Sed hoc est ratio. Ergo omnes sunt in ratione, non in irascibili et concupiscibili.

5. Præterea, contraria nata sunt fieri circa idem. Sed peccatum mortale opponitur virtuti. Cum ergo ejus subjectum non possit esse nisi ratio vel voluntas, quia omne peccatum in voluntate est; nec virtus poterit esse in irascibili et concupiscibili.

6. Præterea, sicut appetitiva sensibilis deservit voluntati et rationi; ita apprehensiva sensibilis intellectui. Sed in apprehensivis sensitivæ partis non ponitur aliqua virtus. Ergo nec in appetitiva sensibili.

Sed contra, Philosophus, in I *Ethic.*, cap. ult., distinguit virtutes morales et intellectuales; et morales distinguit secundum rationale per essentiam et per participationem. Sed rationale per participationem est in irascibili et concupiscibili. Ergo, etc.

Præterea, Philosophus assignat differentiam inter continentem et temperatum; quia continens patitur et non deducitur; temperatus autem non patitur. Sed hoc non potest esse nisi in temperato sit aliquid in illa vi in qua sunt natæ esse passiones. Cum ergo passiones in irascibili et concupiscibili sint, videtur quod in irascibili et concupiscibili sit aliqua virtus.

QUÆSTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod justitia sit etiam in irascibili et concupiscibili. Quia justitia est moralis virtus, cujus subjectum est rationale per participationem, quod est irascibilis et concupiscibilis. Ergo justitia est in irascibili et concupiscibili.

2. Præterea, tres sunt vires motivæ: rationalis, irascibilis et concupiscibilis. Sed justitia non est in rationali, quia non est virtus cognitiva. Ergo est in irascibili vel concupiscibili.

3. Præterea, voluntas se habet æqualiter ad omnia opera virtutum: quia omnes virtutes sunt habitus voluntarii. Ergo eadem ratione vel omnes virtutes sunt in voluntate, vel nulla. Non autem omnes virtutes sunt in voluntate: quia fortitudo est in iracibili, temperantia concupiscibili. Ergo justitia non in voluntate nec in ratione; ut dictum est; ergo est in irascibili vel concupiscibili.

4. Præterea, in illa vi est in virtus aliqua sicut in subjecto ad quam pertinet materia virtutis. Sed materia justitiæ pertinet ad irascibilem et concupiscibilem: quia quantum ad materiam exteriorem circuit actus aliarum virtutum, ut dictum est. Ergo est in irascibili et concupiscibili.

Sed contra, Anselmus dicit in lib. *De verit.*, cap. XII, col. 482, t. 1, quod justitia est rectitudo voluntatis propter se servata. Sed rectitudo voluntatis est in voluntate sicut in subjecto. Ergo justitia est in voluntate, et non in irascibili et concupiscibili.

Præterea, justitia consistit in ordine ad alium. Sed ordinare non est nisi rationis. Ergo justitia non est in irascibili et concupiscibili, sed in ratione.

QUÆSTIUNCULA IV.

Ulterius. 1. Videtur quod prudentia non sit in ratione. Quia, sicut dicit Philosophus, in VI *Ethic.*, cap. IX, prudentia præceptiva est. Sed præcipere pertinet ad voluntatem, quæ est motor omnium virium, ut dicit Anselmus. Ergo prudentia est in voluntate sicut in subjecto.

2. Præterea, eligere videtur esse actus prudentiæ. Sed electio non est actus rationis, sed liberi arbitrii, quod est idem quod voluntas. Ergo prudentia non est in ratione sicut in subjecto, sed in voluntate.

3. Præterea, habitui qui est in ratione sicut in subjecto, magis opponitur error involuntarius quam error voluntarius, sicut magis est vituperabilis grammaticus si involuntarius solæcizet quam si voluntarius. Sed magis opponitur prudentiæ peccatum quod quis voluntarie committit, quam illud quod quis involuntarius facit. Ergo prudentia non est in ratione sicut in subjecto, sed magis in voluntate.

Sed contra est quod Philophus dicit in VI *Ethic.*, ut sup., quod prudentia est recta ratio operabilium.

Præterea, partes prudentiæ, secundum Tullium, lib. II *De invent.*, § 35, assignantur memoria, intelligentia, providentia. Sed hæc non pertinent ad voluntatem.

sed ad rationem. Ergo prudentia non est in voluntate, sed in ratione.

Solutio I. — Respondeo dicendum ad primam quæstionem, quod substantia, quæ est subjectum omnium, recipit quædam accidentia mediantibus aliis ; et quædam causantur ex principiis substantiæ, mediantibus aliis accidentibus : sicut colorem recipit mediante superficie, et ex principiis corporis mixti causatur sapor mediante calido et frigido. Unde subjectum alicujus accidentis potest dupliciter assignari. Uno modo substantia, quæ est primum fundamentum accidentium ; et sic habitus virtutum non sunt in potentiis sicut in subjecto, sed magis in ipsa anima, vel etiam conjuncto. Alio modo dicitur accidens quo mediante inest alterum accidens substantiæ, esse subjectum illius, sicut superficies coloris : et modo habitus virtutum dicuntur esse in potentiis sicut in subjecto : quia habitus ordinantur ad actus ; actus autem egrediuntur ab essentia animæ mediante potentia.

Ad primum ergo dicendum, quod forma quæ neque habet materiam ex qua neque in qua, nullo modo potest esse subjectum ; forma autem quæ habet materiam in qua, quamvis non habeat materiam ex qua, potest esse subjectum non sicut primum sustinens accidens, sed sicut id quo mediante accidens substantiæ inest.

Ad secundum dicendum, quod quamvis operatio non sit potentiæ sicut operantis, est tamen potentiæ sicut principiis operationis, quo quis operatur.

Ad tertium dicendum, quod vivere uno modo dicitur esse viventis : et hoc modo vivere non est per potentias, sed per essentiam animæ. Alio modo dicitur vivere operatio viventis ; et sic vivere est per potentias, quæ sunt operationum vitæ principia.

Solutio II. — Ad secundam quæstionem dicendum, quod virtutes humanæ sunt quibus opus hominis bonum redditur ; unde in omni potentia quæ est principium humani operis, oportet esse habitum virtutis, quo opus ejus bonum redditur : alias non esset sufficienter homo per virtutem perfectus. Principium autem humani operis est omnis potentia in qua aliquid rationis invenitur, a qua homo habet quod homo sit. Unde cum in irascibili et concupiscibili, quæ sunt partes sensibilis appetitus, sit aliquid rationis participative, inquantum rationi obedire possunt, quod non est de potentiis nutritivæ partis ; oportet quod in irascibili et concupiscibili sint aliquæ virtutes sicut in subjecto, quibus efficitur ut facile rationi obediant illæ potentiæ in quibus sunt ; quod quidem contingit inquantum passiones reprimuntur ut non rationem perturbent. Unde in illo qui passiones vehementiores patitur, sed non deducitur, est quidem habitus in ratione, qui tenet eam ne deducatur, non autem in viribus illis in quibus sunt passiones ; sicut patet in continente ; et ideo continens, seu abstinens, non est perfecte virtuosus, sed temperatus vel mitis, in quo non solum superior pars est perfecta ut deduci non possit, sed etiam inferior moderata ut passiones vehementes non insurgant ; et ideo in quacumque potentia est passio circa quam est virtus aliqua, illa potentia est subjectum illius virtutis ; sicut concupiscibilis, temperantiæ ; fortitudinis autem et mansuetudinis, irascibilis.

Ad primum igitur dicendum, quod electio, secundum Philosophum in VI *Ethic.*, cap. iii, est appetitus, et intellectus sive rationis : completur enim in appetitu præcedente inquisitione rationis. Unde omnis appetitus ad quem potest pervenire rationis imperium, particeps electionis esse potest, inquantum hujusmodi : et præcipue illius electionis quæ est de fine ; quamvis non sit electio de qua loquitur Philosophus.

Ad secundum dicendum, quod sensibilis appetitus, secundum quod in natura sua consideratur, dicitur sensualitas, et sic est perpetuæ corruptionis ; et secundum ipsum non differt homo a brutis, nec potest esse subjectum virtutis, non autem secundum quod est participans aliqualiter ratione ; et ideo nihil prohibet sic in eo esse virtutem sicut in proximo subjecto.

Ad tertium dicendum, quod virtutes quædam sunt acquisitæ, et quædam gratuitæ. Virtutibus autem acquisitis nobilior est naturalis ordinatio in ratione et voluntate ad bonum. Unde non est inconveniens, si a naturali potentia earum actus imperentur, cum ex hoc sint virtutes in inferioribus partibus quod superioribus in eo quod naturale est eis, obediunt. Sed virtutes infusæ sunt nobiliores potentiis naturalibus ; eis tamen omnibus nobilior est caritas, quæ est in voluntate, qua mediante ratio inferioribus viribus præcipit ; et ideo non est inconveniens

quod a caritate motus aliarum virtutum etiam imperentur.

Ad quartum dicendum, quod homo distinguitur a brutis non solum in eo quod est rationale essentialiter, sed etiam in eo quod est rationale per participationem.

Ad quintum dicendum, quod non dicitur peccatum mortale semper esse in ratione quasi omnis actus peccati mortalis sit actus rationis elicitive, cum etiam in actibus exteriorum membrorum possit esse mortale peccatum; sed quia nullus actus peccati mortalis rationem accipit, nisi consensus adveniat; et similiter nullus actus potest esse virtutis, nisi a ratione ordinetur : et hoc est esse virtutem in inferioribus potentiis, inquantum participiant ratione.

Ad sextum dicendum, quod apprehensivæ sensitivæ aliter serviunt intellectui quam appetitivæ sensitivæ rationi et voluntati. Apprehensiva enim sensitiva servit intellectui ministrando ei suum objectum; et ideo magis intellectus participat aliquid a sensu quam e converso; sed appetitiva sensibilis servit voluntati et rationi quasi moventi, et sic participat aliquid ab ea : et ideo est aliqualiter rationalis, scilicet participativæ, non autem vis apprehensiva sensibilis; et propter hoc apprehensiva sensibilis non potest esse subjectum virtutis, sicut appetitiva sensibilis.

Solutio III. — Ad tertiam quæstionem dicendum, quod justitia non potest esse in irascibili et concupiscibili sicut in subjecto, cum non sit circa passiones : ad ipsam enim non pertinet moderari passiones, sed exteriores actiones quæ sunt ad alterum. Unde oportet quod sit in illa potentia sicut in subjecto ad quam pertinet usus rerum exteriorum in ordine ad alterum. Uti autem actus[1] voluntatis est secundum Augustinum; sed non absolute secundum quod voluntas est finis, sed secundum quod præsupponit collationem rationis ordinantis ad alterum; et ideo in voluntate hoc modo accepta, est justitia sicut in subjecto. In voluntate enim, secundum quod est finis, non potest esse aliqua virtus moralis, quia ad bonum civile et naturale hominis, voluntas naturalem inclinationem habet sicut in proprium subjectum; sed secundum quod voluntas est eorum quæ sunt ordinata ad finem, sic in voluntate potest esse moralis virtus, scilicet justitia, sicut et prudentia in ratione cognitiva. Hoc autem quod dictum est de subjecto justitiæ, consonat omnibus quæ dicuntur ab aliis de subjecto justitiæ. Quidam enim dicunt eam esse secundum quod ratio est cognitiva potentia, sed secundum quod ratio comprehendit et cognitionem et affectionem : secundum quod dicitur quod voluntas in ratione est. Alii vero dicunt quod est in tota anima : quod quidem verificatur inquantum voluntas est universalis motor omnium virium animæ; unde etiam Commentator in V *Ethic.*, cap. ult., dicit quod est in rationali et concupiscibili. Et similis ratio est de omnibus virtutibus quæ sunt circa passiones, sed circa operationes, sicut liberalitas, magnificentia et hujusmodi.

Ad primum igitur dicendum, quod rationale per participationem non solum dicitur irascibilis et concupiscibilis, sed universaliter appetitus, ut ibidem dicit; et ideo voluntas quamvis per essentiam sit in parte intellectiva, tamen quantum ad actum aliqualiter[2] ratione participat, et præcipue secundum quod est eorum quæ sunt ad finem, in quæ intendit secundum quod a ratione præordinata sunt; et ideo potest esse subjectum virtutis moralis.

Ad secundum dicendum, quod rationale comprehendit non solum rationem cognitivam, sed etiam voluntatem; et sic justitia est in rationali sicut in subjecto.

Ad tertium dicendum, quod quamvis voluntas æqualiter habeat imperium super omnes materias et actus virtutum; tamen materiæ quarumdam virtutum, sicut passiones, pertinent etiam ad alias potentias immediatius; et ideo virtutes quæ sunt principaliter circa passiones, sunt in illis potentiis sicut in subjecto. Sed materiæ quarumdam virtutum non pertinent ad aliam potentiam nisi ad voluntatem; et ideo virtutes quæ sunt circa illas materias, sunt in voluntate sicut in subjecto.

Ad quartum dicendum, quod materiæ aliarum virtutum possunt esse materia justitiæ non secundum quod passionem inferunt, sed secundum quod veniunt in usum operationis ad alterum

Solutio IV. — Ad quartam quæstionem

[1] Al. : « ubi jam actus. »

[2] Al. : « æqualiter. »

dicendum, quod prudentia est in ratione cognitiva practica sicut in subjecto. Sed sciendum, quod sicut in voluntate non potest esse virtus moralis ex parte illa qua est finis, propter naturalem inclinationem, ita etiam nec in ratione ex parte illa qua est de fine, quia finis est principium in operativis. Unde sicut in ratione speculativa sunt innata principia demonstrationum, ita in ratione practica sunt innati fines connaturales homini; unde circa illa non est habitus acquisitus aut infusus, sed naturalis, sicut synderesis, loco cujus Philosophus in VI *Ethic.*, cap. III, ponit intellectum in operativis. Relinquitur igitur quod prudentia sit in ratione practica secundum quod negotiatur de illis quæ sunt ad finem. Sed quia naturalis inclinatio ad finem aliquem est ex præstituente naturam, qui talem ordinem naturæ tribuit; ideo naturalis inclinatio voluntatis ad finem non est ex ratione, nisi forte secundum naturalem communicantiam, qua fit ut appetitus rationi conjunctus naturaliter tendat ad conformandum se rationi sicut regulæ; et ex hoc est quod voluntas est naturaliter inclinata ad finem, qui naturaliter rationi est inditus. Unde cum negotiatio de his quæ sunt ad finem, præsupponat naturalem cognitionem finis, quæ sequitur naturalem inclinationem voluntatis in finem; oportet quod habitus perficiens rationem negotiantem de his quæ sunt ad finem, præsupponat inclinationem appetitus ad finem : quæ quidem inclinatio in appetitu superiori, scilicet voluntate, est naturalis ; in appetitu autem inferiori est ex assuetudine, vel ex Dei dono, quantum ad sui complementum ; sed aliqua ejus inchoatio etiam est a natura, inquantum est naturaliter obaudibilis rationi. In hoc igitur differt prudens a continente ; quia continens habet perfectam rationem de his quæ sunt ad finem, præsupposita tamen naturali inclinatione voluntatis ad finem ; prudens autem[1] præsupposita inclinatione quæ est ex virtute acquisita vel infusa in potentiis inferioribus ; et ideo prudentia, ut dicit Philosophus, VI *Ethic.*, cap. XVIII, habet sua principia in aliis virtutibus moralibus.

Ad primum igitur dicendum, quod ratio etiam præcipit mediante voluntate, inquantum sententiat aliquid esse faciendum.

Ad secundum dicendum, quod eligere est actus prudentiæ quantum ad id quod est de cognitione in electione.

Ad tertium dicendum, quod hoc convenit prudentiæ, inquantum præsupponit inclinationem voluntatis et inferiorum virium.

ARTICULUS V.

Utrum aliæ virtutes cardinales reducantur ad prudentiam sicut ad principaliorem, vel causam[2].

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod aliæ virtutes cardinales non reducantur ad prudentiam sicut ad principaliorem et causam. Scire enim, ut dicit Philosophus in II *Ethic.*, cap. IV, parum aut nihil facit ad virtutem. Sed prudentia quædam scientia est, ut in IV *Topic.*, cap. II, dicitur. Ergo ipsa minimum habet de ratione virtutis.

2. Præterea, per virtutes morales sanantur animæ passiones. Sed ad hoc quod aliquis corporaliter sanetur, non est necesse quod ipse scientiam medicinæ habeat, sed sufficit quod aliquis alius habeat ; et ipsa sanatio melius valet quam scientia medicinæ, quia finis ejus est. Ergo non est necessarium ad virtutem quod aliquis prudentiam habeat ; et etiam ipsa est minus principalis inter alias virtutes.

3. Præterea, secundum Philosophum in II *Metaph.*, text. 4, eorum quæ communicant in nomine et definitione, illud cui per prius convenit nomen, est maximum in illo genere, et causa aliorum. Sed nomen virtutis, secundum Boetium, ad alias virtutes a fortitudine derivatur ; unde et Sap., VIII, per virtutem fortitudo intelligitur. Ergo fortitudo est principalior inter omnes alias virtutes, et non prudentia.

4. Præterea, illud propter quod intermittitur aliud, est principalius eo. Sed propter justitiam intermittuntur omnes aliæ virtutes, ut probat Tullius in I *De officiis*. Ergo ipsa est principalior, et non prudentia.

5. Præterea, sicut oppositum in opposito, et propositum in proposito, ut do-

[1] Al. : « etiam. »

[2] II. II *Summ. theol.*, q. XLVII, a. 6.

cet Philosophus in II *Topic.*, cap. VIII. Sed oppositum temperantiæ est maxime vituperabile et turpe, ut dicit Philosophus in III *Ethic.*, cap. XXII. Ergo temperantia est maxime laudabilis, et non prudentia.

6. Præterea, Philosophus dicit in VI *Ethic.*, cap. XI, quod principia prudentiæ sunt in virtutibus moralibus. Sed principia sunt potiora his quæ sunt ex principiis. Ergo aliæ virtutes morales sunt prudentia digniores.

Sed contra, in quolibet genere illud quod dirigit, nobilius est. Sed ad prudentiam pertinet dirigere in omnibus virtutibus moralibus, ut patet per definitionem virtutis in II *Ethic.*, cap. VII, positam. Ergo ipsa est nobilior aliis virtutibus.

Præterea, habitus proportionatur potentiis in quibus sunt. Sed ratio, in qua est prudentia, est superior aliis viribus, in quibus sunt aliæ virtutes. Ergo prudentia est nobilior aliis virtutibus.

Præterea, Gregorius dicit, I *Moral.*, cap. XXXII, § 45, col. 547, t. 1 : « Virtus quo [1] plus se posse conspicit, eo sine moderamine rationis deterius in præceps ruit. » Sed moderatio rationis ad prudentiam pertinet. Ergo sine prudentia aliæ virtutes quanto majores sunt, tanto magis nocent; et ita videtur quod prudentia sit potissima inter alias virtutes.

SOLUTIO. — Respondeo dicendum, quod prudentia inter alias virtutes cardinales principalior est, et ad ipsam reducuntur omnes aliæ quasi ad causam. Unde Antonius dicit in *Vitis Patrum*, lib. IV, cap. XLII, quod discretio quæ ad prudentiam pertinet, est genitrix et custos et moderatrix virtutum. Et hoc sic patet. Virtus enim, ut dicit Tullius, *Rhet.*, lib. III, movet in modum naturæ, scilicet per quamdam inclinationem affectus. Omnis autem naturæ inclinatio præexigit aliquam cognitionem quæ et finem præstituat, et in finem inclinet, et ea quibus ad finem pervenitur provideat : hæc enim sine cognitione fieri non possunt. Propter quod etiam a philosophis dicitur, opus naturæ esse opus intelligentiæ : alias ea quæ natura fiunt, a casu acciderent. Et per hunc modum oportet quod per rationem, quam perficit prudentia, et rectam facit, præstituatur finis aliis virtutibus, non solum communis, sed etiam proximus, qui est attingere medium in propria natura. Medium autem secundum rationem rectam determinatur, ut in II *Ethic.*, cap. VI, dicitur. Secundo per rationem rectam est inclinatio earum in finem proprium, quæ est intentio finis in virtutibus acquisitis, inquantum ex operibus ratione regulatis habitus virtutis prædictam inclinationem causans inducitur; et quantum ad hoc dicitur genitrix virtutum. Tertio per prudentiam rectificatur via unicuique virtuti, quæ tendit in finem, inquantum per consilium et electionem segregantur utilia a nocivis respectu finis virtutis; et quantum ad hoc mediatrix et custos dicitur virtutum. Unde Gregorius, II *Moralium*, cap. XLVI, col. 588, t. 1, dicit : « Nisi virtutes reliquæ ea quæ appetunt, prudenter agant, virtutes esse nequaquam possunt. »

Ad primum igitur dicendum, quod est duplex scientia. Una in universali : et hæc quidem facit ad virtutem vel parum, si sit de operibus virtutis; vel nihil, si sit de aliis quæ ad virtutem non pertinent. Alia scientia est directiva in particulari operatione, quam corrumpit delectatio [2] faciens ignorantiam electionis; et hæc scientia multum facit ad virtutem; immo sine hac non est virtus, nec hæc sine virtute; et hæc pertinet ad prudentiam : quia, ut Philosophus dicit in V *Ethic.*, cap. VI, existimationem prudentiæ corrumpit delectatio.

Ad secundum dicendum, quod sanitas corporalis non indiget arte medicinæ ad perficiendum opera sani hominis; et ideo sic ad sanitatem habendam non indiget homo ut ipse medicinam habeat. Sed actum virtuosi non potest homo facere nisi per prudentiam : quia quanto virtus est intensior, tanto est magis nociva, nisi adsit discretio prudentiæ, ut dicit Philosophus, VI *Ethic.*, cap. XI, et patet ex auctoritate Gregorii inducta.

Ad tertium dicendum, quod virtus est nomen generis; sed virtus humana vel virtus moralis, est nomen speciei. Quamvis ergo illud quod est virtus, inquantum est virtus, sit principalius in fortitudine propter difficultatem, tamen quod sit virtus moralis vel humana, hoc habet a ratione, per quam homo est homo, et electionem habens suorum operum, ut dicitur in VI *Ethic.*, cap. III.

[1] Al. : « quæ, » et mox : « ea. »

[2] Al. : « dilectio. »

Ad quartum dicendum, quod hoc quod dicit Tullius, intelligendum est de justitia legali, quæ attendit bonum commune : de qua etiam dicit Philosophus, in V *Ethic.*, quod est lucidior aliis virtutibus, sicut lucifer aliis stellis. Hoc autem non dicitur per comparationem virtutis ad virtutem, sed per comparationem privati boni, quod attendit virtus simpliciter, ad commune bonum.

Ad quintum dicendum, quod in contrariis non semper est consequentia in ipso, sed quandoque consequentia e contrario : quod contingit præcipue in illis quæ sunt ordinata ad invicem secundum perfectum ; et magis perfectum et ideo illud quod de perfectione majoris boni diminuit, est minus malum quam hoc quod etiam ipsum parvum bonum quod restat, tollit.

Ad sextum dicendum, quod sicut ratio speculativa procedit ad conclusionem ex principiis per se notis, ita ratio prudentiæ procedit ad electionem et consilium de his quæ sunt ad finem, ex fine ; et ideo dicuntur fines aliarum virtutum esse principia prudentiæ. Hi tamen fines præexistunt in ratione essentialiter : quia ad hoc tendit virtus moralis ut appetitus rationi concordet ; unde his finibus maxime[1] prudentia quæ rationem perficit, est affinis.

QUÆSTIO III.

Deinde quæritur de partibus virtutum cardinalium ; et circa hoc quæruntur quatuor : 1° de partibus prudentiæ ; 2° de partibus temperantiæ ; 3° de partibus fortitudinis ; 4° de partibus justitiæ.

ARTICULUS PRIMUS.

An memoria præteritorum, intelligentia præsentium, et providentia futurorum sint partes prudentiæ, sicut dicit Tullius [2].

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod partes prudentiæ a Tullio male assignentur. Dividit enim, lib. II *De invent.*, prudentiam in memoriam præteritorum, et intelligentiam præsentium et providentiam futurorum. Providentia enim, secundum Philosophum in VI *Ethic.*, cap. VI, non se extendit ultra humana bona. Sed intelligentia est etiam divinorum. Ergo non potest esse pars prudentiæ.

2. Præterea ad prudentem, ut dicitur in VI *Ethic.*, ubi sup., præcipue pertinet bene consiliari. Sed consilium non est de præteritis. Cum igitur memoria sit præteritorum, videtur quod memoria non sit pars prudentiæ.

3. Præterea, providentia idem videtur quod prudentia. Ergo non debet ei assignari ut pars.

QUÆSTIUNCULA II.

Ulterius. 1. A quibusdam assignantur partes prudentiæ providentia, cautio, circumspectio, docilitas ; et videtur quod male. Quia ad quemlibet actum prudentiæ omnia oportet prædicta concurrere. Sed habitus distinguuntur per actus. Ergo non sunt virtutes distinctæ ab invicem.

2. Præterea, docilitas est ex natura. Sed prudentia est virtus acquisita, vel infusa. Ergo non debet poni pars ejus.

3. Præterea, cavere oppositum pertinet ad quamlibet virtutem. Ergo cautio non debet poni magis pars prudentiæ quam aliarum virtutum.

QUÆSTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Philosophus, in VI *Ethic.*, cap. VIII, adjungit prudentiæ tres, scilicet eubuliam, synesim, et gnomen ; et videtur quod male. Quia ipse dicit in eodem lib. quod prudens est totaliter consiliativus. Sed eubulia, ut ipse dicit, est bona consiliatio. Ergo eubulia idem est quod prudentia, et non pars ejus.

2. Præterea, synesis est bona dijudicatio. Sed judicium in operabilibus est ipsa electio. Cum igitur eligere recte sit prudentiæ proprium, videtur quod synesis sit idem quod prudentia.

3. Præterea, Damascenus, in III lib. *De fide*, cap. XIV, col. 1046, t. 1, dicit, quod gnome idem est quod sententia. Sed sententia ad judicium pertinet. Ergo videtur quod synesis et gnome non differant.

QUÆSTIUNCULA IV.

Ulterius. 1. A quodam philosopho græco attribuuntur prudentiæ partes decem,

[1] Al. : « maxima. »

[2] II. II *Summ. theol.*, q. XLVIII et XLIX, a. 1, 2, 6.

scilicet eubulia, solertia, providentia, regnativa, militaris, politica, œconomica dialectica, rhetorica, physica; et videtur quod male. Quia physica scientia quædam est de necessariis, et de his non est prudentia, ut dicit Philosophus in VI *Ethic.*, cap. VI. Ergo physica non est pars prudentiæ.

2. Præterea, dialectica et rhetorica artes quædam sunt et scientiæ. Sed prudentia dividitur contra scientiam et artem in VI *Ethic.*, ubi sup. Ergo non sunt partes ejus.

3. Præterea, Philosophus dicit in VI *Ethic.*, ibid., quod politica est idem quod prudentia. Ergo non debet poni pars ejus.

4. Præterea, multa alia exercitia sunt in civitatibus quam militaris. Ergo non debet magis ipsa poni pars prudentiæ quam alia civitatis officia, sicut est gubernatoria, negotiativa, et hujusmodi.

5. Præterea, urbanitates, ut dicit Philosophus in VIII *Ethic.*, cap. X, sunt tres, scilicet regnum quando unus præsidet ad utilitatem populi, leges condens; aristocratia, quando plures principantur in diversis officiis propter virtutem; timocratia[1] quando divites æqualiter præsunt. In omnibus autem istis est aliquid prudentiæ. Ergo non magis debuit ponere regnativam quam alias duas.

Solutio I. — Respondeo dicendum ad primam quæstionem, quod omne totum ad tria genera reducitur, scilicet universale, integrale et potentiale; et similiter pars triplex invenitur dictis tribus respondens. Integralis enim pars intrat in constitutionem totius, sicut paries domus; universalis vero totius pars suscipit totius prædicationem, sicut homo animalis; potentialis vero pars neque prædicationem totius recipit, neque in constitutionem ipsius oportet quod veniat, sed aliquid de potentia totius participat, sicut patet in anima. Rationalis enim anima tota anima dicitur, eo quod in ipsa omnes animæ potentiæ congregantur. Sensibilis vero in brutis, et in plantis vegetabilis, dicuntur partes animæ, quia aliquid de potentia animæ habent, sed non totum. Unde dicitur in lib. I *De plantis*, cap. IV, quod non habent animam, sed partes animæ. Et secundum hunc modum tripliciter assignantur partes prudentiæ et aliis virtutibus. Uno enim modo assignantur ei partes quasi integrales, cum scilicet partes virtutis alicujus ponuntur aliqua quæ exiguntur ad virtutem, in quibus perfectio virtutis consistit; et hæ partes, proprie loquendo non nominant per se virtutes, sed conditiones unius virtutis integrantes ipsam. Alio modo per modum partium subjectivarum: et sic partes illæ nominant quidem virtutes, et ad invicem distinctas, sed non quidem a toto, cujus partes assignantur, quia illud de eis prædicatur. Tertio modo per modum totius potentialis, inquantum scilicet aliquæ virtutes participant aliquid de modo qui principaliter et perfecte invenitur in aliqua virtute; et hoc patebit per singula. Sic igitur dico, quod partes quas assignat Tullius prudentiæ, sunt partes integrales. Quia enim prudentia circa particularia operabilia est, in quibus universalia principia dirigunt propter eorum contingentiam et varietatem; oportet, sicut dicitur de scientiis in libro *Posteriorum*, ex eodem genere principia accipere, ut ex similitudine aliorum factorum de his quæ facere oportet, recte ratiocinetur prudens; et ideo indiget experientia et tempore, ut ex his quæ fuerunt, quæ memoria tenet, et ex his quæ intelligentia respicit, de futuris provideat. Memoria enim est, secundum ipsum, per quam animus repetit illa quæ fuerunt; intelligentia per quam prospicit ea quæ sunt; providentia per quam aliquid facere[2] videtur antequam factum sit. Unde providentia est completiva et formalis pars prudentiæ; aliæ vero quasi materiales ad ipsam reducuntur.

Ad primum ergo dicendum, quod intelligentia hic dicitur cognitio eorum quæ ad opus eligibile accommodata sunt. Et quia intelligentia est proprie universalium, quæ sub tempore non cadunt, et ita quodammodo præsentis formam retinent; ideo intelligentia dicitur præsentium non solum universalium, quibus indiget prudens ad recte ratiocinandum de agendis, sed etiam singularium quæ nunc sunt.

Ad secundum dicendum, quod memoria præteritorum indiget prudens non propter se, sed in ordine ad priora eligibilia[3], ut dictum est.

[1] Al. : « cirocratia. »
[2] Sic codd; Parm. : « futurum. »
[3] Al. : « ad plura eligibilia. » Parm. : « præsentia. »

Ad tertium dicendum, quod prudentia est formalis pars et completiva providentiæ ; et ideo etiam quodammodo prudentia illa complectitur ex quibus ratio procedit in provisionem futurorum.

Solutio II. — Ad secundam quæstionem de partibus aliis assignatis a quibusdam dicendum, quod etiam illæ sunt sicut partes integrales : requiruntur enim ad prudentiam, secundum quod de futuris conjectat ex parte præteritorum et præsentium, ex quibus procedit. Oportet enim prudentem viam accommodam ad finem intentum invenire ; quod per prudentiam [1] facit, quæ est præsens notio futurum pertractans eventum ; et iterum prohibentia removere. Contingit autem providentiam tripliciter impediri. Uno modo ex parte ipsius viæ inveniendæ, quæ quandoque videtur bona, et non est ; et hoc impedimentum cautio aufert, cujus est ex virtutibus vitia virtutum speciem præferentia discernere. Alio modo ex ordine ipsius in finem, ne scilicet via quæ de se apta est ad finem, aliquo extrinseco impediatur ne in finem ducere possit ; et hoc ad circumspectionem pertinet, quæ est cautela vitiorum contrariorum, quibus præcipue prudentia impeditur. Tertio modo ex parte ipsius hominis tendentis in finem, qui vias accommodas ad finem intentum invenire non potest : unde oportet qnod per doctrinam ab aliis accipiat. Quia oportet principia operabilia vel a se habere prudentem, vel ab alio faciliter accipere. Qui autem neutrum habet, hic inutilis est vir, ut dicitur in I *Ethic.*, cap. II. Et sic est docilitas passive dicta. Si autem docilitas accipiatur active, tunc pertinebit ad prudentiam secundum suum perfectissimum esse, prout scilicet non solum sibi, sed etiam aliis quæ sunt utilia ad finem invenit ; et sic dicitur prudentia erudiendi imperitos.

Ad primum ergo dicendum, quod non est contra rationem partium quasi integralium virtutis quod omnes concurrant ad actum unum.

Ad secundum dicendum, quod quamvis docilitas habeat principium in naturali dispositione, tamen complementum habet per gratiam, vel per consuetudinem, ut dicit Philosophus I *Ethic.*, cap. III, quod « oportet consuetudinibus duci de civilibus : quia talis principia operabilium habet, vel suscipere potest faciliter. »

Ad tertium dicendum, quod quia prudentia regulat omnes alias virtutes, ideo omnes participant aliquid prudentiæ ; sicut irascibilis et concupiscibilis participant aliqualiter rationem. Unde illud quod ad alias virtutes pertinet participative, cautio scilicet, ad prudentiam pertinet essentialiter.

Solutio III. — Ad tertiam quæstionem de partibus quas ponit Philosophus in VI *Ethic.*, cap. VIII, sciendum est, quod sunt partes quasi potentiales, eo quod sunt virtutes et ab invicem et a prudentia distinctæ, sicut ipse vult. Ad rationem enim pertinet præcipere quod faciendum est, quia aliæ vires obediunt aliqualiter rationi. Ratio autem non præcipit nisi prius in se perfecta sit quantum ad id quod est sui ipsius, sicut nec aliqua res movet ante sui perfectionem. Perfectio autem rationis practicæ, sicut et speculativæ, consistit in duobus, scilicet in inveniendo et judicando de inventis. Inventio autem in agendis consilium est ; et ideo oportet haberi virtutem per quam ratio consilietur ; et hæc est eubulia, quæ secundum Philosophum in VI *Ethic.*, ubi sup., est rectitudo consilii, qua bonum inquiritur convenientibus mediis secundum debitum tempus, et alias circumstantias ; et oportet haberi virtutem qua bene judicet de consiliatis ; et hæc est synesis, et gnome, quæ qualiter differant dicetur ; et oportet haberi virtutem quæ bene præcipiat ; et hæc est prudentia, quæ, ut Philosophus ibidem dicit, præceptiva est. Sed quia in operabilibus cognitio ordinatur ad opus ; ideo et consilium et judicium de consiliatis ad præceptum de opere reducitur sicut ad finem ; et propter hoc prudentia est usualis et principalis respectu aliarum, et aliæ participant modum ipsius, sicut supra dictum est.

Ad primum igitur dicendum, quod et consilium et judicium pertinent ad prudentem, non sicut principales actus ejus, sed sicut ea quibus utitur ad suum actum.

Ad secundum dicendum, quod judicium consistit adhuc in cognitivis terminis ; sed electio est applicatio cognitionis ad

[1] Al. : « providentiam. »

opus; unde judicium præcedit electionem.

Ad tertium dicendum, quod ad synesim pertinet recte judicare in illis ad quæ se extendunt legis præcepta communiter: unde synesis est habitus judicativus agibilium; sed ad gnomen pertinet rectum judicium de illis in quibus lex deficit quæ specialem habent difficultatem, in quibus epieikia[1] dirigit, ut dicitur VI *Ethic.*; unde gnome secundum Philosophum est rectum judicium epieikios[2].

Solutio IV. — Ad quartam quæstionem de partibus decem quas assignat philosophus græcus, dicendum est, quod non sunt partes unius rationis; unde divisio est minus artificialis. Sciendum enim est, quod prudentia potest dupliciter considerari. Uno modo secundum esse absolutum; alio modo secundum perfectum esse ipsius. Salvatur autem ratio prudentiæ in his quæ ad ipsum prudentem pertinent, sed completum esse ejus secundum quod etiam ad alios se extendit. Primo ergo modo considerando prudentiam, sic providentia est pars ejus quasi integralis formalis, ut dictum est; quæ secundum ipsum est « habitus viam[3] facere potens ad majus, » id est melius, « ut fiat sicut oportet; » unde ipsa ponitur loco omnium aliarum partium ejusdem rationis. Eubulia autem est pars ejus quasi potentialis; quæ secundum ipsum est « scientia conferentium, » id est utilium ad finem de quibus est consilium: et quia ipsa est prima, ideo ponitur loco aliarum quæ consequuntur, et sunt unius rationis. Solertia autem eodem modo reducitur ad prudentiam, sicut eubulia: sed in hoc differunt, quia eubulia invenit medium conveniens ad opus ratiocinando et inquirendo, quia consilium quæstio est, ut dicitur in III *Ethic.*, cap. VIII: sed solertia invenit quasi subito: est enim habitus ex repentino inveniens quod convenit, vel ut in I *Posteriorum*, cap. ult., dicitur, « subtilitas quædam in non prospecto tempore medii; » non tamen ponitur virtus, in VI *Ethic.*, sicut eubulia: tum quia eubulia se habet ad bonum tantum, solertia autem ad bonum et ad malum: tum quia solertia magis dependet ex naturali ingenio quam ex assuetudine. Sciendum etiam, quod solertia est inventio medii sine perspecto tempore tam in operativis quam in speculativis, tam in necessariis quam in contingentibus; sed eustochia est tantum in operativis, quæ est bona conjecturatio[4] de contingentibus. Si autem consideretur prudentia secundum quod ad alios se extendit, sic non assignantur ei integrales aliæ quam etiam prudentiæ absolute consideratæ; subjectivæ autem et potentiales aliæ. Potest enim aliquis coordinari alii dupliciter. Uno modo ad aliquem actum specialem, sicut scholares in his quæ ad studium spectant, milites in his quæ ad pugnandum; unde talis adunatio non remanet, sed quamdiu actus talis exercetur; et respectu talis coordinationis ad alterum[5] ordinat militaris, quæ est habitus speculativus et practicus exercitui conferentium. Alio modo coordinatur aliquis alicui in vita simpliciter; unde talis coordinatio nata est semper manere, nisi per accidens dissolvatur. Hæc autem vel est respectu eorum quæ sunt in domo una; et sic est œconomica, quæ est habitus speculativus, id est considerativus, et practicus, id est activus, domui conferentium: vel est respectu eorum quæ sunt in eadem civitate, et sic est politica, quæ est habitus et speculativus et practicus civitati conferentium. Unde hæ sunt partes subjectivæ prudentiæ. Sed quia in qualibet multitudine est duplex ordo, ut in XII *Metaph.*, text. 52, dicitur: unus quo ordinatur tota multitudo ad finem communem; alius quo singulariter partes multitudinis ordinantur ad invicem secundum fines proprios; ideo politica habet duas partes: unam quæ regi civitatis competit, cujus est bonum commune totius multitudinis conjectare, et hæc dicitur regnativa, quæ est « experientia ejus quod est gubernare multitudinem innocue, » vel legis positiva, ut in VI *Ethic.*, cap. VII, dicitur. Alia est quæ competit cuilibet de civitate, secundum quod ad bonum commune ordinatur; et hæc politica dicitur, nomen commune retinens. Et ideo dicit Philosophus in VI *Ethic.*, ubi sup., quod « legis positiva est architectonica, » quia fines proximi ordinantur ad finem communem. Et similiter

[1] Parm. : « epiceia. »
[2] Parm. : « epiceios. »
[3] Al. : « vitam. »

[4] Al. : « continuatio. » Parm. : « conjectatio. »
[5] Parm. : « exercetur respectu... et sic ordinat. »

potest dividi militaris in ductivam; quæ competit duci exercitus, et militarem simpliciter; et similiter œconomica in paternam, quæ competit patrifamilias; et œconomicam simpliciter. Partes autem prudentiæ sic acceptæ potentiales, sunt omnes artes et disciplinæ, quia politica de omnibus ordinat a quibus et quantum sunt addiscendæ vel exercendæ, ut dicitur in I *Ethic.*, cap. II. Et ideo physica quæ est de operibus quæ non sunt a nobis, quia est scientia eorum quæ circa naturam sunt; et dialectica, quæ est ex operibus quæ sunt a nobis ordinatis ad sciendum, cum sit scientia bene disputandi; et rhetorica, quæ est de his quæ sunt a nobis ordinatis ad orandum, cum sit scientia bene dicendi ad persuadendum, dicuntur partes prudentiæ, ut dictum est.

Ad primum ergo dicendum, quod physica ponitur pars prudentiæ, inquantum de ipsa ordinat et præcipit prudentia, ut dictum est; non autem ita quod sit pars ejus subjectiva vel integralis.

Similiter autem est dicendum ad secundum de dialectica et rethorica.

Ad tertium dicendum, quod politica est prudentia quædam, qua homo dirigitur in his quæ ad alium spectant; unde nominat prudentiam completam. Et quia non omnis prudentia habet istam completionem; ideo ponitur pars ejus. Tamen in eo quo completum habet esse, prudentia non differt secundum substantiam habitus prudentiæ et politicæ, sed ratione tantum.

Ad quartum dicendum, quod militare exercitium maxime pertinet ad conservationem communitatis; et ideo militaris potius ponitur quam aliæ, ut negotialis et hujusmodi: per eam enim intelliguntur; sicut etiam per artes liberales quas tangit, dicuntur intelligi mechanicæ, quæ simili modo sunt partes prudentiæ.

Ad quintum dicendum, quod regnum inter alia regimina dignius est, ut Philosophus in VIII *Ethic.*, dicit, et ideo potius regnum quam alia posuit.

ARTICULUS II.

Utrum continentia, clementia et modestia sint partes temperantiæ, sicut dicit Tullius[1].

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod partes temperantiæ male assignentur a Tullio in prima *Rethorica* seu *De invent.*, lib. II. Dicit enim, quod partes temperantiæ sunt continentia, clementia et modestia; et videtur quod male. Quia continentia, ut dicit Philosophus in VII *Ethic.*, cap. I, dividitur contra virtutem universalem. Ergo non debet poni pars alicujus virtutis.

2. Præterea, clementia, ut dicit Tullius, loc. cit., est « virtus per quam animus concitatus in odium alicujus, benignitate retinetur. » Hoc autem videtur ad mansuetudinem pertinere: mansuetudo autem non est pars temperantiæ, cum sit in irascibili, temperantia autem in concupiscibili. Ergo videtur quod nec clementia debeat boni pars temperantiæ.

3. Præterea, modestia a modo observando dicitur. Sed hoc est necessarium in qualibet virtute. Ergo modestia non est pars alicujus virtutis, sed consequitur omnem virtutem.

4. Præterea, Tullius dicit, loc. cit., quod modestia est pudor honestatis, puram et stabilem comparans auctoritatem. Pudor autem videtur esse idem quod verecundia. Cum ergo verecundia non sit virtus, sed passio, ut dicit Philosophus in IV *Ethic.*, cap. XVII, videtur quod modestia non debeat poni pars virtutis.

QUÆSTIUNCULA II.

Ulterius. 1. A quibusdam ponuntur partes temperantiæ sobrietas et castitas; et potest haberi ex III *Ethic.*, cap. XII; et videtur quod insufficienter[2]. Quia sobrietas est circa delectationes gustus, castitas autem circa delectationes tactus. Cum igitur etiam alii sensus habeant suas delectationes, videtur etiam quod circa eas debeant assignari aliquæ virtutes.

2. Præterea, contingit peccare non solum in delectationibus sensuum exterio-

[1] II. II *Summ. theol.*, q. CXLIII, a. 1.

[2] Al. : « sufficienter. »

rum, sed etiam in delectationibus sensuum interiorum, et etiam intellectus, sicut patet de curiositate. Similiter etiam in delectationibus et concupiscentia exteriorum rerum, ut honoris, pecuniæ, et hujusmodi, quæ secundum se videntur eligibilia, contingit esse peccatum per superabundantiam, ut dicitur in VII *Ethic.*, cap. ult. Sed virtus et vitium sunt circa idem. Ergo et circa illas delectationes debet aliqua virtus poni.

3. Præterea, virtus est circa difficile et bonum. Sed magis sunt difficilia ad quæ non omnes tenentur, sicut virginitas, et abstinentia etiam ciborum necessariorum, quam sobrietas et castitas. Ergo magis debent poni partes virtutis.

QUÆSTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Quidam[1] philosophus græcus ponit septem partes temperantiæ, scilicet austeritatem, continentiam, humilitatem, simplicitatem, ornatum, bonam ordinationem, per se sufficientiam; et videtur quod male. Austeritas enim, ut ipse dicit, est habitus secundum quem aliqui neque afferunt aliis delectationes collocutionum, neque ab aliis recipiunt. Hoc autem videtur esse vitiosum, et contrarium amicitiæ, quæ maxime collocutionibus amicorum gaudet. Ergo austeritas non debet poni pars virtutis.

2. Præterea, humilitas superbiæ opponitur. Sed superbiam Philosophus ponit inter vitia quæ opponuntur fortitudini, ut patet in III *Ethic.*, cap. x, vel xv. Ergo humilitas non est adjuncta temperantiæ, sed fortitudini.

3. Præterea, ipse dicit, quod humilitas est habitus non superabandans in sumptibus et præparationibus. Sed quicumque non superabundat, est contentus illis quibus oportet. Ergo cum ipse dicat quod hoc pertinet ad per se sufficientiam, videtur quod idem sit humilitas quod per se sufficientia.

Solutio. I. — Respondeo dicendum ad primam quæstionem, quod illæ partes quas Tullius ponit, partes potentiales sunt, inquantum participant modum temperantiæ. Sicut enim in scientiis modum oportet secundum materiam inquirere, ut dicitur in I *Ethic.*, cap. II, ita et in virtutibus. Materia autem virtutum moralium actiones et passiones humanæ sunt. In passionibus autem quædam sunt in quibus passionem inferens de sui ratione natum est in prosecutionem movere, sicut delectabile quod concupiscibili passiones infert; et in his difficile est retrahi a prosecutione, et facile est prosequi. Unde temperantia, quæ circa principalia delectabilia est, modum habet in retrahendo; et propter hoc temperatus plus assimilatur insensibili, qui superabundat in fuga, quam intemperato qui superabundat in prosecutione talium delectabilium. In passionibus autem in quibus passionem inferentia nata sunt ad fugam movere, sicut sunt timores et audaciæ, difficile est prosequi vel sustinere, facile autem fugere; unde modus fortitudinis, quæ circa timores et audacias maximorum terribilium est, modus est in aggrediendo; et ideo fortis magis similatur audaci qui superabundat in aggrediendo, quam timido qui superabundat in fugiendo. In actionibus autem non consideratur inclinatio affectus magis ad unum quam ad aliud nisi per accidens, inquantum convincitur passionibus. Et ideo justitiæ, quæ circa actiones est, modus est æqualitas, sicut fortitudinis superextensio, et temperantiæ refrenatio et diminutio. Omnes igitur virtutes in quibus difficultas consistit in refrenando prosecutionem, conveniunt in modo cum temperantia: hoc autem contingit in omnibus in quibus est inclinatio ad prosequendum. Hæc autem inclinatio duplex est. Una qua affectus inclinatur per passionem; alia qua ex passionibus ipsius est inclinatio ad exteriores gestus, quæ sunt signa interioris passionis. Affectus autem inclinat ad prosequendum vel bonum proprium; et hanc inclinationem refrenat continentia, quæ, ut dicit Tullius, loc. cit., est « per quam cupiditas consilii gubernatione regitur; » vel malum alienum, inquantum est contrarium bono proprio; et hanc inclinationem refrenat clementia, quæ, ut dicit Tullius ibid., « est virtus per quam animus in odium alicujus concitatus, benignitate retinetur. » Inclinationem autem quæ ad exteriores gestus est, quibus interior affectus ostenditur, refrenat modestia, ut nihil in eis immoderatum sit; quæ est virtus per quam pudor honestatis puram et stabilem comparat auctoritatem. Sed

[1] Andronicus.

quia difficillimum est refrenare a delectationibus tactus, ideo iste modus in temperantia quæ est circa hujusmodi delectationes consistit principaliter, et quasi integraliter, in aliis autem participative.

Ad primum ergo dicendum, quod continentia tripliciter dicitur. Uno modo secundum quod aliquis habet rationem rectam, quæ a passionibus excellentibus nondum edomitis refrenat; et est circa eadem ac temperantia, ut in VII *Ethic.*, cap. IX, dicitur: sic enim Philosophus continentiam accipit; et differt a temperantia in hoc quod temperatus hujusmodi passiones non patitur; et secundum hoc continentia non est virtus, quia operatur quod bonum est, non delectabiliter et faciliter, quod requiritur ad virtutem; et ita reducitur ad temperantiam sicut imperfectum ad perfectum, et ut pars potentialis. Alio modo dicitur continentia secundum quam homo se refrenat non solum ab illicitis delectationibus, sed etiam a licitis; et sic dicit quemdam perfectum statum temperantiæ, sicut et virginitas; unde reducitur ad temperantiam per modum partis subjectivæ. Tertio modo dicitur continentia per quam retinetur[1] animus a quibuslibet concupiscentiis; et hanc acceptionem ponit etiam Philosophus in VII *Ethicor.*, ubi supra, et sic videtur eam accipere Tullius, ut patet per definitionem positam. Unde sic ponitur pars temperantiæ, inquantum participat modum temperantiæ, etiam circa alienum.

Ad secundum dicendum, quod clementia non est omnino idem quod mansuetudo: quia mansuetudo refrenat a concitatione, ut scilicet quis per iram non incitetur: est enim secundum Philosophum græcum virtus irascibilis, secundum quam ad iras sumus difficile mobiles; clementia autem refrenat ab executione vindictæ etiam post concitationem[2]; et sic clementia magis est circa actiones; et sic est pars justitiæ epieikia, quia epieikes[3] est diminutivus pœnarum, ut dicit Philosophus in V *Ethic.*, cap. ult. Tamen possunt ratione prædicta clementia et mansuetudo sicut partes potentiales ad temperantiam reduci: quia partes potentiales virtutum non oportet quod communicent cum eis in materia et subjecto, sed in modo.

Ad tertium dicendum, quod modestia non dicitur ex hoc quod imponat modum in qualibet materia secundum quod hic accipitur, sed tantum in exterioribus gestibus, ut scilicet in eis maturitas debita observetur: et hujus virtutis pars potissima est eutrapelia, quam Philosophus ponit V *Ethic.*, cap. XV, quia etiam in ludicris, in quibus est difficilius, modum debitum non excedit.

Ad quartum dicendum, quod pudor non ponitur hic pro passione vercundiæ, sed pro quadam exteriori compositione, cujus pudor causa esse potest; sicut etiam castitas pudor interdum dicitur, quia contrarium ejus maxime est turpe, quod verecundia timet. Similiter contrarium modestiæ est maxime apparens; et sic est natum confusionem inducere, quam pudor timet.

Solutio II. — Ad secundam quæstionem dicendum de aliis partibus, scilicet sobrietate et castitate, quod sunt partes subjectivæ temperantiæ; quia castitas est circa delectabilia tactus absolute, quia sunt in venereis: sobrietas autem circa delectabilia gustus, prout est tactus quidam, quæ sunt in cibis et potibus.

Ad primum ergo dicendum, quod delectationes aliorum sensuum non sunt vehementes sicut delectationes tactus, eo quod non sunt per conjunctionem rei, sed speciei. Unde difficultas refrenandi istas delectationes non est ex impetu earum; et ideo non oportet quod sit aliqua virtus in parte affectiva circa eas; sed sufficit ad hoc prudentia, quæ est in ratione.

Ad secundum dicendum similiter de aliis delectationibus.

Ad tertium dicendum, quod virginitas et hujusmodi non sunt virtutes sed nominant statum virtutis: et ideo de eis non fit mentio.

Solutio III. — Ad tertiam quæstionem de aliis partibus quas philosophus græcus ponit dicendum est, quod accipiuntur eodem modo sicut partes Tullii, nisi quod clementiam omittit. Continentiam[4] enim ponit, et videtur eam accipere sicut Philosophus in VII *Ethic.*, cap. III; unde dicit, quod continentia est habitus invictus a delectatione. Sed modestiam in multa dividit secundum diversa exteriora in quibus oportet hominem modum imponere. Exteriora enim in quibus modestia

[1] In editis: « reducitur. »
[2] Al.: « consummationem. » Parm.: « comminationem »
[3] Al.: « epiecia, quia epiecius. »
[4] Al.: « conscientiam. »

modum imponit, sunt tria. Primum est collocutiones ad eos quibus convivimus; et in his ponit modum austeritas cujus definitio in objiciendo supra posita est. Secundum est bona exteriora, ut vestes, equi, et hujusmodi in his ponit modum humilitas quantum ad quantitatem in usu; unde secundum ipsum, humilitas est « habitus non superabundans in sumptibus et præparationibus ; » sed simplicitas quantum ad modum quærendi, quæ secundum ipsum est « habitus contentus his quæ contingunt, non enim multum sollicitus est de talibus. » Tertium est actiones propriæ quæ ad corpus pertinent ; et in his ponit modum quantum ad agentem ornatus, qui secundum ipsum est « scientia circa decens in motu et habitudine : » quantum autem ad exteriora, quæ consideranda sunt ut[1] debito tempore, et loco, et hujusmodi, ordinatio, quæ secundum ipsum est experientia separationis et discretionis actuum, ut sciat loqui verum in tempore suo ; quantum vero ad instrumenta, vel auxilia quibus indigemus ad actionem, est « per se sufficientia, » quæ secundum ipsum est « habitus contentus quibus oportet. »

Ad primum ergo dicendum, quod austeritas, secundum quod ponitur virtus, non omnino aufert delectationem quæ est in colloquiis, sed aufert superabundantiam in illa. Et quia major difficultas accidit in abstinendo ab his, ideo a defectu hæc virtus nomen accepit.

Ad secundum dicendum, quod superbus, inquantum se superextendit ad ea quæ sunt supra ipsum, sic habet aliquid de modo audacis ; et ideo reducitur aliquo modo ad vitia opposita fortitudini ; quamvis proprie loquendo, secundum quod communiter de superbia loquimur, magis sit excessus magnanimitatis. Humilitas autem, inquantum diminutio est, habet aliquid de modo temperantiæ ; et ideo ad ipsam reducitur sicut pars potentialis.

Ad tertium dicendum, quod differentia humilitatis et per se sufficientiæ patet ex his quæ dicta sunt.

[1] Forte supplendum : « fiant. »

ARTICULUS III.

Utrum magnificentia, fidentia, patientia, perseverantia bene assignentur a Tullio esse partes fortitudinis[2].

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod partes fortitudinis male assignentur a Tullio. Assignat enim has partes, « magnificentiam, fidentiam, patientiam, perseverantiam. » Magnificentia enim, ut dicit Philosophus, IV *Ethic.*, cap. v, est idem liberalitati. Sed liberalitas ad justitiam reducitur. Ergo et magnificentia.

2. Præterea, fiducia ad spem pertinet. Sed materia fortitudinis non est spei passio, sed timor et audacia, ut dicit Philosophus in III *Ethic.*, cap. IX. Ergo pars fortitudinis non est fiducia.

3. Præterea, Philosophus in lib. IV *Top.*, cap. X, reducit in idem mitem et abstinentem, qui videtur idem quod patiens ; quia abstinens est qui patitur et non deducitur : mitis qui non patitur. Sed mansuetudo sive clementia ponitur pars temperantiæ. Ergo et patientia.

4. Præterea, ad perseverantiam pertinere videtur immobiliter operari. Sed hoc in omni virtute requiritur, ut dicit Philosophus in II *Ethic.*, cap. IV. Ergo perseverantia non debet poni pars fortitudinis.

QUÆSTIUNCULA II.

Ulterius. 1. A Macrobio, *De somnio Scipionis*, ponuntur septem partes fortitudinis, scilicet « magnanimitas, fiducia, securitas, magnificentia, constantia, tolerantia, firmitas ; » et videtur quod male. Magnanimitas enim est circa magnos honores qui inter bona computantur, ut dicitur in IV *Ethicor.*, cap. VII vel VIII : fortitudo autem est circa audacias et timores quæ sunt magnorum malorum. Ergo magnanimitas non est fortitudinis pars, cum sit circa oppositam materiam.

2. Præterea, unum vitium non opponitur duabus virtutibus. Sed timiditas opponitur securitati et fiduciæ. Ergo non sunt duæ virtutes, sed una.

3. Præterea, constantia mutabilitati opponitur : similiter etiam et firmitas. Ergo non debent poni duæ partes fortitudinis.

[2] II. II *Summ. theol.*, q. CXXVIII.

QUÆSTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Philosophus in III *Ethic.*, cap. XII, ponit quinque modos adjunctos fortitudini veræ, scilicet civilem, militarem, illam quæ ex furore vel tristitia, illam quœ procedit ex experientia, quæ facit spem vincendi propter frequenter vicisse, et illam quæ procedit ex ignorantia; et videtur quod male. Quia istæ virtutes cardinales sunt virtutes politicæ. Sed genus additum speciei non contrahit in partem speciei. Ergo civilis fortitudo non est pars fortitudinis.

2. Præterea, militaris sub politica ordinatur, ut dicit Philosophus in I *Ethic.*, cap. I. Ergo non debet dividi militaris fortitudo contra civilem.

3. Præterea, ignorantia excusat a peccato propter hoc quod tollit voluntarium. Sed voluntarium requiritur ad virtutem, sicut ad peccatum. Ergo non debet poni aliqua pars virtutis per ignorantiam.

QUÆSTIUNCULA IV.

Ulterius. 1. Quidem philosophus græcus [1] ponit septem annexa fortitudini, scilicet « eupsychiam, leniam [2], magnanimitatem, virilitatem, perseverantiam, magnificentiam, andragathiam [3]; » et videtur quod male. Quia, ut ipse dicit, eupsychia dicitur robur animæ ad perficiendum opera ipsius. Hoc autem in omnibus virtutibus requiritur. Ergo non est pars alicujus virtutis.

2. Præterea, lenia secundum ipsum est habitus promptos tribuens ad conari qualiter oportet, et sustinere quæ ratio dicit. Sed promptitudo idem videtur esse quod facilitas, quæ relinquitur ex quolibet habitu. Ergo lenia est magis genus virtutis quam species alicujus virtutis.

3. Præterea, ipse dicit, quod andragathia est viri virtus adinventiva communicabilium operationum. Sed opera communicabilia sunt materia justitiæ. Ergo hæc virtus non debet poni pars fortitudinis, sed magis justitiæ.

Solutio I. — Respondeo dicendum ad primam quæstionem, quod partes quas Tullius assignat, sunt partes potentiales, inquantum participant aliquid de materia fortitudinis. Fortitudo enim, ut dicit Philosophus in III *Ethic.*, cap. IX [4], proprie loquendo est circa pericula mortis, et maxime quæ in bellicis est, quia in illis est maxime difficultas. Unde fortitudo, secundum Græcum prædictum, virtus est irascibilis non facile obstupefactibilis a timoribus qui sunt circa [5] mortem, circa quæ habet duos actus, scilicet aggredi, et sustinere sine stupore; et hoc est ejus magis proprium, ut ipse dicit. Et quamvis principaliter fortis sit circa ista, tamen in omnibus aliis periculis et arduis etiam bene se habet et in aggrediendo et in sustinendo. Et ideo omnes virtutes in quibus consistit difficultas ex aggressione alicujus ardui, vel ex sustinentia difficilis, aliquid de fortitudinis modo participant, et ad ipsam reducuntur sicut partes potentiales, eo quod non est tanta difficultas in aliis sicut in illis periculis circa quæ est fortitudo. Arduum autem in cujus aggressione consistit difficultas, est ad aliquod magnum opus faciendum; et sic est magnificentia, quæ secundum ipsum, est « rerum magnarum et excelsarum cum animi ampla quædam et splendidissima proportione cognitio [6], » vel « cogitatio atque ministratio. » Aut est ad aliquod bonum magnum consequendum, et sic est fidentia, quæ est certa spes perducendi ad finem rem inchoatam, vel magis consequendi rem speratam; et secundum hanc acceptionem credo quod magnanimitas est idem quod fidentia. Id vero quod facit difficultatem in sustinendo, vel est bonum laboriosum, et circa hoc est perseverantia, quæ est [7] « in ratione bene considerata stabilis et perpetua permansio, » et præcipue ut quis a ratione recta propter tristitiam, quæ in laboribus accidit, non recedat : quia sicut continentia facit invictum a delectationibus, ita perseverantia a tristitiis, ut dicitur VII *Ethic.*, cap. VII [8]. Vel est malum nocivum, et sic est patientia, quæ secundum Tullium est « honestatis aut utilitatis causa rerum arduarum et terribilium voluntaria ac diuturna perpessio. »

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis magnificentia communicet cum libe-

[1] Andronicus.
[2] Al. hic et deinceps : « lemam. »
[3] Al. : « androgachiam. »
[4] Vel XIV.
[5] Al. : « contra. »
[6] Nicolai : « propositione agitatio » vel « cogitatio, etc. »
[7] Nicolai addit : « secundum Tullium. »
[8] Vel VIII.

ralitate in materia, quia magna facta magnis sumptibus fiunt, tamen communicat cum fortitudine in modo.

Ad secundum dicendum, quod quamvis fortitudo non sit circa spem sicut circa materiam, sed magis magnanimitas ; tamen habet spem concomitantem : quia fortis optimæ spei est circa materiam suam. Unde fidentia et aliæ supradictæ partes in fortitudine etiam secundum quod est specialis virtus, inveniuntur quantum ad id quod est difficillimum in eis, ut quædam conditiones fortis ; et sic etiam possent dici aliquo modo partes quasi integrales fortitudinis.

Ad tertium dicendum, quod malum nocivum tres passiones natum est generare: scilicet timorem, tristitiam, et iram. Unde tres virtutes faciunt sustinere hujusmodi nociva. Fortitudo, ut homo non perturbetur per timorem ; patentia, ut non perturbetur per tristitiam immoderatam ; et similiter perseverantia, quæ facit ut propter tristitiam homo a rationis operibus non discedat, sicut patientia [1] non permittit propter tristitiam discedere ab æquanimitate mentis. Unde secundum Gregorium, *Hom.* xxxv *in Evang.*, § 4, col. 1261, t. 2 : « Vera patientia est mala aliena, » id est ab aliis illata, « æquanimiter perpeti. » Mansuetudo autem facit ut homo non perturbetur per iram ; unde abstinens, de quo loquitur Philosophus in IV *Topic.*, non est idem quod patiens, sed se habet ad fortem et mitem, similiter et ad patientem, sicut continens ad temperatum. Unde non oportet, si mansuetudo reducitur ad temperantiam, quod et patientia : quia passio tristitiæ est ex victoria nociva sicut et timor ; et ideo difficultas in patientia et fortitudine est etiam in non vinci a nocivis. Unde patientia participat modum fortitudinis ; sed ira est ad victoriam contra nocivum ; unde difficilius est in refrenando : propter quod mansuetudo participat modum temperantiæ.

Ad quartum dicendum, quod perseverantia uno modo dicit continuationem virtutis, et sic est actus omnium virtutum; alio modo dicit propositum persistendi, et sic est specialis virtus : quia habet specialem rationem objecti, scilicet laboriosum opus prout natum est tristitiam inferre.

Solutio II. — Ad secundam quæstionem de partibus quas Macrobius ponit, dicendum, quod sunt ejusdem rationis cum partibus quas ponit Tullius, nisi quod duas harum dividit in duas species, scilicet fidentiam, quam ponit Tullius, dividit in magnanimitatem, quæ est in sperando magna consequenda, ut magnos honores, et fiduciam, quæ est in consequendis honoribus mediocribus ac hujusmodi ; quam Philosophus innominatam dicit, IV *Ethic.*, cap. x [2] . Item perseverantiam dividit in firmitatem, quæ facit permanentiam in proposito animi. Et addit etiam unam, scilicet securitatem quæ timori opponitur ; unde propinquius se habet ad veram fortitudinem ; sed tamen differt a fortitudine, quia reprimit timorem non solum circa maxima terribilia quemadmodum fortitudo, sed etiam circa quæcumque. Tolerantia vero est idem quod patientia : magnificentiam autem proprio nomine ponit.

Ad primum ergo dicendum, quod magnanimitas, quamvis non conveniat in materia cum fortitudine, convenit tamen in modo, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod timiditas opponitur securitati, non autem fiduciæ, sed magis desperatio.

Ad tertium dicendum, quod constantia opponitur mutabilitati in facto aliquo.

Solutio III. — Ad tertiam quæstionem [3] de partibus quas Philosophus ponit in III *Ethic.*, ubi sup., sciendum, quod sunt etiam partes potentiales, aliter tamen quam prædictæ : prædictæ enim partes a fortitudine deficiunt quantum ad difficultatem materiæ ; sed illæ quas Philosophus ponit, quantum ad rectitudinem motivi ; et ideo non sunt virtutes, sed participant aliquid de virtute fortitudinis. Motivum autem ad actum fortitudinis potest esse triplex. Uno modo intentio boni vel honesti ; et sic fortitudinis virtus est vel alicujus temporalis boni vel honoris, vel alicujus hujus modi ; et sic deficit a ratione virtutis, et est fortitudo quam nominat politicam. Alio modo ex hoc quod removetur faciens difficultatem in actu fortitudinis, scilicet magnitudo periculi ; et hoc quidem removetur per ignorantiam, et sic est ultimus modus : et per spem vincendi, quæ potest ex duobus consurgere ; vel ex arte

[1] Al. : « potentia. »
[2] Vel xii.

[3] Al. additur : « dicendum. »

sive exercitio; et sic est militaris fortitudo; vel experientia victoriæ, sicut illi qui alias talia pericula evaserunt, et sic est penultimus modus. Tertio modo ex passione furoris, vel tristitiæ illatæ, vel etiam timoris, vel desperationis; et sic est tertius modus.

Ad primum ergo dicendum, quod fortitudo politica dicitur ex motivo, quia scilicet aliquod bonum quod a civitatibus præstari fortibus solet, ad actum fortitudinis movet. Sic autem non dicuntur politicæ virtutes cardinales, sed inquantum in vita civili perficiunt.

Ad secundum dicendum, quod militaris fortitudo dicitur, quia eam consueverunt habere milites, qui habent exercitium et artem bellandi; unde æquivocatur in militari et politica.

Ad tertium dicendum, quod non est ignorantia de periculo omnino, sed de quantitate periculi; et ideo non tollit totaliter rationem fortitudinis, sed diminuit aliquid de laude ejus.

Solutio IV. — Ad quartam quæstionem de partibus quas alius philosophus græcus ponit, sciendum quod sunt fere eædem cum illis quas ponit Macrobius: Magnanimitatem enim et magnificentiam et perseverantiam proprio nomine ponit, et eas sic definit: « Magnanimitas est habitus plus faciens communiter accidente pravis et studiosis. » Magnanimus enim non est contentus vitare prava et facere bona secundum quod communiter sufficit, nise excellentius faciat hoc; et ideo dicitur in IV *Ethic.*, cap. vii vel viii, quod operatur magnum in omnibus virtutibus. Magnificentia vero est « habitus superferens habentes ipsum, et elatione adimplens, » inquantum scilicet effert propositum ejus ad aliqua sumptuosa et magna facienda. Perseverantia vero est « scientia vel habitus eorum quibus immanendum, » idest bonorum, « et non immanendum, » idest malorum, « vel neutrorum, » idest indifferentium. Eupsychia autem, quæ secundum ipsum est « robur animæ ad perficiendum opera ipsius, » videtur idem esse quod constantia, et præcipue in spiritualibus, quæ sunt opera animæ. Lenia autem, quæ secundum Philosophum est « habitus promptos tribuens ad tolerare et sustinere quæ ratio dicit, » videtur idem quod patientia. Virilitas autem videtur idem quod fiducia, quam diximus differre a magnanimitate in hoc quod est communium bonorum, vel hujusmodi, cum magnanimitas sit magnorum, et quæ sunt ultra necessitatem virtutis. Virilitas autem secundum ipsum est « habitus per se sufficiens in his quæ sunt secundum virtutem, et de necessitate virtutis; » et sic differt virilitas a magnanimitate. Item ponit andragathiam, quæ est « virtus adinventiva communicabilium operum communiter, » scilicet juxta magnificentiam, quæ tendit ad magna in communitatibus facienda; et in hoc differt a Macrobio, qui hanc definitionem non ponit propter hoc quod videtur esse idem liberalitati, nisi quod intantum differat quod liberalitas respicit bonum singulare, sed andragathia bonum commune. Unde magis accedit ad magnificentiam: quia ea quæ indigent magis sumptibus, maxime sunt ea quæ ad communitatem pertinent. Sed dictus philosophus omittit securitatem, quam Macrobius ponit: quia securitas videtur intrinseca fortitudini, ut dictum est.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut dictum est supra de perseverantia, quod potest esse specialis virtus, inquantum respicit specialem rationem objecti, quamvis forte illa ratio possit inveniri in actibus diversarum aut omnium virtutum, sicut esse de magno quod respicit magnanimitas; ita etiam est dicendum de constantia et eupsychia, quod idem est.

Ad secundum dicendum, quod promptitudo illa intelligitur, ut homo propter difficultatem terribilium non turbetur, quod ad patientiam pertinet; unde sicut patientia specialis virtus est, ita et lenia, quæ idem est.

Ad tertium dicendum, quod quamvis communicet cum justitia quantum ad materiam, convenit tamen cum fortitudine quantum ad modum, sicut et magnificentia.

ARTICULUS IV.

Utrum religio, pietas, gratia, vindicatio, observantia, veritas sint partes justitiæ, sicut dicit Tullius [1].

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod partes justitiæ male assignentur a

[1] II. II *Summ. theol.*, q. lxxxi, a. 1.

Tullio, *De invent.*, lib. II. Assignat enim justitiæ sex species, quæ sunt « religio, pietas, gratia, vindicatio, observantia, veritas ; » et videtur quod male. Quia Philosophus dicit in VIII *Ethic.*, cap. XI [1], quod servi ad dominum non potest esse justitia. Sed Deus maxime Dominus est. Ergo cum religio sit hominis ad Deum, videtur quod non sit pars justitiæ.

2. Præterea, sicut latria debetur Deo, ita etiam dulia debetur homini. Ergo sicut religio, quæ est idem quod latria, ponitur pars justitiæ, ita debet poni et dulia.

3. Præterea, supra [2] dictum est, quod pietas est idem quod latria; latria autem idem quod religio. Ergo pietas non debet dividi contra religionem.

4. Præterea, vindicatio videtur pertinere ad vitium iræ, quæ est appetitus vindictæ. Ergo non debet poni pars virtutis.

QUÆSTIUNCULA II.

Ulterius. 1. A Macrobio, lib. I *De somnio Scipionis*, cap. VIII, ponuntur hæ partes : « Innocentia, amicitia, concordia, religio, pietas, humanitas [3], effectus ; » et videtur quod male. Quia innocentia omni peccato opponitur. Sed omni peccato non opponitur nisi virtus communis. Ergo et innocentia vel est virtus communis, vel sequens omnem virtutem; ergo non debet poni pars justitiæ.

2. Præterea, illud quod consequitur ad omnes virtutes, non debet poni alicujus virtutis pars. Sed amicitia est hujusmodi : quia veræ amicitiæ fundamentum est honestum. Ergo non debet poni pars justitiæ.

3. Præterea, Philosophus, in IX *Ethic.*, ponit circa amicitiam tria, scilicet beneficentiam, benevolentiam, et concordiam; a quibus omnibus dicit amicitiam differre. Ergo sicut posuit concordiam, ita debuit ponere alia duo.

4. Præterea, affectus in omnibus moralibus requiritur. Ergo non [4] debet poni pars alicujus virtutis.

QUÆSTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Quidam ponunt quinque partes, quæ sunt obedientia respectu superioris, disciplina respectu inferioris, æquitas [5] respectu parium, fides et veritas respectu omnium : et videtur quod male. Quia justitia generalis, ut dicitur in V *Ethic.*, cap. [6] III, attendit præcepta legis. Sed obedire est attendere præceptum. Ergo est idem quod justitia generalis: ergo non est pars justitiæ quæ est specialis virtus, sed magis e converso.

2. Præterea, rigor ad justitiam pertinet, sicut ponunt æquitatem, ita ponere debent rigorem.

3. Præterea, fides est virtus theologica. Ergo non debet poni pars justitiæ, quæ est virtus cardinalis.

4. Præterea, veritas ad intellectum pertinet ; justitia autem magis ad voluntatem : quia, ut dicit Anselmus, dialog. *De ver.*, cap. XII, col. 482, t. 1, est rectitudo voluntatis propter se servata. Ergo videtur quod veritas non sit pars justitiæ.

QUÆSTIUNCULA IV.

Ulterius. 1. Quidam dividunt justitiam in liberalitatem et severitatem: quam [7] dividunt in benignitatem et beneficentiam: benignitatem vero in septem partes, scilicet religionem, pietatem, innocentiam, amicitiam, reverentiam, concordiam, misericordiam. Et videtur quod non bene. Quia, ut dicit Philosophus, V *Ethicor.*, cap. XV, virtuosus est diminutivus pœnarum. Sed severitas dicit hujusmodi oppositum. Ergo non est pars virtutis.

2. Præterea, liberalitas dat alicui quod est proprium dantis. Sed justitia dat alteri quod suum est et ei debitum. Ergo liberalitas non est pars justitiæ.

3. Præterea, misericordia est passio, ut dicit Philosophus in II *Eth.* cap. V. Sed, nulla passio est virtus, nec pars virtutis. Ergo misericordia non est virtus, nec pars ejus.

QUÆSTIUNCULA V.

Ulterius. 1. Philosophus in V *Ethic.*, cap. IV, dividit justitiam in legalem et specialem, quæ est æqualitas quædam in bonis et malis exterioribus ; quam dividit in distributivam et commutativam [8]. Dividit etiam justum in politicum, pater-

[1] Vel VIII.
[2] Dist. XI.
[3] Al. : « bonitas. »
[4] Al. deest : « non. »

[5] Al. : « æquitatem, fidem, et veritatem. »
[6] Vel V.
[7] Scilicet : « liberalitatem. »
[8] Al. : « communicativam. »

num, et uxorium; politicum autem in legalem et naturalem. Ponit etiam circa justitiam, epiceiam[1] et justitiam metaphoricam. Et videtur quod male. Species enim non debet dividi contra genus. Sed justitia particularis est species justitiæ legalis. Ergo non debet dividi contra eam.

2. Præterea, justitia dirigimur in his quæ ad alterum sunt. Sed omnis operatio unius ad alterum commutatio[2] quædam est. Ergo justitia commutativa non debet poni pars justitiæ specialis, sed idem ei.

3. Præterea, justum politicum videtur ad justitiam legalem pertinere. Ergo non debet poni pars justitiæ specialis.

4. Præterea, paternum et dominativum et uxorium non videntur differre nisi secundum materiam. Ergo non debet distingui justum per prædicta.

5. Præterea, epieikia, ut ipse dicit, est aliquid melius justitia. Ergo magis debet justitia poni pars ejus quam e converso.

QUÆSTIUNCULA VI.

Ulterius. 1. Quidam philosophus græcus[3] dicit, quod familiares justitiæ sunt liberalitas, benignitas, vindicativa, eugnomosine, eusebia, eucharistia, sanctitas, bona commutatio, legis positiva : et videtur quod male. Ipse enim et dicit, quod eugnomosine est voluntaria justificatio. Sed hoc necessarium est in omni justitia, ut volens quis operetur, ut dicitur in V *Ethic.*, cap. XI. Ergo non est pars justitiæ, sed idem sibi.

2. Præterea, ad eucharistiam, secundum ipsum, pertinet quibus sit facienda gratia, et a quibus accipienda. Sed hoc videtur ad liberalitatem pertinere, cujus est gratis tribuere. Ergo non debet dividi contra liberalitatem.

3. Præterea, secundum ipsum, sanctitas est scientia faciens fideles et servantes quæ ad Deum sunt justa. Sed hoc ad eusebiam pertinet, sive ad religionem. Ergo non debet dividi contra eusebiam.

Præterea, philosophus ponit in VI *Ethicor.*, cap. VII[5], legis positivam speciem politicæ, quam ponit idem prudentiæ. Ergo legis positiva magis pertinet ad prudentiam quam ad justitiam.

SOLUTIO I. — Respondeo ad primam quæstionem[6] sciendum, quod justitia in hoc differt a temperantia et fortitudine, quod illæ moderant passiones intrinsecas, sed justitia moderat intrinsecas operationes : unde Philosophus dicit, V *Ethic.*, cap III, circa operationes justitiam esse. In adulterio enim, secundum quod est contra justitiam, attenditur usus inordinatus, scilicet rei alienæ ; secundum autem quod opponitur temperantiæ, attenditur concupiscentia non refrenata sub debito rationis. Moderatio autem actionum exteriorum ex duobus regulatur. Primo per comparationem operationis ad ipsum operantem; et sic ejusdem rationis est et regulatio exteriorum operationum et interiorum passionum, quæ ad exteriores inclinant operationes. Alio modo per comparationem ad alium : et in hoc est jam alius modus regulandi : et ideo exigitur alia virtus ; et hoc proprie ad justitiam pertinet ; unde ab eodem actu, scilicet percussione alicujus retrahit mansuetudo, scilicet secundum quod procedit ex passione interiori, et justitia in ordine ad alium. In omni autem moderatione oportet quod illud quod moderatur, mensuræ sive regulæ alicui adæquetur. Unde sicut moderatio passionum est adæquatio ipsarum ad rationem : ita moderatio exteriorum actuum, secundum quod sunt ad alterum, est quod adæquentur illi ex comparatione ad quem moderantur. Et hæc quidem adæquatio est quando ei redditur quod et quantum ei debetur ; et hæc adæquatio proprius modus justitiæ est. Unde ubicumque invenitur ista adæquatio complete, et justitia quæ est virtus specialis ; et omnes virtutes in quibus salvatur, sunt partes subjectivæ justitiæ. Ubi autem ipsa adæquatio non secundum totum salvatur, sed secundum aliquid, reducitur ad justitiam ut pars potentialis, aliquid de modo ejus participans. Ista autem adæquatio tria complectitur, ut ex dictis patet ; scilicet ut sit ordinatum ad alterum ; ut sit ei debitum, alias superexcederet actio eum ad quem fit; et ut tantum reddatur quan-

[1] Al. : « epicicіam. »
[2] Al. hic et deinceps : « communicatio, et communicativa. »
[3] Andronicus.
[4] Cap. XIV.
[5] Vel VIII.
[6] Parm. omittit : « sciendum » et addit : « dicendum. »

tum debetur; alias deficeret in minus. Sunt autem quædam virtutes quibus redditur alteri quod debetur ex necessitate legis, non tamen tantum, quia impossibile est; sicut in honore qui est ad Deum, quod facit religio; et qui ad parentes et ad patriam, quod facit pietas. Unde istæ virtutes deficiunt quidem a justitia, et sunt partes ejus potentiales, et propinquissime se habent ad ipsam. Quædam vero sunt quibus redditur alteri quod debetur non ex necessitate legis, sed quadam honestate, sicut Philosophus dicit in VIII *Ethic.*, cap. ult. : sicut gratia quæ est retributio beneficiorum, secundum Tullium, misericordia, et hujusmodi : et hæ virtutes aliquantulum magis distant a vera justitia. Quædam autem virtutes sunt quibus hoc circa quod principaliter est virtus, ordinatur ad alterum, non tamen secundum rationem debiti, sicut liberalitas ; et hæ adhuc magis distant a vera justitia. Quadam vero hoc circa quod est virtus, non principaliter, sed secundario, ordinant ad alterum ; sicut quando fortitudo actum exteriorem, circa quem secundario est, ordinat ad alterum ut ad bonum gratiæ, et sic induit quodammodo formam justitiæ ; et sic omnis virtus potest reduci ad justitiam ; unde justitia legalis est idem quod omnis virtus in V *Ethic.*, cap. II. Quantum ad passiones autem, circa quas principaliter sunt illæ virtutes, nihil possunt habere de modo justitiæ, eo quod per passiones immediate homo non ordinatur nisi ad seipsum ; tamen per quamdam similitudinem est ibi quædam forma justitiæ, secundum quod diversæ vires computantur ut diversæ personæ ; unde sic est justitia metaphorica, de qua Philosophus loquitur in V *Ethic.*, cap. ult. Ex dictis igitur potest patere de facili, qualiter omnes partes a philosophis assignatæ, sunt partes justitiæ : quia inter partes quas Tullius ponit vindicatio et observantia sunt partes subjectivæ veræ justitiæ : quia vindicatio reddit malum debitum, observantia autem bonum ad quod se obligavit. Vindicatio enim, secundum eum, est « virtus, qua vis aut injuria, et omne quod obfuturum est, defendendo et ulciscendo propulsatur. » Religio autem quæ est ad Deum, et pietas quæ est ad parentes et conjunctos sanguine vel patria, sunt partes potentiales, sed propinquæ : quia reddunt quod debent, et ex obligatione legis, sed non quantum ; quia impossibile est. Has autem sic definit : « Religio est quæ superiori cuidam naturæ, quam divinam vocant, curam cæremoniamque affert ; » et dicitur a religando secundum Isidorum, lib. VIII *Etymol.*, cap. II, col. 295, t. 3, vel secundum Augustinum[1], X *De civ. Dei*, cap. III, § 2, col. 280, t. 7, a reeligendo Deum quem amiseramus. Pietas vero est « per quam sanguine conjunctis, patriæque benevolis[2] officium et diligens tribuitur cultus. » Gratia autem et veritas reddunt quod debent ex quadam honestate, qua fit ut homo gratiam beneficio impendat, quamvis non possit ad id in judicio cogi, et quod talem se in dictis et factis exhibeat qualis est, quod ad veritatem pertinet : de qua Philosophus etiam determinat in IV *Ethic.*, cap. XIV. Est enim gratia « in qua amicitiarum et obsequiorum alterius memoria, et remunerandi voluntas continentur. »

Ad primum ergo dicendum, quod objectio illa probat quod religio non sit pars subjectiva justitiæ : non autem quod non sit pars potentialis propinqua.

Ad secundum dicendum, quod sicut pietas quæ principaliter debetur parentibus, se extendit ad omnes sanguine conjunctos, inquantum ex eisdem parentibus descenderunt, et ulterius ad compatriotas, inquantum communicant in natali solo ; ita religio, quæ Deo debetur, se extendit quodammodo ad eos qui Dei imagine sunt insigniti ; unde religio et dulia sunt in proximo genere ; et ideo sub una comprehenditur a Tullio altera.

Ad tertium dicendum, quod pietas alio modo sumitur hic quam ibi.

Ad quartum dicendum, quod vindicare ex pœnæ desiderio, vitiosum est ; sed ex sola justitia, et secundum ordinem juris, justitiæ est.

Solutio II. — Ad secundam quæstionem de partibus quas ponit Macrobius, sciendum, quod una est pars subjectiva justitiæ proprie dictæ, scilicet innocentia, ut nullus alteri quod suum est auferat ; et condividitur contra illam partem quæ unicuique reddit quod debet. Aliæ vero sunt partes potentiales, quarum quæ sunt

[1] Parm. : « *De vera religione*, c. I. »

[2] Al. : « benevolentia officium. »

respectu superioris, scilicet religio et pietas, ut reddant debitum, sed non tantum. Aliæ vero quatuor reddunt debitum ex honestate ; et hoc vel æquali, et sic est amicitia, de qua Philosophus in IV *Ethic.*, cap. XIV, qua nostris operibus congruenter ad alios utimur ; et concordia, qua [1] operibus aliorum auxilia præstamus: vel respectu [2] inferiorum, quibus quantum ad affectum interiorem impendimus ex debito honestatis humanitatem, et quantum ad exterius affectum [3] subventionis.

Ad primum ergo dicendum, quod innocentia hic sumitur stricte secundum quod privat nocumentum alteri illatum.

Ad secundum dicendum, quod amicitia hic sumitur non sicut in VIII *Ethic.*, cap. II, quæ consistit principaliter in affectu, sed ut in IV, cap. XIII, quæ consistit principaliter in affabilitate exteriori, quæ habetur etiam ad extraneos.

Ad tertium dicendum, quod beneficentia includitur in humanitate, benevolentia autem in affectu.

Ad quartum dicendum, quod affectus hic sumitur stricte pro affectu subventionis et compassionis ad alterum.

Solutio III. — Ad tertiam quæstionem de partibus aliis sciendum est quod videntur esse subjectivæ justitiæ proprie dictæ : quia ex obligatione legis tenetur homo ut superiori obediat, ut inferiori suæ curæ commisso disciplinam exhibeat, et ad æquales etiam, et ad omnes servet æqualitatem in rebus, fidem in factis, quæ est idem quod observantia, et veritatem in dictis, si tamen veritas sumatur ea quæ est in confessionibus judicii ; alias si sumeretur sicut supra, esset pars potentialis justitiæ.

Ad primum ergo dicendum, quod obedientia, secundum quod attendit principaliter rationem præcepti, et specialis virtus ; unde etiam obedit in illis quæ ad alias virtutes non pertinent ; sed secundum quod ex consequente respicit præceptum et bonum virtutis principaliter in eo quod facit, sic est consequens ad omnes virtutes.

Ad secundum dicendum, quod hic sumitur æquitas secundum æqualitatem simpliciter, quæ est in rebus communicabilibus [4] ; unde includit severitatem sive rigorem, inquantum servat formam legis in his ad quæ legis intentio se extendit, et æquitatem, quæ, dimissa forma legis intentionem ipsam sequitur.

Ad tertium dicendum, quod fides hic sumitur pro fidelitate, non secundum quod est virtus theologica.

Ad quartum dicendum, quod veritas hic sumitur secundum quod est in signo exteriori, vel verbo, vel quocumque alio.

Solutio IV. — Ad quartam quæstionem de aliis partibus a quibusdam assignatis, sciendum est, quod in idem incidunt cum partibus prius tactis : quia severitas, secundum quod hic accipitur, idem est quod vindicatio ; et dividitur contra omnes alias partes justitiæ, quia ipsa sola malum reddit : liberalitas autem valde large sumitur pro qualibet boni exhibitione, vel debiti vel non debiti, vel in affectu vel in effectu ; unde dividitur in beneficentiam et benevolentiam, et hic etiam largissime accipiuntur hujusmodi. Unde dividitur beneficentia in septem partes quæ omnes comprehensæ sunt in superioribus partibus : quia misericordia comprehenditur in affectu, reverentia vero, quæ videtur idem quod dulia, comprehenditur sub religione, ut prius dictum est, et etiam sub pietate.

Ad primum ergo dicendum, quod virtuosus diminuit pœnam quam dicit [5] servata intentione legis, non tamen contra legem.

Ad secundum dicendum, quod liberalitas large hic accipitur, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod aliquæ passiones, quamvis proprie loquendo non sint virtutes, tamen inquantum sunt laudabiles, habent aliquid de ratione virtutis ; sicut misericordia et verecundia ; et præcipue secundum quod est ibi electio.

Solutio V. — Ad quintam quæstionem de aliis partibus quas Philosophus ponit in V *Ethic.* dicendum, quod divisio philosophi complectitur omnia ad quæ vera justitia habet se extendere ; et ideo ponit justitiam metaphoricam, in qua salvatur similitudo tantum justitiæ, et legalem, quæ ordinat ad alterum etiam circa id quod non principaliter est virtus, si illud sit ordinatum a lege : et in idem reducitur epiceia quæ differt a justitia legali

[1] Al. : « ex operibus. »
[2] Al. : « et respectu. »
[3] Nicolai : « effectum. »
[4] Al. : « commutabilibus. »
[5] Parm. : « debet. »

in hoc quod servat intentionem legis in his ad quæ forma legis se non extendit; et similiter dominativum, et paternum justum, in quibus redditur debitum, sed non tantum ; et iterum distributiva, et commutativa, quæ sunt partes subjectivæ justitiæ specialis. Legale autem et principale justum non dividunt justitiam ; sed illud ex quo est obligatio debiti et justitiæ : quia vel est jus naturale, vel positivum.

Ad primum ergo dicendum, quod species potest dividi contra genus divisione quæ est nominis æquivoci in suo significato.

Ad secundum dicendum, quod commutatio proprie est, quando ex mutuis operibus sit aliquid alicui debitum ; sicut ex hoc quod unus laboravit in vinea alterius, alter constituitur debitor in tanto, quantum valet labor ejus ; et in his dirigit commutativa justitia. Est enim æqualitas in ea, commutationis : quia quantum unus dedit alteri debet tantum ab eo recipere : et propter hoc etiam commutativa dicitur. Sed in distributiva non attenditur æqualitas recipientis ad eum qui dat, sed ad alium qui etiam recipit ; unde non est ibi æqualitas commutationis, sed distributionis ; et propter hoc dicitur distributiva, non commutativa.

Ad tertium dicendum, quod politicum tribus modis dicitur. Uno modo secundum quod respicit civilem vitam ; et sic omnes virtutes morales quandoque dicuntur politicæ. Alio modo secundum quod in vita civili ex civili ordinatione dirigitur quis ; et hoc modo dicitur etiam justitia particularis politica, inquantum dirigit in commutationibus secundum civilia statuta : et tunc dividitur politicum justum contra dominativum et uxorium et hujusmodi : quia lex se extendit ad dirigendum in his, cum servus sit res domini, et filius patris, et uxor viri. Unde directio in his magis est secundum œconomicam prudentiam, quam secundum civilia statuta. Tertio modo dicitur politicum a vita civili et civilibus statutis, et ulterius ex intentione communis boni ; et sic politicum pertinet ad justitiam legalem.

Ad quartum dicendum, quod in his tribus est diversa ratio regendi, secundum quod ille ad quem est justitia, minus vel magis est in potestate alterius ; et ideo uxorium justum magis convenit cum justo politico quam paternum, et paternum quam dominativum : quia magis appropinquat ad æqualitatem uxor viri quam filius patris, et quam servus domini. Unde non est differentia tantum secundum materiam, sed etiam aliquo modo formalis.

Ad quintum dicendum, quod epieicia adjungitur legali justitiæ, et circa eadem est, quamvis non ex eodem dirigit : quia legalis dirigit in scripto legis, sed epiecia ex intentione legislatoris : et quamvis sit excellentior quam justitia legalis, non tamen potest dici cardinalis : tum quia est in supplementum legalis justitiæ, et etiam quodammodo præsupponit illam ; tum quia est idem omni virtuti aliqualiter, sicut et legalis justitia.

Solutio VI. — Ad sextam quæstionem de aliis partibus sciendum est, quod assignatio illius philosophi non differt a prædictis assignationibus nisi in duobus. Primo, quia dividit religionem in eusebiam, quæ ordinat ad Deum in cultu qui exhibetur in protestatione servitutis, sicut sacrificia, et hujusmodi ; unde dicit quod est « scientia Dei famulatus » et sanctitatem quæ ordinat ad Deum in omnibus aliis operibus vitæ ; unde dicit, quod sanctitas est « scientia faciens fideles et servantes quæ ad Deum justa sunt. » Secundo, quia assignat partes subjectivas justitiæ alio modo : quia justitia et est in judice sicut in regulante, et est in aliis sicut in regulatis. Ad judicem autem duo pertinent : unum est quod æqualitates in aliis faciat, et ad hoc est legis positiva ; aliud est ut inæqualitatem facientes puniat, et ad hoc est vindicativa. Ex parte autem aliorum similiter duo requiruntur ad justitiam. Unum est quod æqualitatem in commutando servent, quia æqualitatem justitiæ distributivæ servare non est subditorum qui recipiunt, sed superioris qui distribuit ; et ab hoc est bona commutatio. Aliud est quod si quando æqualitatem prætereunt, ad eam voluntarie revertantur ; et ad hoc est eugnomosyne, id est, voluntaria justificatio. Aliæ autem partes supra positæ sunt : liberalitas quidem et benignitas etiam per nomina ; eucharistia autem idem est quod gratia, quæ etiam supra positas est ; est enim secundum ipsum eucharistia « scientia ejus quod est quibus et quando impendendum gratiam , et qualiter et a quibus sumendum. » Ponitur autem in definitione dictarum virtutum scientia, se-

cundum quod omnes virtutes morales participant aliquid rationis et prudentiæ; unde Socrates omnes virtutes dicebat esse scientias, ut dicitur VI *Ethic.*, cap. XVII.

Ad primum ergo dicendum, quod voluntaria justificatio accipienda est hic non quælibet, sed in determinato modo, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod impendere gratiam accipitur hic pro rependere ratione beneficii accepti; et sic patet quod non est idem quod liberalitas.

Ad tertium dicendum, quod jam patet distinctio sanctitatis et eusebiæ ex his quæ dicta sunt, unde sanctitas eodem modo comparatur ad omnes virtutes, sicut et justitia legalis: quia sicut justitia legalis operatur actus omnium virtutum propter bonum commune, ita sanctitas propter Deum.

Ad quartum dicendum, quod politica æquivocatur et ad cognitionem prudentiæ et ad executionem justitiæ; et similiter legis positiva quæ est pars politicæ, ut ipse ibidem dicit.

EXPOSITIO TEXTUS.

« In quo habuerunt usus eosdem. » Virtutes enim quæ consistunt circa passiones illatas, habuerunt eumdem usum in Christo quem in nobis propter passibilitatem corporis. Habuerunt etiam usum quem habent in patria propter perfectionem animæ. Sed de virtutibus quæ sunt circa passiones innatas secus est: quia istæ passiones in Christo non fuerunt, ut necessarium esset eas per virtutem cohibere; unde etiam tentari potuit ab hoste; sed non a carne.

« Sed alios usus habebunt. » Ergo sunt aliæ virtutes: quia habitus distinguantur per actus. — Et dicendum, quod sicut motus ad terminum et quies in termino pertinent ad eamdem virtutem naturalem, ita quies in fine non requirit alium habitum quam motus tendens in finem ipsum. Et hoc modo diversificantur actus virtutum in via et in patria.

DISTINCTIO XXXIV.

De septem donis Spiritus sancti.

Nunc de septem donis Spiritus sancti agendum est: ubi prius considerandum est, an hæc dona virtutes sint, secundo an in futuro desitura sint, vel omnia, vel horum aliqua: deinde an in Christo fuerint cuncta hæc dona. Hæc dona virtutes esse, nec in futuro desitura, Ambrosius ostendit, lib. I *De Spiritu sanct.*, cap. XVI, col. 769, t. 3, ea septem fore virtutes dicens, et in angelis abundantissime esse, sic: « Civitas Dei illa Hierusalem cælestis, non meatu alicujus fluvii terrestris alluitur [1] sed ex vitæ fonte procedens Spiritus sanctus, cujus nos brevi satiamur haustu, in illis cælestibus spiritibus redundantius videtur effluere, pleno septem virtutum spiritualium fervens meatu. Si enim fluvius riparum crepidinibus editis superfusus exundat, quanto magis Spiritus omnem supereminens creaturam, cum nostræ mentis arva [2] tamquam inferiora perstringat, cælestem illam angelorum naturam effusiore quadam sanctificationum ubertate lætificat? » Deinde sanctificationes exponens, subdit: « His autem sanctificationibus significatur plenitudo septem spiritualium virtutum, quas numeravit Isaias, cap. XI, 2, dicens: Spiritus sapientiæ et intellectus et consilii et fortitudinis et scientiæ et pietatis et timoris Domini. Unum est ergo flumen, sed multi spiritualium donorum meatus. Quamvis ergo multi dicantur spiritus, ut spiritus sapientiæ, et intellectus, etc., unus est tamen Dei spiritus, suæ libertatis arbiter, omnia pro auctoritate voluntatis dividens singulis. » Hic expresse traditum est septem dona et virtutes esse, sanctificationesque fidelium mentium, et in futuro non desitura, cum sint et in angelis.

Quod in Christo fuerint illa septem dona.

In Christo etiam hæc eadem fuisse Isaias ostendit dicens, cap. XI, 1: *Egredietur virga de radice Jesse, et flos de radice ejus ascendet, et requiescet super eum spiritus Domini, spiritus sapientiæ et intellectus, spiritus consilii et fortitudinis, spiritus scientiæ et pietatis, et replebit eum spiritus timoris Domini.*

[1] Al.: « abluitur. »

[2] Al.: « arcana. »

Quod videtur obviare præmissis.

His autem videtur obviare quod Beda de timore Domini dicit in l. I *Super parabolas Salomon.*, c. I, col. 939, t. 2, scilicet quod omnis timor in futuro cessabit. Ait enim sic : « Duo sunt timores Domini : servilis, qui principium est sapientiæ ; et amicalis, qui perfectionem sapientiæ comitatur. Servilis principium sapientiæ est, quia qui post errata sapere incipit, primo timore corripitur divino, ne puniatur : sed hunc perfecta caritas foras mittit. Succedit huic timor Domini sanctus permanens in sæculum sæculi, quem non excludit caritas, sed auget ; quo timet filius, ne vel in modico oculos amatissimi patris offendat. Uterque in futuro cessabit, caritas vero nunquam excidet. » Augustinus quoque super locum psal. V, *Adorabo ad templum sanctum tuum in timore tuo*, col. 87, t. 4, timorem Dei desiturum dicit, sic : « Timor Domini est magnum præsidium proficientibus ad salutem ; sed pervenientibus foras mittitur. Non enim timent jam amicum, si ad id quod promissum [1] est, perducti fuerint. » Ex his auctoritatibus significatur, quod timor non erit in futuro ; ergo nec septem dona erunt, nec modo sunt in angelis vel in animabus sanctis. Ad quod dicimus, auctoritatem præmissarum quæ videtur repugnantiam dirimentes, quod septem dona illa et in angelis modo sunt, et in animabus sanctis feliciter viventibus, et in nobis erunt in futuro ; sed non habebunt omnino hos usus, sive hæc officia quæ nunc habent. Ut, verbi gratia, timor filialis modo facit timere ne offendamus quem diligimus, et ne separemur ab eo ; facit etiam nos revereri eumdem ; in futuro vero faciet nos revereri, quando non timebimus separari vel offendere. Non ergo metus separationis vel offensionis nunc est in angelis et in animabus sanctis, nec in nobis erit in futuro ; sed reverentia, quæ est mixta cum subjectione dilectio : quæ etiam in Christo fuit, sicut Apostolus dicit in *Epistola ad Hebræos*, cap. V, 7, loquens de Christo : *Qui exauditus est pro sua reverentia*. Quidam tamen secundum effectum timorem in Christo et in angelis tantum esse contendunt.

Plena timorum distinctio.

Et quia de timore tractandi nobis occurrit locus, sciendum est, quatuor esse timores : scilicet mundanum sive humanum, servilem, initialem, castum vel filialem sive amicalem. Humanus timor est, ut ait Cassiodorus *Super psalm.* CXXVII, quando timemus pericula carnis pati, vel perdere bona mundi, propter quod delinquimus. Hic timor malus est ; qui in primo gradu cum mundo deseritur, quem Dominus prohibet in Evangelio Matth., X, 28, dicens : *Nolite timere eos qui occidunt corpus*. Timor autem servilis est, ut ait Augustinus *Super psalm.* CXXVII, § 7 et 8, col. 1680, t. 4, cum per timorem gehennæ continet se homo a peccato ; quo præsentiam judicis et pœnas metuit ; et timore facit quidquid boni facit ; non timore amittendi æternum bonum quod non amat ; sed timore patiendi malum quod formidat. Non timet ne perdat amplexus pulcherrimi sponsi ; sed timet ne mittatur in gehennam. Bonus est timor iste et utilis, licet insufficiens ; per quem fit paulatim consuetudo justitiæ, et succedit initialis timor, quando incipit quod durum est amari : et sic incipit excludi servilis timor a caritate, et succedit deinde timor castus, sive amicalis, quo timemus ne sponsus tardet, ne discedat, ne offendamus, ne eo careamus. Timor iste de amore venit. Ille quidem servilis est utilis [2], sed non permanens in æternum ; et iste timor divinus comes est per omnes gradus.

Collectio prædictorum.

Et attende, quod quatuor hic distinguuntur timores, cum supra Beda dixerit duos esse. Sed Beda humanum timorem prætermisit, et nomine servilis duos quos hic distinximus, complexus fuit, scilicet servilem, et initialem ; amicalem vero castum dicit. Augustinus quoque servilem timorem et castum aperte discernit, dum Epistolæ ad Romanos illum locum exponit : *Non enim accepistis spiritum servitutis iterum in timore, sed spiritum adoptionis filiorum Dei* ; ita dicens : « Duo timores [3] hic insinuantur : unus qui est in perfecta caritate, scilicet timor castus ; alter qui non est in caritate, id est servilis ; in quo quamvis credatur Deo, non tamen in Deum ; et si bonum fiat, non tamen bene. Nemo [4] enim invitus bene facit, etiam si bonum est quod facit. »

De casto et servili plenius agit, tangens de initiali.

De his eisdem timoribus latius disputat Augustinus in *Tr.* IX *super ep. Joann.*, § 2, 4, etc., col. 2045, t. 3, dicens : « Cœpit aliquis credere diem judicii. Si cœpit credere, cœpit et timere. Sed qui adhuc timet, nondum habet fiduciam in die judicii, nondum est in illo perfecta caritas. Si perfecta in illo esset caritas, non timeret : perfecta enim caritas faceret perfectam justitiam ; et non haberet quare timeret ; immo haberet quare [5] desideraret, ut transeat iniquitas, et veniat regnum Dei. Ergo timor non est in caritate. Sed in qua caritate? Non inchoata. In qua ergo? In perfecta. Et perfecta, inquit, caritas foras mittit timorem. Ergo incipiat timor, quia initium sapientiæ timor Domini. Timor quasi locum præparat caritati. Cum autem cœperit caritas habitare, pellitur timor ; qui ei præparavit locum : quantum enim illa crescit, ille decrescit ; et quantum illa fit interior, timor pellitur foras. Major caritas, minor timor ; minor caritas, major timor. Si autem nullus est timor, non est quo intret caritas ; sicut videmus per setam introduci linum quando aliquid suitur : seta prius intrat, et nisi exeat, non succedit linum. Sic timor primo occupat mentem ; non autem ibi remanet timor : quia ideo intravit, ut introduceret caritatem. »

[1] Al. : « repromissum est. »

[2] Al. deest « est utilis. »

[3] Partim *Tr.* LXXXV *in Joann.*, col. 1848, t. 3, et partim c. XXXII *De spiritu et littera*, col. 236, t. 10.

[4] L. I *Confessionum*, c. XII, col. 669, t. I.

[5] Al. : « haberet unde timeret, imo haberet quasi, etc.

Quid videtur prædictis adversari.

« Est autem sententia quæ videtur esse contraria huic si non habet pium intellectorem. Dicitur enim in psal. XVIII, 10 : *Timor Domini, castus permanet in sæculum sæculi.* Æternum quemdam timorem nobis ostendit, sed castum. Quod si ostendit ille nobis æternum timorem, numquid contradicit illi ista Epistola quæ dicit : Timor non est in caritate; sed perfecta caritas foras mittit timorem? Hoc enim dictum est per Joannem, I Joan., IV, 18, illud dictum est per David. Sed nolite putare alium esse spiritum. Si enim unus flatus inflat duas tibias, non poterit unus spiritus implere duo corda, et agitare duas linguas? Si spiritu uno, id est uno flatu implente, duæ tibiæ consonant, impletæ duæ linguæ spiritu Dei dissonare possunt? Immo est ibi quædam consonantia, est quædam concordia; sed auditorem desiderat studiosum, non otiosum [1]. Ecce movit duas linguas spiritus Dei, et audivimus ex una : Timor non est in caritate ; audivimus ex alia : *Timor Domini castus permanet in sæculum sæculi.* Quid est hoc? Dissonant? Non. Excute aures, intende melodiam. Non sine causa hic addidit Castus, illic non addidit : quia est timor aliquis qui dicitur castus, est autem alius timor qui non dicitur castus. Discernamus istos duos timores, et intelligemus consonantiam tibiarum. Quomodo discernimus? Attendat caritas vestra. Sunt homines qui propterea timent Deum ne mittantur in gehennam; ne forte ardeant cum diabolo in igne æterno : ipse est timor qui introducit caritatem, sed sic venit ut exeat. Si enim propter pœnas timeas Deum, nondum amas quem sic times; non bona desideras, sed mala caves. Sed ex eo quia mala caves, corrigis te, et incipis bona desiderare : quæ cum desiderare cœperis, erit in te timor castus. Quid est timor castus? Timere ne amittas illa bona, timere Deum ne recedat a te. Cum autem times Deum, ne te deserat præsentia ejus, amplecteris eum, ipso frui desideras. »

Quomodo distent duo timores, per similitudinem duarum mulierum ostendit.

« Non potes melius explanare quid intersit inter hos duos timores, quam si ponas duas mulieres maritatas : quarum unam constituas volentem facere adulterium, sed timet ne damnetur a marito. Timet maritum, quia adhuc amat nequitiam. Huic non est grata, sed onerosa mariti præsentia. Sed si forte vivit nequiter, timet maritum, ne veniat. Tales sunt qui timent diem judicii. Fac alteram amare virum, debere illi castos amplexus, nulla se adulterina immunditia maculare velle : ista optat præsentiam viri. Ista timet, et illa timet. Jam ergo interrogentur quare timeant. Illa dicet : Timeo virum ne veniat; ista dicet : Timeo virum ne discedat. Illa dicet, Timeo virum, ne damnet; ista dicet: Timeo virum, ne deserat. Pone hoc in animo [2], et invenies timorem quem foras mittit caritas, et alium timorem castum permanentem in sæculum sæculi. Illum timorem perfecta caritas foras mittit; quia ille timor tormentum habet; torquetur conscientia peccatorum, nondum facta est justificatio. Est ibi quod titillet mentem, quod pungat, quod stimulet [3]. Stimulat ille timor; sed intrat caritas quæ sanat quod vulnerat timor. Timor castus facit securitatem in animo. Audivimus duas tibias consonantes, scilicet David, et Joannem. Illa de timore Dei dicit quo timet anima ne damnetur; illa de timore quo timet anima ne deseratur. Ille est timor quem caritas excludit; ille est timor qui permanet in sæculum sæculi. » Ecce his verbis prædictis aperte ostendit Augustinus quis sit timor castus et quis servilis, et qualiter differant. In quibus etiam initialem timorem significavit, qui nec ex toto est servilis, nec ex toto est castus, sed tamquam medius aliquid de servili et aliquid de casto timore habet. Facit enim servire partim timore pœnæ, partim amore justitiæ; per quem timemus puniri et timemus offendere. Iste timor est in inchoata caritate, non in perfecta et quantum crescit caritas, tantum decrescit iste timor quantum ad meritum pœnæ, idest quantum ad id quod facit timere pœnam, et quantum ad tormentum conscientiæ : nam quanto magis diligimus, tanto minus timemus. Iste timor notatur in illis verbis Augustini ubi non negat timorem esse in caritate inchoata, sed perfecta. Quod non posset dici de servili : quia, ut ipse supra dixit, servilis timor non remanet veniente caritate; nec intra caritas, nisi prius ille timor exeat; nec in illo timore aliquis credit in Deum etsi credat Deo; nec bene facit etiam si bonum est quod facit. Non est ergo ille timor in caritate etiam inchoata : quia omnis qui caritatem habet, licet non perfectam, et in Deum credit, et bona opera facit. Quare servilis non est timor ille quem in caritate inchoata fore concessit, et quem crescente caritate decrescere dixit; sed ille est timor initialis, quem non negat esse in caritate, nisi perfecta sit.

Quod timor servilis et initialis dicitur initium sapientiæ, sed differenter.

Sciendum est tamen, quod uterque timor, scilicet servilis est initialis, in Scripturæ diversis locis dicitur initium sapientiæ : et ita comperies, si diligenter annotaveris loca Scripturæ in quibus de timore Domini fit mentio. Ex alia tamen ratione et causa diversa dicitur servilis [4] initium sapientiæ, et ex alia initialis. Servilis enim ideo dicitur initium sapientiæ, quia præparat locum sapientiæ, et ducit ad sapientiam; sed tamen non remanet cum ea, immo foras exit. Initialis vero dicitur initium sapientiæ, quia est cum inchoata sapientia ; quem cum quis habere incipit, sapientiam et caritatem habere incipit. Inde est quod uterque timor dicitur initialis; quod invenire poteris per diversa Scripturæ loca. Uterque etiam timor interdum dicitur servilis, quia et ipse initialis qui est in caritate inchoata, aliquid habet de servili, scilicet angorem pœnæ, sicut et aliquid habet de casto, scilicet quod timet offendere, ac separari.

De hoc quod Augustinus dicit, castum timorem esse æternum.

Illud quoque diligenter est notandum quod in superioribus Augustinus dicit, castum timorem

[1] In Augustini textu deest : « studiosum, non otiosum. »
[2] Augustini textus addit : « christianorum. »

[3] Al. : « titillat mentem, quod pugnat, quod stimulat. »
[4] Al. addit : « timor. »

esse æternum : per quod confirmatur præmissa sententia, scilicet quod spiritus timoris erit in futuro, sicut et alia dona Spiritus sancti ; ed non habebit omnem illum usum quem modo habet. Faciet enim nos tunc revereri Deum, non timere separari, vel carere. Fuit ergo in Christo timor ille, sed juxta illum usum quem nabebit in futuro in sanctis : non enim timuit Christus separari, vel offendere Deum ; sed eum præ omnibus reveritus est.

An timor pœnæ in Christo fuerit servilis, initialis, vel alius.

Cum autem fuerit in Christo timor pœnæ, quæritur, an iste timor fuerit mundanus, vel servilis, vel initialis. Ad quod dicamus, nullum eorum fuisse in Christo : quia timor mundanus malus est, ut supra dictum est, et in primo gradu cum mundo deseritur ; servilis vero, vel initialis in perfecta caritate non est. Nullus ergo timor istorum in Christo fuit. Quis ergo fuit timor ille quo pœnam timuit? Potest timor ille dici naturalis sive humanus qui omnibus hominibus inest, quo horretur mors et formidatur pœna ; et dicitur timor iste naturalis, non quod accesserit homini ex natura, secundum quod prius fuit instituta, quia non fuit iste timor concreatus [1] homini, nec de bonis naturalibus ; sed quia ex corrupta natura per peccatum omnibus advenit, cui corruptio inolevit, tamquam esset naturalis : et est timor iste effectus peccati, ut dictum est.

DIVISIO TEXTUS.

Postquam derminavit Magister de virtutibus, hic incipit determinare de donis. Dividitur autem hæc pars in partes tres : in prima determinat de donis in communi ; in secunda de quodam donorum, scilicet de timore, quod specialem difficultatem habet propter sui multiplicitatem, ibi : « Et quia de timore tractandi nobis occurrit locus, sciendum est, quatuor esse timores ; » in tertia ostendit differentiam aliquorum donorum ad invicem propter maximam eorum convenientiam, XXXV distinct., ibi : « Post præmissa diligenter considerandum est in quo differat sapientia a scientia. » Prima dividitur in duas : primo determinat de donis secundum veritatem ; in secunda movet quamdam dubitationem contra veritatem prædeterminatam, ibi: « His autem videtur obviare quod Beda de timore Domini dicit. » Circa primum duo facit : primo ostendit dona virtutes esse, et in patria permanere ; secundo ostendit quod in Christo plenissime fuerunt, ibi : « In Christo etiam hæc eadem fuisse Isaias ostendit. »

« His autem videtur obviare quod Beda de timore Domini dicit. » Hic movet dubitationem contra determinata : et primo objicit ; secundo solvit, ibi : « Ad quod dicimus, etc. »

QUÆSTIO I.

Hic quæruntur sex : 1° utrum dona sint virtutes ; 2° de numero donorum ; 3° utrum maneant in patria ; 4° quomodo se habeant ad beatitudinem ; 5° quomodo se habeant ad fructus ; 6° quomodo se habeant ad petitiones.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum dona sint virtutes [2].

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod dona sint virtutes. Gregorius enim dicit in *Moralibus*, lib. I, cap. XXVII, col. 544, t. 1, quod per septem filios Job, septem virtutes intelliguntur, scilicet sapientia, intellectus, scientia, consilium etc, Hæc autem dicuntur septem dona Spiritus sancti. Ergo dona sunt virtutes.

2. Præterea, Jacob., I, dicit Glossa [3] *ord.*, col. 672, t. 2, quod per donum perfectum, quod dicitur esse desursum descendens a patre luminum, intelliguntur dona gratuita. Sed virtutes inter bona gratuita continentur, cum Deus sine meritis præcedentibus eas nobis infundat, ut Augustinus dicit. Ergo virtutes sunt dona.

3. Præterea, per nomina in proprietates rerum spiritualium oportet devenire. Sed fere omnia nomina donorum ad aliquas virtutes pertinent ; quia pietas ad justitiam pertinet ; fortitudo autem una

[1] Al. : « concretus. »
[2] I. II *Summ. theol.*, q. LXVIII, a. 1.
[3] Hæc glossa ex Beda desumitur, col. 15, t. 4.

de quatuor cardinalibus est; consilium autem pertinet ad prudentiam, ut dicit Philosophus, in VI *Ethic.* ; scientia autem et intellectus et sapientia ponuntur a Philosopho virtutes intellectuales. Ergo dona a virtutibus non distinguuntur.

4. Præterea, cuicumque convenit definitio, et definitum. Sed definitio virtutis, quam ponit Augustinus, lib. IV *Contra Julian. Pelag.*, cap. III, col. 743, t. 10, et II De *libero arbitrio*, cap. XIX, col. 1267, t. 1 : « Virtus est bona qualitas mentis, qua recte vivitur, qua nullus male utitur, quam Deus in nobis operatur sine nobis, » convenit donis : et similiter etiam quæcumque aliæ definitiones quæ de virtutibus communiter assignantur. Ergo dona sunt virtutes.

5. Si dicatur quod dona differunt a virtutibus quia donum est aliquid perfectius virtute ; contra. Secundum Apostolum, I ad Corinth., XIII, et Augustinum, *De Trinit.*, lib. XV, cap. XVIII, col. 1082, t. 8, inter omnia alia dona Dei excellentius donum est caritas. Sed caritas ponitur virtus. Ergo donum non est perfectius virtute.

6. Præterea, Macrobius, *De somnio Scipionis*, distinguit quatuor gradus virtutum, scilicet politicas, purgatorias, purgati animi [1], et exemplares, et unus gradus est super alium. In omnibus tamen gradibus nomen virtutis servatur. Ergo dona non possunt differre a virtutibus pro eo quod sunt supra virtutes.

Sed contra, ea quæ ex opposito dividuntur, non sunt idem. Sed Gregorius, in principio *Moral.*, lib. I, cap. XXVII, col. 544, t. 1, dividit dona contra virtutes, dicens per septem filios Job significari septem dona, per tres filias significari virtutes. Ergo dona non sunt virtutes.

Præterea, ea quæ non sunt unius divisionis, non sunt eadem. Sed virtus alio modo dividitur in suas species quam donum. Ergo virtus non est idem quod donum.

Præterea, timor ponitur inter septem dona. Non tamen potest dici quod sit virtus : quia nec theologica, nec cardinalis. Ergo dona non sunt virtutes.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod circa hanc quæstionem diversimode determinatum est a diversis.

Quidam enim moti ex diversitate nominum, hanc differentiam assignaverunt inter virtutes et dona, quod dona dicuntur per comparationem ad Deum dantem, virtutes autem per comparationem ad opera specialia et speciales [2] materias ; et ideo ponunt dona in superiori parte animæ, virtutes autem in inferiori. Sed hoc non potest stare : quia comparatio donorum ad Deum dantem non potest esse nisi vel sicut ad efficientem, vel sicut ad objectum, vel finem. Comparatio autem ad Deum sicut ad objectum, non potest diversificare dona a virtutibus : quia non omnia dona habent Deum pro objecto, cum scientia de temporalibus sit, fortitudo etiam circa difficilia ; virtutes autem theologicæ magis habent Deum pro objecto quam dona. Similiter etiam nec comparatio ad Deum sicut ad causam efficientem vel finem : quia hoc commune est omnibus habitibus infusis ; et secundum commune non attenditur differentia. Non enim potest dici quod immediatius a Deo procedant dona quam virtutes : quia caritas, quæ est virtus, est donum, in quo omnia dona alia nobis donantur.

Et ideo alii dicunt, quod dona sunt magis in ratione, sed virtutes sunt magis in voluntate : quia de virtutibus tantum duæ inveniuntur in ratione sive intellectu, scilicet fides et prudentia ; de donis autem quatuor. Sed hoc iterum non potest stare : quia eadem est differentia quæ est divisiva generis et constitutiva speciei ; unde si habitus infusus dividitur in virtutem et donum per hoc quod est in ratione vel voluntate esse, oportet quod esse in ratione sit differentia constitutiva vel quasi constitutiva doni, et esse in voluntate virtutis ; et ita oportet dicere quod salvetur in omnibus quæ continentur sub eis, et non in pluribus : quod patet esse falsum.

Et ideo alii dicunt, quod virtutes sunt ad bene operandum, sed dona ad resistendum tentationibus. Sed hoc iterum nihil est : quia sicut eadem qualitas naturalis est qua ignis calefacit et qua resistit omni infrigidanti, ita idem habitus est quo quis bona operatur et contrariis operibus repugnat : quia unicuique, secundum Philosophum, II *Ethic.*, cap. III, delectabilis est operatio secundum proprium habitum, et contrarium est quod illi operationi repugnat.

Et ideo alii dicunt, quod virtutes sunt ad

[1] Al. : « purgativas. »

[2] Al. : « spiritualia, et spirituales. »

expurgandum animam a peccatis, sed dona ad sanandum animam a sequelis peccati, innitentes verbo Gregorii, qui dicit[1] in l. II Mor., c. XLIX, § 77, col. 592, t. 1, quod sapientia datur contra stultitiam, intellectus contra hebetudinem, et sic de ceteris quæ non nominant peccata, sed sequelas peccati. Sed hoc iterum, ut videtur, non sufficit: quia ad actum peccati consequitur macula, et reatus, quæ per gratiam removentur; et iterum dispositio vel habitus, qui per habitus contrarios tolluntur; et sic videtur quod dona non possunt esse ad hoc specialiter quod sequelas peccati removeant. Et præterea omnia illa quæ Gregorius dicit, tolluntur per virtutes: quia præcipitationem tollit prudentia vel providentia, vel providentia, superbiam tollit humilitas; et sic non potest secundum hoc esse differentia propria inter virtutes et dona.

Et ideo alii dicunt, quod virtutes sunt ad conformandum nos Christo in his quæ bene operatus est, sed dona sunt ad conformandum ipsi in his quæ fortiter passus est. Sed hoc iterum nihil videtur esse dictu: quia in passione Christi præcipue a sanctis proponuntur nobis imitanda caritas, humilitas, patientia, quæ sunt virtutes, et magis quam sapientia et scientia, quæ sunt dona. Unde videtur adinventio quædam esse, et rei[2] non concordat.

Et ideo alii dicunt, quod dona dantur ad altiores actus quam sint actus virtutum; et hæc opinio inter omnes vera videtur. Unde ad hujus intellectum sciendum, quod cum virtus in omnibus rebus inveniri possit, secundum quod habent aliquas proprias operationes, in quibus ad bene operandum ex propria virtute perficiuntur; loquentes tamen in morali materia de virtute, intelligimus de virtute humana, quæ quidem ad operationem humanam bene exequendam perficit. Operatio autem hominis potest dici tripliciter. Primo ex potentia eliciente vel imperante operationem; sicut operatio rationis vel alicujus potentiæ quæ obedit rationi, quia a ratione habet homo quod sit homo; nutriri autem et videre non sunt operationes hominis inquantum est homo, sed inquantum est vivum vel animal; et secundum hoc omnes habitus perficientes ad operationes aliquas in quibus non communicat homo cum brutis, possunt dici virtutes humanæ. Secundo dicitur operatio humana ex materia, sive objecto, sicut illæ quæ habent pro materia passiones, sive operationes humanas: sic enim virtutes morales proprie virtutes humanæ dicuntur. Unde dicit Philosophus, X *Ethicor.*, cap. VII[3], quod opus speculativæ virtutis est magis divinum quam humanum: quia habet necessaria et æterna pro materia, non autem humana. Tertio dicitur humana ex modo, quia scilicet in operationibus humanis vel primo vel secundo modo, etiam modus humanus servatur. Si autem ea quæ hominis sunt, supra humanum modum quis exequatur, erit operatio non humana simpliciter, sed quodammodo divina. Unde Philosophus, in VII *Ethic.*, cap. I, contra virtutem simpliciter dividit virtutem heroicam, quam divinam dicit, eo quod per excellentiam virtutis homo fit quasi Deus. Et secundum hoc dico, quod dona a virtutibus distinguuntur in hoc quod virtutes perficiunt ad actus modo humano, sed dona ultra humanum modum: quod patet in fide et intellectu. Connaturalis enim modus humanæ naturæ est ut divina non nisi per speculum creaturarum et ænigmate similitudinum percipiat; et ad sic percipienda divina perficit fides, quæ virtus dicitur. Sed intellectus donum, ut Gregorius dicit in l. I *Moral.*, c. XXXII, § 44, col. 547, t. 1, de auditis mentem illustrat, ut homo etiam in hac vita prælibationem futuræ manifestationis accipiat; et ad hoc etiam consonat nomen doni. Illud enim proprie donum dici debet quod ex sola liberalitate donantis competit ei in quo est, et non ex debito suæ conditionis.

Ad primum ergo dicendum, quod dona possunt dici virtutes, inquantum perficiunt ad bene operandum, et humanæ, secundum quod operationes quæ ex donis eliciuntur, non sunt communes hominibus et brutis; sed sunt supra virtutes, inquantum ultra humanum modum perficiunt.

Ad secundum dicendum, quod ratio doni non salvatur in virtutibus etiam infusis, quantum ad omnia, secundum quod salvatur in donis prædictis; quia modus operandi qui est in virtutibus, est secundum conditionem humanam, quamvis substantia habitus sit ex divino munere;

[1] Parm. : « ubi supr. », id est l. I *Moral.*, c. XXVII.

[2] Parm. : « rationi. »

[3] vel c. XI

et ita aliquo modo potest dici virtus donum.

Ad tertium dicendum, quod quia ea quæ sunt supra nos, non possumus cognoscere nisi ex his quæ secundum nos sunt; ideo nomina donorum sumuntur ex his quæ virtutibus conveniunt, quamvis in donis illa quæ sunt virtutum, sint modo eminentiori quam in virtutibus : unde æquivoce prædicta nomina de virtutibus et donis dicuntur.

Ad quartum dicendum, quod in omnibus definitionibus datis de virtutibus humanis vel exprimitur aliquid quod ad modum humanum pertinet, vel in ipso actu, ex quo sumitur definitio virtutis, intelligitur modus agendi homini proportionatus : unde definitiones illæ non conveniunt donis secundum quod de virtutibus dantur.

Ad quintum dicendum, quod voluntas non habet aliquam imperfectionem de ratione sua in nobis quantum ad modum suæ operationis, sicut intellectus, qui cognoscit accipiendo a phantasmatibus; unde in statu viæ Deum per essentiam amamus; non autem videmus. Et ideo non potest accipi supra illam virtutem quæ est in voluntate, aliquid donum perficiens ad agendum nobiliori modo quam sit modus virtutis: et ideo cum donum non sit supra virtutem nisi ratione modi, non erit inconveniens quod virtus perficiens voluntatem quantum ad sui supremum, dignior sit quolibet dono.

Ad sextum dicendum, quod dona de quibus nunc loquimur, sunt virtutes divinæ, unde reducuntur ad virtutes exemplares quas ponit in Deo, quæ non sunt idem specie cum virtutibus politicis, sed sunt supra eas, ut dicit Philosophus in VII *Ethic.*, cap. I.

ARTICULUS II.

Utrum dona debeant esse plura quam septem[1].

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod plura debeant esse dona quam septem assignata. Dona enim perficiunt ad modum altiorem quam virtus. Ergo singulis virtutibus debent respondere singula dona. Sed inter theologicas virtutes soli fidei videntur dona aliqua respondere sicut intellectus et sapientia. Ergo videtur quod debeant esse alia dona quæ respondeant spei et caritati.

2. Præterea, circa ea quæ sunt temperantiæ magis homo infirmatur quam circa materiam alicujus alterius. Sed dona dantur ad tollendam imperfectionem quæ est in virtutum actibus ex conditione humanæ naturæ. Ergo temperantiæ debet respondere aliquod donum.

3. Præterea, inter ista dona ponuntur tria quæ pertinent ad executionem, ut pietas, fortitudo et timor. Sed fortitudini adjungitur suum motivum, scilicet consilium, pietati vero scientia. Ergo timori debet aliquod directivum alterum assignari.

4. Præterea, ad justitiam reducuntur, sicut partes, pietas, latria, amicitia, et multa alia, ut supra dictum est. Ergo qua ratione pietas ponitur donum, eadem ratione omnes aliæ partes justitiæ.

5. Præterea, ad prudentiam pertinet non solum consilium, sed etiam judicium, sicut supra dictum est. Ergo sicut consilium ponitur donum, ita et judicium.

6. Sed contra, videtur quod debeant esse pauciora. Quia quanto aliqua cognitio est altior, tanto magis universalis, et minus multiplex. Sed dona sunt supra virtutes. Cum igitur virtutes ad cognitionem pertinentes sint fides et prudentia, non debent eis quatuor dona ad cognitionem pertinentia respondere.

7. Præterea, donum, ut dictum est, videtur aliquid altius quam bonum virtutis esse. Sed timor non videtur sonare in aliquam eminentiam. Ergo non videtur quod debeat inter dona computari.

8. Præterea, non potest esse species altior suo genere, neque aliquid altius seipso. Sed donum est aliquid altius virtute. Cum ergo pietas sit pars justitiæ, et fortitudo sit quædam virtus cardinalis, videtur quod neutra debeat dici donum.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod, sicut ex prædictis patet, tria sunt genera virtutum. Sunt enim virtutes intellectuales, theologicæ et morales; in quibus omnibus hoc commune invenitur quod perficiunt ad actus suos secundum humanum modum. Unde cum donum elevet ad operationem quæ est supra humanum modum, oportet quod circa materias omnium virtutum sit aliquod donum quod

[1] I. II *Summ. theol.*, q. LXVIII, a. 4.

habeat aliquem modum excellentem in materia illa; nec tamen oportet quod tot sint dona quot sunt virtutes : quia in unoquoque genere in quo multa continentur, convenit esse unum summum; et ita respectu multarum virtutum quæ sunt unius coordinationis, potest unum donum excellentiam importare. Sicut etiam supra dictum est, multæ virtutes, etiam quæ sunt circa diversas materias, assignantur partes unius virtutis, secundum quod in materia ejus communicant. Operatio autem humana, ad quam humano modo virtus perficit, vel pertinet ad contemplationem, secundum quam conspiciuntur necessaria et æterna; vel pertinet ad actionem, secundum quam disponuntur contingentia, quæ libero arbitrio sunt subjecta. In contemplatione autem humana duplex est via. Una secundum quam proceditur ad agnitionem necessariorum et æternorum, quæ pertinet ad inventionem. Alia secundum quam ex principiis primis alia ordinantur, quæ pertinet ad judicium. In prima autem via proceditur humano modo ex sensu in memoriam, ex memoria in experimentum, et ex experimento in prima principia, quæ statim notis terminis cognoscuntur: et hunc processum perficit intellectus, qui est habitus principiorum. Ulterius in eadem via proceditur inquirendo ex istis principiis in conclusiones; et ad hoc perficit alia virtus intellectualis, quæ dicitur scientia quantum ad ea quæ rationi subjacent; in his autem quæ super rationem sunt, perficit fides quæ est inspectio divinorum in speculo et in ænigmate. Quod autem spiritualia quasi nuda veritate capiantur, supra humanum modum est; et hoc facit donum intellectus, qui de auditis per fidem mentem illustrat, ut dicit Gregorius, I *Mor.*, c. XXXII, § 44, col. 547, t. 1. In alia autem via contemplationis motus humanus est ut ex simplici inspectione primorum principiorum et altissimarum causarum homo de inferioribus judicet et ordinet; et hoc fit per sapientiam, quam ponit Philosophus intellectualem virtutem in VI *Ethic.*, cap. V et VI, quia sapientis est ordinare, ut in principio *Metaphysic.*, cap. II, dicitur. Sed quod homo illis causis altissimus uniatur transformatus in earum similitudinem, per modum quo *qui adhæret Deo,* * *unus spiritus est*, I Corinth., VI, ut sic quasi ex intimo sui de aliis judicet, et ordinet non so-

omino.

lum cognoscibilia, sed etiam actiones humanas et passiones; hoc supra humanum modum est, et hoc per sapientiæ donum efficitur. Ex parte autem actionis duo inveniuntur; scilicet dirigere, quod pertinet ad cognitionem; et exequi, quod est affectionis. In cognitione autem practica, quæ dirigit in operibus moralibus, invenitur duplex via, sicut et in contemplationis cognitione, scilicet inventio, et judicium. In inventione autem modus humanus est quod procedatur inquirendo et conjecturando ex his quæ solent accidere: quia ex talibus et circa talia est moralis consideratio, ut Philosophus dicit: et hæc inventio secundum hunc modum perficitur per eubuliam, quæ est bona consiliatio. Sed quod homo accipiat hoc quod agendum est, quasi per certitudinem a Spiritu sancto edoctus, supra humanun modum est; et ad hoc perficit donum consilii. In via autem altera modus humanus est quod ex his quæ frequenter solent accidere, homo de inventis per consilium judicet probabiliter, quod fit per gnomen, et synesim; et ulterius ordinem hujus judicii imponat inferioribus, quod fit per prudentiam, quæ præceptiva est. Sed quod homo certitudinaliter sentiat de his quæ agenda occurrunt, supra hominem est, et hoc fit per donum scientiæ, quæ docet conversari in medio pravæ et perversæ nationis; unde et ipsum nomen certitudinem importat. Executio autem activæ vitæ in duobus consistit: scilicet in operationibus, quibus fit communicatio ad alterum, et in passionibus, quibus homo ad seipsum disponitur. Operationes autem quibus fit communicatio ad alterum secundum humanum modum regulantur vel ex eo ad quem est communicatio, sicut cum ei aliquid exhibetur, quod facit justitia; vel ex ipso qui ad alterum sua communicat, inquantum bonum ejus relucet in tali communicatione, ut mensura harum communicationum: quæ quidem communicatio vel est in hoc quod homo sua tribuit, quod facit liberalitas in mediocribus, et magnificentia in maximis donis vel sumptibus: vel in eo quod seipsum alteri exhibet sive per cognitionem, ut scilicet cognoscatur talis qualis per dicta et facta quod facit virtus quædam quæ a Philosopho, *Ethic.*, IV, cap. XIII, dicitur veritas; sive per affectionem, inquantum se delectabilem exhibet sociis, ut in ludis, quod facit eutrapelia; vel in communi

vita, quod facit amicitia, quæ a Philosopho, VIII *Ethic.*, virtus ponitur per quam homo ad unumquemque decenter se habet in dictis et factis. Sed quod ratio communicationis quantum ad omnia prædicta non attendatur ex bono communicantis, vel ejus ad quem est communicatio, ut in his terminis includatur, ut homo alteri tantum tribuat quantum debet, vel quantum ei expedit qui tribui[1], sed quantum est Deo acceptum divinum bonum quod in se vel in proximo relucet, hoc supra humanum modum est; et hoc fit per donum pietatis. Passiones autem vel pertinent ad concupiscibilem vel ad irascibilem. In passionibus ergo irascibilis dirigendis secundum humanum modum accipitur pro mensura vel regula, rationis bonum. Passiones enim irascibilis ad tria reducuntur. Primum est spes, quæ est respectu ardui boni consequendi: quæ quidem dirigitur per hoc quod homo pensatis viribus propriis secundum eorum mensuram ad ardua virtutis opera se extendat; et hoc facit magnanimitas quæ est circa magnos honores, et quædam virtus innominata, quæ est circa mediocres. Honor enim virtuti debetur. Secundum autem est timor et audacia, quæ sunt respectu mali difficilis imminentis; et in his passionibus dirigimur, ut secundum quantitatem suarum virium quis hujusmodi aggrediatur vel fugiat, quod ad fortitudinis virtutem pertinet. Tertium ira, quæ consurgit ex læsione præcedente, in qua dirigimur ut homo non insurgat in vindictam ultra quantitatem offensæ; et ordinem juris, quod facit mansuetudo. Sed quod homo in omnibus his pro mensura accipiat divinam virtutem, ut scilicet ad ardua virtutis opera se extendat, ad quæ scit se suis viribus non sufficere, et pericula quæ vires suas excedant, non formidet divino auxilio innixus, et de illatis injuriis non solum vindictam non requirat, sed etiam gloriam habeat in remuneratione intendens, supra humanum modum est: et hoc totum efficitur per donum fortitudinis. In passionibus autem concupiscibilis, quæ sunt amor, concupiscentia et delectatio, secundum humanum modum dirigimur ad bonum rationis, ut scilicet tantum homo ad temporalia bona afficiatur quantum indiget; quod fit per temperantiam, quæ est circa maximas delectationes et concupicentias, et secundum alias ei annexas. Sed quod homo ex reverentia divinæ majestatis omnia hæc ut stercora arbitretur, supra humanum modum est; et hoc per donum timoris perficitur: unde in psalm. CXVIII, 120, dicitur : *Confige timore tuo carnes meas.*

Quidam vero accipiunt numerum donorum secundum pronitates ad peccatum, eo quod donum est ad auferendum defectum potentiæ in qua est virtus; unde dicunt quod contra pronitatem ad superbiam est timor ad humilitatem inclinans; contra pronitatem ad invidiam, quæ proximo compati nescit, est pietas; contra avaritiam scientia, cujus est bene conversari cum hominibus, unicuique reddendo quod suum est, quod avaritiæ opponitur; contra accidiam, fortitudo; contra iram, quæ agit omnia in præcipiti [1], consilium, contra gulam quæ sensus hebetat, intellectus; contra luxuriam sapientia, quia gustato spiritu desipit omnis caro.

Alii vero accipiunt numerum donorum secundum ea quæ in Christo exigebantur ad patiendum: quæ quidem fuerunt quatuor: scilicet reverentia ad Patrem mittentem, et sic est timor; compassio vel misericordia ad eos pro quibus patiebatur, et sic est pietas; virilitas ad passiones sustinendas, et sic est fortitudo; et fructus passionis consideratio, et sic est intellectus [2]. Consilium autem fortitudinem dirigit, scientia pietatem, sapientia intellectum.

Alii vero accipiunt secundum ea quæ ex peccato consequuntur. Consequuntur enim in concupiscibili duritia, ut non subveniatur proximo, et contra hanc est pietas; in irascibili timiditas, contra quam est fortitudo; et præsumptio, sive audacia contra quam est timor. In rationali vero respectu finis, hebetudo ut non cognoscatur, contra quam est intellectus; et stultitia, ut non afficiatur aliquis debite ad finem, et contra hanc est sapientia. Sed respectu eorum quæ sunt ad finem, ignorantia, qua scilicet homo nescit quid expediat ad prosecutionem finis, et contra hanc est scientia; et præcipitatio, per quam homo ex impetu passionis magis ducitur in his quæ sunt agenda, quam ex electione, et contra hanc est consilium.

[1] Al. : « in præcipitio. »

[2] Nicolai : « Adduntur autem tria: quia consilium fortitudinem dirigit. »

Alii vero aliter accipiunt, dicentes, quod dona perficiunt in duplici vita. In contemplativa quidem sapientia per modum gustus experientis; intellectus per modum visus inspicientis. In activa autem quantum ad recessum a malo, timor; quantum ad operationem boni, ad quod omnes tenentur, pietas ut exequens, et scientia ut dirigens; quantum vero ad operationem boni, ad quod non omnes tenentur, fortitudo ut exequens, et consililium ut dirigens. Sed prima assignatio magis videtur accepta secundum proprias rationes donorum.

Ad primum igitur dicendum, quod fides est in intellectu, spes autem et caritas in voluntate, ut prius dictum est. Intellectus autem humanus ex sua natura habet imperfectionem in modo intelligendi, quia spiritualia non potest percipere nisi deveniens in ea ex sensibilibus; sed voluntas non habet ex sui natura aliquem modum imperfectionis, ut dictum est; et ideo caritati et spei non respondet aliquod donum quod perfectiori modo operetur: imperfectio enim quæ est in actu spei, non est ex modo operandi, sed magis ex distantia objecti.

Ad secundum dicendum, quod perfectio temperantiæ consistit in retrahendo a delectationibus circa quæ est, unde et nomen accepit; perfectio autem fortitudinis in sustinendo, vel aggrediendo; justitiæ autem in operando quæ ad alterum sunt. Ei ideo justitiæ respondet donum quod est ad operandum, scilicet pietas; et fortitudini donum quod est ad sustinendum et aggrediendum, quod eodem nomine nominatur: temperantiæ autem donum quod sonat in recessum ab aliquo, scilicet timor, ut prius dictum est.

Ad tertium dicendum, quod idem est directivum in recessu a termino et in accessu ad alium terminum; et ideo timor, qui sonat in recessum, non habet aliquod speciale directivum præter ea quæ dirigunt in aliis exequentibus, quæ pertinent ad accessum ad terminum.

Ad quartum dicendum, quod quia donum elevat hominem ad id quod est supra se, ideo convenienter donum respondens justitiæ ex illa parte justitiæ sumitur qua ei quod maxime supremum est, debetur. Hujusmodi autem est pietas, quæ debetur Deo, et patri carnali, vel etiam patriæ.

Ad quintum dicendum, quod judicium prudentiæ per donum scientiæ perficitur, sicut et consilium per donum consilii.

Ad sextum dicendum, quod multæ aliæ virtutes pertinent ad cognitionem quam fides et prudentia, sicut patet de omnibus intellectualibus; et ideo ratio procedit ex falsis.

Ad septimum dicendum, quod timor sonat in quamdam subjectionem hominis per quamdam reverentiam. Quanto autem creatura magis creatori subjicitur, tanto altior est; sicut materia quanto magis subjicitur formæ, tanto perfectior est; et ideo timor in excellentiam sonat, secundum quod importat reverentiam ad Deum: sic enim maxime donum est.

Ad octavum dicendum, quod pietas quæ est donum, est supra justitiam, et supra omnes partes ejus, ut ex prædictis patet; et ideo non est idem cum pietate, quæ est pars justitiæ.

ARTICULUS III.

Utrum dona maneant in patria [1].

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod dona non remaneant in patria. Donum enim fortitudinis videtur esse contra difficultates ordinatum. Sed in patria non erit aliqua difficultas. Ergo ibi non erit fortitudinis donum.

2. Præterea, pietas est ad compatiendum proximo. Sed in patria non erit compassio. Ergo nec pietas donum.

3. Præterea, timor est ad retrahendum a malo, et ex fide consequitur. Sed in patria evacuabitur fides, et omne malum cessabit. Ergo non erit ibi timor.

4. Præterea, secundum Damascenum, lib. II *De fid. orth.*, cap. XXII, col. 946, t. 1, consilium est de dubiis. Sed in patria non erit dubitatio. Ergo nec consilium.

5. Præterea, I Corinth., XIII, 8: *Scientia destruetur*; ipsa enim docet conversari in medio pravæ et perversæ nationis; quod in patria penitus non erit. Ergo neque donum scientiæ erit in patria.

6. Præterea, dona omnia, ut dictum est, tollunt imperfectionem quæ est in virtutibus quantum ad modum operandi. Sed in patria non erit imperfectio. Ergo donis non indigebimus; sed ipsæ virtutes perfectæ sufficient.

[1] I. II *Summ. theol.*, q. LXVIII, a. 6.

Sed contra, Christus fuit simul verus viator et comprehensor. Sed in Christo fuerunt dona excellentissima, ut patet per id quod dicitur Isai., II. Ergo per comprehensionem gloriæ non excluduntur, et ita remanebunt in patria.

Præterea, dona sunt perfectiora virtutibus cardinalibus. Sed illæ manent in patria. Ergo multo fortius dona.

Præterea, per donum elevatur homo supra humanum modum, sicut patet ex dictis. Sed hoc præcipue erit in patria, quando erimus æquales angelis Dei, ut dicitur Matth., XXII. Ergo dona permanebunt in patria.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod modus unicuique rei ex propria mensura præfigitur; unde modus actionis sumitur ex eo quod est mensura et regula actionis; et ideo cum dona sint ad operandum supra humanum modum, oportet quod donorum operationes mensurentur ex altera regula quam sit regula humanæ virtutis, quæ est ipsa Divinitas ab homine participata suo modo, ut jam non humanitus, sed quasi Deus factus participatione, operetur, ut ex prædictis patet; et ita omnia dona communicant in mensura operationis; differunt autem in materia circa quam operantur. Illa enim quæ in vita activa [1] perficiunt, habent materiam communem cum moralibus virtutibus; illa vero quæ perficiunt in vita contemplativa, habent materiam communem cum theologicis et intellectualibus virtutibus, eo quod præcipuum objectum contemplationis Deus est, qui est objectum theologicarum virtutum. Dona igitur illa quæ perficiunt in vita activa, non manent quantum ad actus quos habent circa propriam materiam, sicut nec virtutes cardinales: quia nec timor a noxiis retrahit, nec fortitudo difficil a sustinere facit: sed remanebunt quantum ad actus quos habent circa Deum, qui est mensura operationis in illis, sicut timor hominem per reverentiam Deo subjiciet. Dona autem illa quæ perficiunt in vita contemplativa, remanebunt quantum ad actus quos habent circa propriam materiam, et quantum ad actus quos habent circa propriam mensuram; sed perficientur quantum ad modum[2]: quia quantumcumque dona ad altiorem modum elevent quam sit communis homini modus, nunquam tamen in via ad modum patriæ pertingere possunt.

Et per hoc patet responsio ad prima quinque, quæ procedunt de donis perficientibus in vita activa secundum actus quos habent circa propriam materiam.

Ad sextum dicendum, quod dona illa quæ communicant cum virtutibus in objecto quod in patria remanebit, non remanebunt in patria a virtutibus illis distincta, a quibus non distinguuntur nisi ex imperfectione et perfectione in modo operationis; quod patet de intellectu et fide: quia visio, quæ fidei succedit, ad intellectus donum perfectum pertinet, ut patet in Glossa, Matth., v. Et similiter est de sapientia, per quam filii Dei vocabimur in comparatione ad spem, quæ ad hanc celsitudinem aspirat. Sed dona illa quæ communicant cum virtutibus moralibus in materia quæ in patria non remanebit [3], non remanebunt quoad actus quos habent circa materiam illam in qua cum virtutibus communicabant, sed quantum ad actus quos habent circa mensuram, in qua non communicant cum virtutibus. Et ideo actus illorum donorum remanebunt distincti ab actibus virtutum qui erunt in patria; et erunt actus horum donorum medii inter actus virtutum theologicarum et actus moralium virtutum, sicut qui in patria remanebunt: quia actus virtutum theologicarum erunt circa Deum secundum se, sicut caritatis in diligendo ipsum; actus vero doni erunt circa Deum, inquantum est regula dirigens ad operandum in omnibus aliis; sicut timor reverentiam ad Deum habebit, ex qua in hac vita omnia mundi prospera contempsit. Actus vero virtutis cardinalis erit circa finem proprium, quem quis consecutus est ex meritoriis actibus virtutum; sicut actus[4] temperantiæ nullo defectu [5] noxio delectari, ut in præcedenti distinctione dictum est.

ARTICULUS IV.

Utrum beatitudines respondeant singulis donis [6].

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod beatitudines non respondeant sin-

[1] Al. deest « activa. »
[2] Al. : « ad motum. »
[3] Al. : « remanebunt. »

[4] Al. deest : « actus. »
[5] Forte : « affectu. »
[6] I. II *Summ. theol.*, q. VI, a. 1.

gulis donis. Sicut enim supra dictum est, singulis virtutibus non respondent singula dona. Sed beatitudines sunt virtutes, ut dicit Glossa *Super illud psalm.* xi, *Purgatum septuplum:* « In sermone, » inquit, « Domini septem præmittuntur virtutes, quæ et beatitudines dicuntur, quia perfectos et bonos faciunt. » Ergo beatitudines et bona non respondent sibi invicem.

2. Præterea, in via non potest esse beatitudo rei, sed spei tantum. Sed quilibet actus meritorius facit sperare beatitudinem, quia spes est ex meritis proveniens, ut supra [1] dictum est. Ergo non oportet quod beatitudines respondeant donis, quæ sunt supra modum humanum perficientia, sed virtutibus, quantumcumque imperfectis.

3. Præterea, beatitudines ponuntur geminatæ, sicut patet Matth., v, 3: *Beati pauperes spiritu, quoniam ipsorum est regnum cælorum;* hoc totum ad unam beatitudinem pertinet. Dona autem ponuntur singillatim. Ergo dona et beatitudines non correspondent sibi invicem.

4. Præterea, inter dona proprie [2] computatur sapientia. Sed sapientiæ non correspondet paupertas spiritus quæ prima inter beatitudines ponitur. Ergo beatitudines non recte respondent donis.

5. Præterea, dona sunt tantum septem; beatitudines autem octo. Ergo non respondent sibi invicem.

6. Præterea, inter dona ponuntur quatuor ad cognitionem pertinentia. Sed inter beatitudines una tantum pertinet ad cognitionem, illa scilicet qua dicitur. Matth., v, 8: *Beati mundo corde, quoniam Deum videbunt.* Ergo non respondent beatitudines donis.

7. Præterea, scientia in omnibus actibus qui ad vitam activam pertinent, videtur dirigere. Ergo scientiæ non magis correspondet illa beatitudo, *Beati qui lugent*, ut Glossa *ord.*, col. 90, t. 2, dicit, quam aliqua aliarum.

Sed contra est quod dicitur in Glossa Matth., v: ibi enim singulæ beatitudines singulis donis adaptantur.

Præterea, beatitudo, sive felicitas, secundum Philosophum, X *Ethic.*, cap. vii [3], est operatio secundum perfectam virtutem. Sed dona sunt perfectissimæ virtutes, ut ex dictis patet. Ergo et beatitudines correspondent donis.

Præterea, dona a Magistris ponuntur media inter virtutes et beatitudines. Sed dona respondent virtutibus, ut ex dictis patet. Ergo et beatitudines respondent donis.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod quidam dicunt, quod beatitudines sunt quidam habitus perfectiores donis, sicut dona sunt perfectiora virtutibus. Unde dicunt, quod virtutes perficiunt ad actus primos, dona autem ad actus secundos, sed beatitudines ad actus tertios. Sed non de facili potest assignari differentia inter actus beatitudinum et donorum, quæ sufficiat ad differentiam habituum: quod patet ex differentia quam assignant, quæ non est nisi secundum intensionem et remissionem, quod non sufficit ad diversificandum habitum. Et ideo aliter dicendum, quod beatitudines non sunt habitus distincti a virtutibus et donis; sed sunt operationes virtutum perfectarum ex adjunctione donorum, sive potius ipsorum donorum. Et hoc consonat dictis sanctorum, qui beatitudines virtutes nominant eo modolo quendi quo virtus dicitur actus virtutis. Consonat etiam ipsi Evangelio, quod inter beatitudines multa enumerat quæ manifeste ad dona vel virtutes pertinent. Consonare etiam videtur ad hoc Magister, qui de beatitudinibus specialem tractatum non facit, sicut de virtutibus et donis. Consonat etiam philosophorum dictis, qui felicitatem dicunt etiam esse operationem secundum perfectam virtutem. Perfectio autem virtutis potest tripliciter accipi. Primo quantum ad speciem virtutis, sicut prudentia quæ dirigit alias virtutes morales, et sapientia quæ dirigit alias intellectuales. Unde a Philosopho, X *Ethic.*, cap. vii [4], felicitas civilis ponitur operatio prudentiæ; felicitas autem contemplativa, sapientiæ. Secundo quantum ad stat .m perfectionis, ad quam perfectionem virtus pervenit per augmentum: et hæc etiam perfectio requiritur ad felicitatem secundum Philosophum in I *Ethic.*, cap. vi [5]: quia sicut una dies non facit ver, ita nec beatum. Tertio quantum ad modum; et sic dona possunt dici perfectæ virtutes, ut ex dictis patet:

[1] Dist. xxvi.
[2] Parm.: « primo. »
[3] Vel c. x.

[4] Vel xii.
[5] Vel x.

vel etiam virtutes quibus dona adjunguntur, secundum quod unus habitus ex additione alterius adjuvatur; et sic beatitudines, de quibus loquitur Dominus, Matth., v, dicuntur operationes perfectæ virtutis. Et quia dona, ut dictum est, habent duplices actus, quosdam qui pertinent ad viam et quosdam qui pertinent ad patriam; ideo in singulis beatitudinibus duo ponuntur: unum pertinens ad statum viæ, aliud autem ad statum patriæ [1]. Differt tamen in his quæ pertinent ad vitam contemplativam et activam. Vita enim contemplativa et hic incipit, et in futuro consummatur; unde actus qui erunt perfecti in patria, quodammodo in hac vita inchoantur, sed imperfecti sunt. Donum autem intellectus cujus est spiritualia apprehendere, in patria ad ipsam divinam essentiam pertinget, eam intuendo; unde in sexta beatitudine, quæ ad donum intellectus pertinet, ponitur quantum ad statum patriæ: *Quoniam ipsi Deum videbunt.* Sed in statu viæ spiritualia, et præcipue Deum, magis videmus cognoscendo quid non est, quam apprehendendo quid est; ei ideo quantum ad statum viæ ponitur cordis munditia non solum a passionum illecebris, quam munditiam donum intellectus non facit, sed præsupponitur per vitam activam perfectam, sed etiam ab erroribus, et phantasmatibus, et spiritualibus formis a quibus omnibus docet abscedere Dionysius in lib. *De mystica theologia*, cap. I, col. 998, t. 1, tendentes in divinam contemplationem. Similiter etiam donum sapientiæ, cujus est spiritualia quæ intellectus apprehendit, judicare sive ordinare sive approbare, infallibiliter et recte judicabit et ordinabit de omnibus quæ ei subduntur, sive sint apprehensiones sive operationes; et in hoc quædam similitudo Deitatis in homine apparebit, cum Deus a providendo et judicando nomen acceperit, secundum quam homo filius Dei manifeste ostendetur. Unde in septima beatitudine, quæ ad sapientiam [2] reducitur, dicitur : *Quoniam filii Dei vocabuntur.* In statu autem viæ magis operatur in removendo impedimenta, quæ prædictam ordinationem perturbare possunt, quam eam assequatur; et ideo « pacificatio » ponitur in septima beatitudine quantum ad statum viæ, per quam perturbantia pacem, quæ est ordinationis prædictæ terminus, quietare conatur et in seipso et etiam quantum ad alios qui quocumque modo ei obediunt. Activæ autem vitæ finis est non cognitio, sed operatio ; et ideo actus consilii et scientiæ, quæ in vita activa dirigunt, non computantur inter beatitudines ; sed tamen beatitudines, quæ sunt actus donorum exequentium, in Glossa, Matth., v, ei attribuuntur inquantum actus habitus exequentis est etiam quodammodo habitus dirigentis. Ad donum autem timoris, ut dictum est, pertinet omnia temporalia bona ex reverentia divinæ majestatis despicere : quorum quædam sunt extrinseca, sicut divitiæ et honores, et horum contemptus ad primam beatitudinem pertinet, qua dicitur: *Beati pauperes spiritu.* Paupertas enim spiritus, ut dicit Glossa, duas habet partes: scilicet rerum abdicationem, et spiritus, id est superbiæ, contritionem. In patria enim non erit actus timoris circa temporalia bona, sed circa id quod erat ratio contemnendi ista temporalia. Et ideo in hac beatitudine ponitur quantum ad statum patriæ, « dominium regni cælorum, » in quo divitiæ et honores cælestes comprehenduntur, ex quorum consideratione temporalia contemnebantur. Alia vero temporalium bonorum intrinseca sunt homini, scilicet [3] deliciæ; et horum contemptus pertinet ad tertiam beatitudinem, qua dicitur: *Beati qui lugent;* et ponitur quantum ad statum patriæ consolatio futura , ex cujus respectu consolatio temporalis despiciebatur. Et quia circa difficiliora magis rationis directione indigemus : ideo tertia beatitudo attribuitur dono dirigenti , scilicet scientiæ; prima autem dono exsequenti, scilicet timori: difficilius enim abnegantur intrinseca quam extrinseca bona. Ad donum autem fortitudinis pertinet omnia difficilia sustinere cum gaudio. Est autem duplex difficultas. Una in labore operationum, et talis sustinentia ad quartam beatitudinem pertinet, qua dicitur: *Beati qui esuriunt et sitiunt justitiam*; id est, qui quælibet laboriosa et difficilia in prosecutione operationum justitiæ sustinent. Sed quantum ad statum patriæ ponitur « saturitas, » in qua comprehenditur omne illud quod laborantes recreare

[1] Al. : « aliud autem patriæ. »
[2] Al. : « ad septimam. »
[3] Al. deest « scilicet. »

solet. Alia difficultas est in passionibus illatis tolerandis, cujus sustinentia ad octavam beatitudinem pertinet, qua dicitur: *Beati qui persecutionem patiuntur propter justitiam.* Sed quia ista justitia est manifestativa omnium præcedentium, ideo nec speciale sibi præmium redditur, sed redditur ad caput, idest ad præmium positum in prima beatitudine, ut per hoc ostendatur quod omnium beatitudinum, præmia ei[1] debentur; et propter hoc etiam non attribuitur alicui speciali dono. Sed quarta attribuitur dono fortitudinis. Ad donum autem pietatis pertinet perficere in his quæ ad alterum sunt. Ad alterum autem aliquis bene se habet dupliciter. Uno modo, ut molestiæ ei non inferantur, etiam si ipse prius intulerit; et hoc pertinet ad secundam beatitudinem, qua dicitur: *Beati mites*; Glossa: « Qui cedunt improbis, et vincunt in bono malum. » Et quia impugnatio proximi plerumque contingit propter pacificam possessionem temporalium bonorum, ideo in hac beatitudine ponitur, quantum ad statum patriæ, « possessio terræ, » scilicet viventium. Alio modo aliquis se habet bene ad alterum, ut beneficia exhibeat: et hoc pertinet ad quintam beatitudinem, qua dicitur: *Beati misericordes*; et ponitur pro præmio liberatio [2] ab omni miseria, cujus intuitu aliquis miserias aliorum relevat. Sed quia difficilius est benefacere quam non nocere; ideo secunda beatitudo attribuitur dono exsequenti, scilicet pietatis; quinta autem dono dirigenti, scilicet consilio, quod ad alterum est, sicut et pietas. Scientia enim non dicit ordinem ad alterum, sicut nec timor.

Ordo autem harum beatitudinum accipitur secundum quod ab exterioribus homo magis ad interiora progreditur: quia maxime extrinseca sunt bona temporalia exteriora; post hoc autem passiones innatæ; post hoc operationes propriæ exteriores [3]: tum quia in his est labor: post hoc compassio interior; post hoc apprehensio; post hoc ordinatio. Passio vero illata ponitur ultima, quasi aliorum manifestativa.

Ad primum igitur dicendum, quod beatitudines dicuntur virtutes, inquantum sunt actus perfectarum virtutum, scilicet donorum; et ideo beatitudines respondent donis sicut operationis habitibus.

Ad secundum dicendum, quod virtus imperfecta facit sperare beatitudinem futuram solum merendo ipsam; sed virtus perfecta per meritum et assimilationem ad ipsam; sicut etiam pueros bonæ indolis dicimus felices secundum Philosophum in I *Ethic.*, cap. X[4], inquantum in eis quoddam indicium futuræ felicitatis apparet.

Ad tertium dicendum, quod habitus donorum sunt idem in via et in patria; actus autem non; et ideo beatitudines geminantur, non autem dona.

Ad quartum dicendum, quod dona sunt tantum a Deo, et ideo præordinantur secundum quod sunt perfectiora: sic enim sunt Deo propinquiora. Sed operationes donorum, quæ sunt etiam beatitudines, sunt etiam a nobis; et ideo ordinantur, secundum quod sunt priora quo ad nos, quibus est ascensus ab inferioribus ad superiora, et de imperfectis ad perfecta.

Ad quintum dicendum, quod non oportet quod singulis donis singulæ beatitudines respondeant; quia alicui respondent duæ beatitudines, et alicui beatitudini duo dona, unum sicut dirigens, alterum sicut exsequens, ut ex dictis patet. Sed secundum hoc dicuntur beatitudines donis respondere, quia non est aliqua beatitudo quæ directe non respondeat alicui dono, neque aliquod donum cui non respondeat aliqui beatitudo.

Ad sextum dicendum, quod vitæ activæ finis non est cognitio; et ideo cum beatitudo finem quemdam nominet, non potest poni in vita activa aliqua beatitudo pertinens ad cognitionem, sed solum in vita contemplativa, cujus perfectio in cognitione consistit. Sed dona nominant habitus, qui non sunt fines; et ideo non est similis ratio de donis et beatitudinibus.

Ad septimum dicendum, quod quamvis scientia et consilium dirigant in omnibus actibus activæ, tamen quidam eorum magis per quamdam appropriationem reducuntur ad scientiam vel consilium quam alii, ut ex dictis patet.

[1] Al. omittitur: « et. »
[2] Al.: « liberativo. »
[3] Supplet Nicolai: « tum quia sunt priores et manifestiores quo ad nos: tum quia in his, etc. »
[4] Vel XIV.

ARTICULUS V.

Utrum fructus correspondeant donis.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod fructus non correspondeant donis. Quia, ut dicit Ambrosius in *Littera*, § 1, virtutes fructus dicuntur, quia suos possessores sancta et sincera delectatione reficiunt. Sed virtutes non respondent donis, sed præcedunt ea. Ergo nec fructus.

2. Præterea, fructus videtur in præmium sonare. Sed dona non tantum ad præmium, sed ad statum meriti pertinent. Ergo donis fructus non respondent.

3. Præterea, fructus a fruendo dicitur. Sed Deo solum fruendum est, ut Augustinus dicit, lib. I *De doctr. Christ.*, cap. v, col. 21, t. 3. Ergo videtur esse tantum unus fructus, sicut una fruitio ; et ita non possunt fructus correspondere donis, quæ sunt septem.

4. Præterea, fructus distinguuntur secundum diversos status virtutum, ut patet Matth., xiii, in Glossa *ord.*, col. 132, t. 2 : quia fructus tricesimus debetur conjugatis, sexagesimus autem viduis, sed centesimus virginibus. Dona autem non distinguuntur secundum diversos status, quia omnibus statibus possunt aliquo modo dona haberi. Ergo fructus non respondent donis.

5. Præterea, Gal., v, ponuntur multo plures fructus quam septem. Cum ergo dona sint tantum septem, fructus autem duodecim ; videtur quod fructus non respondeant donis.

Sed contra, beatitudines respondent donis. Sed beatitudo continet fructum, cum non sit sine delectatione, ut dicitur I *Ethic.*, cap. xii [1]. Ergo fructus donis respondent.

Præterea, Sap., iii, 15, dicitur : *Bonorum laborum gloriosus est fructus.* Sed non sunt aliqui labores digniores quam in operibus donorum. Ergo fructus donis respondent.

Præterea, [2] delectationes virtutum dicuntur fructus, ut patet ex auctoritate Ambrosii inducta. Sed non minor est delectatio in dornorum actibus quam in actibus virtutum. Ergo fructus respondent donis.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod nomen fructus a corporalibus ad spiritualia transfertur. Dicitur enim in corporalibus fructus quod de terræ nascentibus expectatur ; et ideo omne illud quod de re aliqua quis consequitur, quasi mercedem laboris circa illam impensi, dicitur fructus. Hoc autem est et illud quod de re aliqua principaliter expectatur ; et sic fructus omnia nostri operis Deus est ; et iterum illud quod quis consequitur ex operatione, non principaliter propter hoc operans, dicitur fructus ; et sic delectationes quæ in bonis operibus sunt, sunt quidam fructus bonorum operum ; et hoc modo in auctoritate prædicta accipit Ambrosius fructum, dicens ipsas virtutes fructus esse, inquantum delectant. Secundum Philosophum autem, III *Ethic.*, cap. vi et vii [3], omnis operatio procedens ex habitu perficiente naturam, habet delectationem annexam ; unde cum felicitas vel beatitudo sit operatio secundum virtutem perfectam, quoddam formale completivum beatitudinis est ipsa delectatio ; et ideo fructus qui delectationem nominant, beatitudinibus respondent, sicut beatitudines donis. Inter fructus autem computantur quidam qui sunt essentialiter delectatio, ut « gaudium » qnantum ad unionem et præsentiam bonorum ; et « pax » quantum ad remotionem impedimentorum perturbantium delectationem ; et ideo hi duo fructus respondent omnibus donis et beatitudinibus. Quidam vero ponuntur quasi ratia delectationis et causa. Est autem delectatio in operibus activæ et contemplativæ vitæ. In operibus autem activæ vitæ ratio delectationis est duplex. Uno modo ex remotione impedientium veram delectationem spiritus : delectatio enim ex operatione non impedita causatur, secundum Philosophum, *Ethic.* VII, cap xiii [4]. Alio modo ex præsentia bonorum spiritui convenientium. Impeditur autem spiritualia delectatio vitæ activæ dupliciter. Uno modo per delectationes contrarias, scilicet bonorum temporalium : sicut enim operationes contrariæ sunt, ita et delectationes, ut dicit Philosophus in X *Ethic.*, cap. v [5]. Temporalis autem delectatio vel est in bonis

[1] Vel xv.

[2] Argumentum illud invenimus in uno codice decimi quarti sæculi, sed in codd. decimi tertii sæculi desideratur.

[3] Vel x et xi.

[4] Vel xiv.

[5] Vel viii.

exterioribus, scilicet divitiis et honoribus; et hanc delectationem cohibet « modestia » quæ fructus ponitur, et respondet paupertati spiritus : vel etiam in delectationibus carnis; et sic reprimuntur vel abstinendo ab illicitis, quod facit « castitas, » vel etiam a licitis, quod facit « continentia » secundum Glossam *interlineal.*, et hi duo fructus respondent beatitudini luctus ; et per consequens hi tres fructus respondent dono timoris quasi exequenti. Vel aliter secundum Philosophum in VII *Ethic.*, cap. IX [1], potest distingui castitas a continentia, ut per continentiam sic reprimantur concupiscentiæ ut non dominentur, per castitatem autem ut etiam subjiciantur. Alio modo impeditur delectatio spiritualis per exteriores difficultates : quæ quidem consistunt vel in labore actionum, quem vincit « longanimitas ; » unde hic fructus respondet quartæ beatitudini [2], et dono fortitudinis : vel etiam in dolore passionum ; et hic dupliciter vincitur. Uno modo ut per eas constantia animi non frangatur quantum ad seipsum ; et hoc facit « patientia ; » et hic fructus respondet octavæ beatitudini : *Beati qui persecutionem patiuntur* ; et dono fortitudinis. Alio modo ut homo ab inferente non turbetur ad nocendum ei ; et hoc facit « mansuetudo ; » et hic fructus respondet mititati, quæ est secunda beatitudo, et dono pietatis. Bonum autem conveniens secundum activam vitam, quod delectationem facit, est etiam in affectu, secundum quod homini omne bonum complacet et sui et alterius : hoc enim est hominem dulcem habere animum, et sic est « bonitas ; » Glossa *interlin.* « dulcedo animi, » et in ordine ad effectum, secundum quod homo est bene communicativus suorum ad alios : et sic est « benignitas : » et hi duo fructus respondent beatitudini quintæ, quæ est de misericordia, et dono pietatis. Omnes autem prædicti fructus respondent donis consilii et scientiæ quasi dirigentibus. In vita autem contemplativa non potest esse aliquid delectationem impediens, nisi ex parte activæ vitæ : quia secundum Philosophum, XIII *Topicor.*, delectationi quæ est in considerando, non est contrarium. Unde non est ibi ratio delectationis nisi ex præsentia boni in quo mens quiescit ; et hoc dupliciter. Uno modo per cognitionem spiritualium sine dubitatione, et sic est « fides ; » Glossa, « de invisibilibus certitudo ; » et respondet sextæ beatitudini, et dono intellectus. Alio modo per intimam unionem ad spiritualia, ex quo potest judicare de omnibus aliis, quia *spiritualis omnia judicat*, I Corinth., II, 15, et sic est « caritas ; » et respondet septimæ beatitudini, scilicet, *Beati pacifici*, et dono sapientiæ.

Ad primum igitur dicendum, quod virtutes dicuntur fructus non ratione habituum, sed quia in operibus delectationem annexam habent ; unde et virtutes quæ inter fructus nominantur, sicut castitas, mansuetudo, et hujusmodi, non ponuntur inquantum sunt virtutes, sed inquantum habent aliquam rationem delectandi.

Ad secundum dicendum, quod sicut peccatum habet suam pœnam annexam aliquam [3] quia omnis inordinatus animus sibi est pœna, ut dicit Augustinus in lib. I *Confess.*, cap. XII, col. 670, t. 1, ita et meritum habet suum fructum adjunctum ; qui tamen fructus in futuro complebitur, sicut et malorum pœna ; et ideo donis respondent fructus etiam quantum ad actus quos in via habent.

Ad tertium dicendum, quod frui aliquo, proprie est ipsum ut fructum habere. Hoc autem habet aliquis ut fructum quem expectat principaliter ex suo opere. Unde illo quod consequitur ex opere non principaliter expectato, non proprie dicitur aliquis frui, sed solum illo quod principaliter expectatur, quod est solum Deus. Et ideo quamvis sit una tantum fruitio, sunt tamen multi fructus : quia quidquid consequitur, etiam si non principaliter expectatur, potest dici fructus.

Ad quartum dicendum, quod distinctio fructuum fit dupliciter. Uno modo secundum intensionem et remissionem ; et sic fructus distinguuntur in Evangelio, quia de quibusdam operibus majus erit gaudium quam de aliis. Alio modo quantum ad diversas rationes gaudendi ; et sic dividitur quasi essentialiter et per se : et hoc modo distinguitur Galat. V : et sic donis respondent fructus, ut dictum est.

Ad quintum dicendum, quod eidem dono possunt respondere multi fructus, secundum quod habet multos actus, ut dictum est ; et ideo non oportet quod sint tot fructus quot dona.

[1] Vel XIV.
[2] Addit Nicolai : « quia est de justitia. »

[3] Forte : « aliqualiter. »

ARTICULUS VI.

Utrum petitiones respondeant donis.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod petitiones donis non respondeant. Augustinus enim dicit in *Ench.*, cap. cxv, col. 285, t. 6, quod tribus primis petitionibus æterna poscuntur, reliquis vero quatuor temporalia. Sed unumquodque donorum pertinet ad præsentem vitam, in qua temporaliter vivitur, et ad futuram, in qua ad æternitatem pervenimus, ut ex dictis patet. Ergo donis petitiones non respondent.

2. Præterea, Augustinus in *Epistola* cxxx *ad Probam*, c. xii, col. 502, t. 2, dicit : « Quisquis dicit petendo scilicet quod ad istam evangelicam precem pertinere non possit, etiam si non illicite orat, carnaliter orat. » Sed multa alia possunt peti Deo non carnaliter quam septem dona, sicut septem virtutes, et gratiam, et necessaria vitæ. Ergo petitiones dominicæ orationis septem donis non respondent.

3. Præterea, omnia dona sunt quædam bona a Deo donata. Sed petitiones orationis dominicæ non tantum sunt ad consecutionem boni, sed etiam ad remotionem mali. Ergo dona petitionibus non respondent.

4. Præterea, in donis sunt quatuor quæ ad cognitionem pertinent. Sed in petitionibus nulla videtur ad cognitionem pertinere. Ergo petitiones donis non respondent.

5. Præterea, petitiones ad impetrandum ordinatæ sunt. Sed impetrare aliquid a Deo non est nisi habentis virtutem. Cum igitur dona simul cum virtutibus infundantur, videtur quod petitiones non ordinentur ad dona.

6. Præterea, Augustinus in *Ench.*, cap. cxvi, col. 286, t. 6, dicit, quod hoc totum est una petitio : *Et ne nos inducas in tentationem*; *sed libera nos a malo*; quod patet ex hoc quod non ponitur ibi : *Et libera nos a malo*, sed ponitur ibi : *sed*. Similiter dicit, quod tertia petitio, scilicet, *Fiat voluntas tua*, concluditur in duabus primis : et ita videtur quod non sint nisi quinque petitiones, sicut etiam Lucas ponit. Sed dona sunt septem. Ergo petitiones non respondent donis.

7. Præterea, secunda petitio, secundum Augustinum ibidem, pertinet ad resurrectionem corporis. Sed nullum donum ad resurrectionem pertinet. Ergo petitiones donis non respondent.

Sed contra, idem est quod a Deo petitur, et ab ipso accipitur; unde dicitur Joan., xvi, 24 : *Petite, et accipietis*. Sed dona sunt quæ per petitiones petuntur ; et ita petitiones et dona mutuo sibi correspondent.

Præterea, in Glossa, Math. vi, dicitur : « In precibus est ut impetremus dona, in donis ut operemur : de operatione beatitudines consequentur. » Ergo sicut beatitudines respondent donis, ita dona respondent petitionibus.

Præterea, sicut eadem Glossa dicit, septem petitionibus omnia dona præsentis vitæ vel futuræ continentur. Sed in his omnibus etiam dona perficiunt, ut ex dictis patet. Ergo dona et petitiones correspondent sibi.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod reductio petitionum ad dona non intelligitur hoc modo quod in petitionibus solum habitus donorum petantur, sed quia petitur per quamlibet petitionem aliquid eorum quæ ad aliquod donorum pertinent. Hæc autem reductio potest attendi dupliciter. Uno modo in generali, ut scilicet quidquid ad dona pertinet, etiam ad petitiones pertineat, et e converso; et sic fit reductio eorum ad invicem non solum per appropriationem sed etiam per proprietatem : quia sicut dona sufficienter perficiunt in omnibus quæ sunt activæ et contemplativæ vitæ, sive in præsenti sive in futuro, ita et in omnibus per petitiones divinum auxilium imploratur. Alio modo in speciali : et sic per proprietatem non potest fieri reductio singulorum donorum ad singulas petitiones : quia ea quæ in diversis petitionibus postulantur, possunt pertinere ad unum donum, et e converso ; sed per appropriationem quamdam, inquantum singulæ petitiones habent aliquam similitudinem cum singulis donis, sicut et de beatitudinibus dictum est. Est enim alia ratio distinguendi dona et petitiones. Cum enim dona sint habitus ordinati ad operandum, oportet quod distinguantur secundum objecta, in quibus diversificari oportet actus secundum speciem. Sed petere oportet omnia quibus indigemus ad operandum, quæ non possumus nisi a Deo habere. Unum autem donum ad sui operationem indiget pluribus auxiliis, et idem auxilium valet ad actus multo-

rum donorum. Indigemus autem auxilio divino tam in operibus contemplativæ quam in operibus activæ.

In operibus autem contemplativæ indigemus duplici auxilio. Unum est ut ipsorum contemplabilium, scilicet divinorum, majestas et dignitas appareat; alias contemplatione et admiratione [1] quæ contemplationem allicit, digna non essent et hoc auxilium petitur per primam petitionem: *Sanctificetur nomen tuum;* in qua petitur « ut nomen ejus, quod semper sanctum est, etiam apud homines sanctum habeatur; hoc est, non contemnatur, » ut Augustinus dicit *Ad Probam, epist*: cxxx, c. xi, col. 502, t. 2. Unde idem est [2] petere hoc quod illud Eccli., xxxvi, 4: *Sicut in conspectu eorum sanctificatus es in nobis, ita et* in conspectu nostro magnificare in eis.* Et quia ex hoc quod homo hujus excellentiæ particeps fit, ordinare et judicare habet, quod est sapientiæ; ideo hæc petitio ad sapientiam reducitur, et ad septimam beatitudinem. Aliud autem auxilium est ut in contemplatione horum magnalium nostram beatitudinem cognoscamus, ut sic magis his contemplandis homo inhærescat: et hoc auxilium petitur per secundam petitionem: *Adveniat regnum tuum*; Glossa *ord.*, col. 101, t. 2: « Id est, manifestetur hominibus, » ut scilicet in nobis veniat, et in Christo regnare mereamur, secundum Augustinum *Ad Probam*, ubi supra. Unde idem est hoc petere, ut idem dicit, c. xii, quod dicere*: Ostende faciem tuam, et salvi erimus*, psal. lxxix, 8; et ideo hæc petitio reducitur ad sextam beatitudinem, et donum intellectus.

* Sic in... agnificaris.

In operibus autem activæ indigemus duplici auxilio. Primum est ut bona nobis conferantur, quibus ad bene operandum adjuvemur. Secundum est ut mala impedientia removeantur. Bonum autem duplex est nobis necessarium ad vitam activam. Unum quod est directe ad opus virtutis ordinans, sicut ipsum honestum bonum; et hoc petitur in tertia petitione: *Fiat voluntas tua sicut in cælo et in terra*: in qua secundum Augustinum, ubi supra, petimus obedientiam ad Deum, ut sic fiat a nobis voluntas ejus in terris, sicut fit ab angelis in cælis. Unde secundum ipsum, c. xii, idem est hoc petere, quod dicere: *Gressus meos dirige secundum eloquium tuum*, psal. cxviii, 133; et hoc reducitur ad quintam beatitudinem, quæ est de misericordia: quia misericordiam præcipue nobis Deus præcepit: et per consequens ad donum consilii. Aliud est organice ad virtutem serviens, sicut temporalia subsidia, quibus homo ad bene operandum juvatur; et hoc pertinet ad quartam petitionem, qua dicitur: *Panem nostrum quotidianum da nobis hodie*; quia, secundum Augustinum ibidem, « per hoc quod dicitur *hodie* significatur hoc tempus: ubi vel sufficientiam illam petimus a Patre quæ superexcellit, in nomine panis totum significantes*:* vel sacramentum fidelium; » et hoc est idem quod petitur Prov., xxx, 8: *Divitias* et paupertatem ne dederis mihi*: *sed tantum victui meo tribue necessaria;* et hæc petitio reducitur ad quartam beatitudinem quia hujusmodi subsidia vitæ sunt quæ nos in laboribus hujus vitæ sustentant: et per consequens ad donum fortitudinis.

* *Mendi tatem et vitias... tribue t tum.*

Impediens autem operationem activæ vitæ est triplex. Primo malum culpæ, præteritum quidem in actu, sed manens in reatu, macula et inquinatione; et contra hoc malum petitur auxilium per quintam petitionem, qua dicitur; *Dimitte nobis debita nostra sicut et nos dimittimus debitoribus nostris*; ubi, ut dicit Augustinus ibidem, « nos admonemur, et quid petamus, et quid faciamus, ut accipere mereamur; » et hoc idem petiit qui dixit, psal. vii, 5: *Si reddidi retribuentibus mihi mala, decidam merito ab inimicis meis inanis*; et hoc reducitur ad tertiam beatitudinem, quæ est de luctu: quia ea remittuntur peccata; et per consequens ad donum scientiæ. Secundum est malum futurum, quia timemus inclinans ad peccatum; et circa hoc petitur auxilium in sexta petitione, cum dicitur: *Et ne nos inducas in tentationem*; in quia, secundum Augustinum, « ne deserti divino auxilio alicui tentationi vel consentiamus decepti vel cedamus afflicti. » Et hoc idem petitur Eccli., xxiii, 6: *Aufer a me ventris concupiscentias*; et hoc reducitur ad secundam beatitudinem, quæ est [3] de mititate: quia præcipue tentationes ad malum, sunt molestiæ quæ a proximis inferuntur, quibus provocamur ut eis noceamus, quas tentationes per illam beati

[1] Al. deest: « et admiratione. »
[2] Augustinus ibid., c. xii.
[3] Al.: « et hoc est. »

tudinem vincimus ; et per consequens ad donum pietatis. Tertium est malum præsens, quodcumque sit illud ; et contra hoc petitur auxilium per septimam petitionem, qua dicitur : *Sed libera nos a malo*. Unde Augustinus dicit quod « homo christianus in qualibet tribulatione constitutus in hac petitione gemitus edit ; » et hoc idem petivit qui dixit, psalm. LVIII, 1 : *Eripe me ab inimicis meis, Deus meus* ; et hoc reducitur ad beatitudinem quæ est paupertas spiritus ; quia ejus est in tribulatione auxilium petere : et per consequens ad donum timoris.

Possunt autem tres ultimæ petitiones aliter distingui secundum Augustinum : ut prima earum petatur auxilium contra malum culpæ ; secunda autem contra inclinantia in culpam ; tertia vero contra pœnæ malum.

Ad primum igitur dicendum, quod in obedientia ad Deum, quæ omne honestum actionis complectitur, et contemplationis bona in hac vita incipiunt, et in futura consummantur ; et quantum ad hanc consummationem Augustinus dicit, quod per tres primas petitiones petimus bona æterna ; in aliis autem petitionibus petimus ea quæ tantum in hac vita sunt.

Ad secundum dicendum, quod in hac oratione non solum petuntur habitus donorum : quia petitiones horum habituum, quantum ad intellectum et sapientiam, comprehenduntur in primis duabus petitionibus : sed quantum ad omnes habitus donorum vel virtutum, qui dirigunt [2] in vita activa, petuntur in tertia petitione, quia omnes habitus operativi non sunt nisi ad obediendum Deo : sed per singulas petitiones petuntur ea quæ aliquo modo pertinent ad omnia dona.

Ad tertium dicendum, quod quamvis dona sint quædam bona a Deo data, tamen ad hoc quod possint habere debitas operationes, oportet quod a malis homo liberetur.

Ad quartum dicendum, quod duæ petitiones pertinent ad cognitionem contemplativam ; sed ad cognitionem practicam, non ponuntur aliquæ petiones pertinentes, eadem ratione qua nec aliquæ beatitudines, ut dictum est.

Ad quintum dicendum, quod quamvis homo non habens virtutes, non possit dona impetrare ea merendo ; potest tamen impetrare per modum dispositionis ad illa ; et iterum aliquis habens virtutes et dona potest impetrare perseverantiam in eis.

Ad sextum dicendum, quod, simpliciter loquendo, sunt septem petitiones, ut dictum est ; non tamen est inconveniens ut earum una aliquo modo includatur in alia, sicut aliquid est in alio in potentia.

Ad septimum dicendum, quod quia in resurrectione corporis præcipue et totaliter participes erimus regni divini ; ideo dicit Augustinus, quod secunda petitio [3] pertinet ad resurrectionem corporum, non quia directe corporis resurrectio petatur.

EXPOSITIO PRIMÆ PARTIS TEXTUS.

Spiritus sapientiæ et intellectus etc. Ratio ordinis ex prædictis patet. Combinationis autem ratio hæc est, quia simul combinantur dona duo, quorum unum dirigit alterum, sicut « sapientia » dirigit « intellectum, » proprie loquendo ; « consilium » autem « fortitudinem » per quamdam appropriationem : quia sicut præcipue consilio indigemus in operationibus supererogationis, ita et in fortitudine : « scientia pietatem, » quia neutrum sonat nisi id ad quod omnes tenentur. « Timor » autem, quia est recessus a malo, ideo non indiget proprio directivo, ut ex dictis patet ; tamen proprie loquendo, « consiiium » et « scientia » dirigunt in omnibus tribus donis exsequentibus.

Spiritus timoris. Hic specialiter dicitur Christum replevisse, quia propter suam imperfectionem minus in ipso esse videbatur ; ideo quia principaliter ad patiendum venerat, quod per humilitatem est completum, quæ pertinet ad donum timoris Domini.

« Quidam tamen secundum effectum timorem in Christo et in angelis tantum esse contendunt. » Hoc est verum de timore secundum actum affectus qui est timere separationem, et non quantum ad quemlibet actum affectus, ut postea dicetur.

DIVISIO SECUNDÆ PARTIS TEXTUS.

Postquam determinavit de donis in generali, hic determinat de dono timoris,

[1] Al. deest : « in. »
[2] Al. : « diligunt. »
[3] Al. deest : « secunda petitio. »

qui propter sui multiplicem acceptionem, specialem difficultatem habet. Dividitur autem hæc pars in duas : primo determinat de timore in generali ; secundo autem de timore Christi specialiter, ibi : « Cum autem fuerit in Christo timor pœnæ, quæritur, an iste timor fuerit mundanus, vel servilis, vel initialis. » Prima in duas : in prima ponit distinctionem timoris ; in secunda solvit quamdam contrarietatem, ibi : « Et attende quod quatuor hic distinguuntur timores. »

« De his eisdem timoribus latius disputat Augustinus. » Hic ponit comparationem timorem ad invicem, et circa hoc duo facit : primo comparat timores ad invicem ; secundo ex dictis quamdam conclusionem infert, ibi : « Illud quoque diligenter est notandum. » Circa primum duo facit : primo comparat timorem filialem ad servilem ; secundo initialem ad utrumque, ibi : « In quibus etiam timorem initialem significavit. » Circa primum autem tria facit : primo ponit proprietatem timoris servilis ; secundo ostendit differentias timoris casti, vel filialis ad ipsum, ibi : « Est autem alia sententia; » tertio per similitudinem differentiam manifestat, ibi : « Non potest melius explanare quid intersit inter duos timores, quam si ponas duas mulieres maritatas, etc. »

« In quibus etiam initialem timorem significavit. » Hic comparat timorem initialem ad alios duos, et circa hoc duo facit : primo ostendit distinctionem ejus ab utroque dictorum ; secundo ponit quamdam convenientiam ipsius ad timorem servilem, ibi : « Sciendum autem est, quod uterque timor..... in Scriptura diversis locis dicitur initium sapientiæ. »

QUÆSTIO I.

Hic est duplex quæstio. Prima de timore, de quo agitur hic. Secunda autem de aliis donis exsequentibus ; scilicet pietate et fortitudine.

Circa primum quæruntur tria : primo de timore in generali ; 2° de timore servili ; 3° de timore filiali.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum definitio Damasceni de timore sit bona [1].

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Damascenus inconvenienter timorem definiat, dicens, lib. III *De fid.*, cap. XXIII, col. 1087, t. 1 : « Timor[2] est desiderium secundum systolem movens. » Desiderium enim ad concupiscibilem pertinet ; timor autem est in irascibili. Ergo timor non est desiderium.

2. Præterea, desiderium est respectu boni. Sed objectum timoris est malum ; unde Philosophus dicit in III *Ethic.*, quod timor est expectatio mali. Ergo timor non est desiderium.

3. Præterea, desiderium ad persecutionem pertinet. Sed timor est fuga[3] mali ut dicit Glossa *ord.*, Joan., x, v. 12, col. 397, t. 2. Ergo timor non est desiderium.

4. Præterea, secundum systolem movere, est movere secundum contractionem. Sed tractio cum sit motus corporalis cordis, non est in omnibus in quibus est timor scilicet in angelis. Ergo male definit timorem.

QUÆSTIUNCULA II.

Ulterius 1. Videtur quod Magister hic male distinguat timoris partes. Quia secundum Philosophum in I *Topic.*, cap. XIII, si unum oppositorum dicitur multipliciter, et reliquum. Sed timor et spes sunt opposita. Cum igitur spes non dicatur multipliciter, nec timor distingui debet.

2. Præterea, passiones et actus et habitus diversificantur secundum objecta. Sed idem est objectum timoris mundani, servilis, et initialis, scilicet pœna. Ergo videtur quod non debeant ad invicem distingui.

3. Præterea, perfectum et imperfectum circa amorem non diversificant caritatem. Sed timor initialis et castus non differunt nisi secundum perfectum et imperfectum. Ergo non debent distingui ad invicem.

[1] II. II *Summ. theol.*, q. XIX, a. 2 et 9.

[2] Ex veteri versione. Michael Lequien apud Migne : « Vis sibi esse vindicandi cum contractione. »

[3] Migne : « fuga animi. »

4. Sed contra, videtur quod debuerit plures partes timoris assignare. Timor enim ex concupiscentiis causatur. Sed concupiscentia carnis contra concupiscentiam mundi, dividitur I Joan., II, 16. Ergo mundanus timor, quo timemus mundi bona perdere, debet distingui contra timorem carnis quo timemus carnis pericula pati.

Præterea, magister ponit in fine lectionis timorem quemdam naturalem, qui differt, secundum ipsum, ab omnibus aliis. Ergo videtur quod insufficienter assignet tantum quantuor timores.

4. Præterea, Damascenus, II lib. *De fide*, cap. XV, col. 931, t. 1, assignat plures differentias, scilicet segnitiem [1], erubescentiam, verecundiam, admirationem, stuporem, agoniam. Ergo videtur quod hæc divisio quæ hic ponitur, sit insufficiens [2].

QUÆSTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod timor non debeat inter dona computari. Timor enim ponitur una de quatuor principalibus passionibus. Sed nulla aliarum ponitur donum, immo spes ponitur virtus, gaudium ponitur fructus, dolor ponitur pars pœnitentiæ, scilicet contritio. Ergo nec timor similiter debet poni donum [3].

2. Præterea, dona dantur nobis in adjutorium humanæ infirmitatis. Sed ipse timor infirmitatem importat. Ergo non debet dici donum.

3. Præterea, Augustinus dicit, XIV *De civit. Dei*, cap. VII, col. 410, t. 7 : Timor est amor fugiens quod ei adversatur. Sed amor non est donum, immo virtus. Ergo nec timor donum debet poni.

Sed contra est quod dicitur Isai., XI, ubi timor inter alia dona sancti Spiritus nominatur.

Præterea, illud quod est principium salutis, non est a nobis, sed donum Dei est, ut dicit Augustinus [4]. Sed timor est principium salutis; Isai. XXVI, 17 : *A timore* * *tuo, Domine, concepimus spiritum* salutis. Ergo timor est donum Spiritus sancti.

* Facie tua.

SOLUTIO I. — Respondeo dicendum, quod definitio data, secundum Damascenum, convenit omni timori. Sed quia nomina passionum a passionibus sensitivæ partis ad operationes superioris partis transferuntur, ut supra dictum est, ideo videamus primo qualiter dicta definitio competat timori qui est passio sensitivæ partis. Quælibet autem illarum passionum pertinet ad appetitivam partem, sed inter eas est differentia, secundum Avicennam in VI *De naturalibus*, cap. VII, quia dispositiones cordis in quibusdam passionibus sunt quasi activæ, in quibusdam quasi passivæ. Dispositio autem cordis activa est vel secundum perfectionem cordis in seipso sicut est amplitudo et dilatatio cordis, quæ est in gaudio ; vel secundum etiam perfectionem cordis ad aliquid agendum vel patiendum vel obtinendum, sicut est fortitudo cordis, quæ requiritur in audacia et spe. Dispositio autem passiva cordis per oppositum est, vel secundum defectum ipsius in seipso, quæ dicitur coangustatio, quæ requiritur in tristitia; vel secundum defectum ipsius per comparationem ad aliquid agendum, quæ dicitur debilitas cordis, quæ requiritur in timore et desperatione. Contractio autem significant motum alicujus ab alio, a quo retrahitur in seipsum, ubi quodammodo congregatur ; et ideo importat dispositionem cordis quæ est debilitas, per quam aliquas ab alio deficit, in seipso consistens. Sic igitur patet intellectus definitionis Damasceni : quia dixit « desiderium » ad significandum genus timoris, qui est actio, vel motus appetitus. Quod autem dixit, « secundum systolem movens, » differentiam propriam assignavit, quæ a causa materiali ejus sumitur. Et per hanc similitudinem dicitur etiam timor in spiritualibus, dum motus voluntatis ab aliquo resilit, et in seipso consistit.

Ad primum igitur dicendum, quod desiderium ponunt ibi large pro appetitu, qui communis est irascibili et concupiscibili.

Et per hoc patet solutio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod etiam in fuga est appetitus fugiendi, qui hic desiderium dicitur.

Ad quartum dicendum, quod in spiri-

[1] Migne ex vers. Mich. Lequien. : « segnities, pudor, verecundia, stupor, terror, angor. »

[2] Al. : « sufficiens. »

[3] Parm. : « bonum. »

[4] Multoties in scriptis contra Pelagianam hæresim. Olim in l. *De eccles. dogmatibus*, c. XXI, col. 1216, t. 8.

tualibus est contractio per similitudinem, ut dictum est.

Solutio II. — Ad secundam quæstionem dicendum, quod timor hic distinguitur secundum ordinem timentis ad Deum, cui per unum timorem magis appropinquat vel distat, quam per alium. Cum enim timor in fuga mali consistat; malum autem est pœnæ et culpæ ; erit timor quidam qui consistit in fuga mali culpæ tantum, per quam homo a Deo separatur, scilicet timor castus vel filialis; alius autem qui consistit in fuga mali pœnæ. Pœna autem est duplex. Una pro cujus vitatione peccatum quandoque committitur, sicut, sunt temporales pœnæ; et hanc pœnam refugit timor mundanus vel humanus. Alia est pro cujus vitatione nunquam fit peccatum, sed magis vitatur, sicut pœna quæ erit post hanc vitam; et hanc pœnam fugit timor servilis. Alius autem timor est qui fugit utrumque malum, pœnæ scilicet et culpæ, scilicet initiali, qui habet oculum ad utrumque; et ideo est medius inter servilem, et castum.

Ad primum igitur dicendum, quod malum contingit multifariam; bonum autem uno modo, secundum Dionysium, *De div. nom.*, cap. IV, § 30, col. 730, t. 1, et Philosophum, II *Ethic.*, cap. V[1]; et ideo spes quæ respicit bonum, non ita dividitur sicut timor qui respicit malum.

Ad secundum dicendum, quod non eadem pœna est quam respicit timor mundanus et servilis, ut ex dictis patet. Servilis vero et initialis eamdem pœnam respiciunt; sed servilis tamquam principale objectum, initialis autem non, sed magis malum culpæ; uude magis se tenet cum casto timore quam cum servili.

Ad tertium dicendum, quod timor initialis distinguitur a casto, non secundum quod imperfecte se habet ad id quod perfecte se habet castus timor; sed quia se habet etiam ad aliud objectum, quamvis ex consequenti, ut dictum est.

Ad quartum dicendum, quod timor mundanus secundum speciem naturæ ab humano distinguitur; sed in eodem gradu ponuntur secundum propinquitatem ad meritum et demeritum, secundum quod hic timores distinguuntur.

Ad quintum dicendum, quod natura salvatur etiam in merito et demerito; et ideo timor naturalis non ponit aliquem gradum distantiæ vel propinquitatis ad meritum vel demeritum; et propter hoc de ipso non facit mentionem in divisione prima.

Ad sextum dicendum, quod illæ partes timoris assignantur secundum objecta. Sic autem non intendit hic dividere timorem, sed sicut dictum est.

Solutio III. — Ad tertiam quæstionem dicendum, quod timor mundanus et humanus, cum sint inordinati, non possunt esse donum Spiritus sancti; sed sunt vel passiones vel electiones similes passionibus, aut etiam habitus, secundum quod habitus, nomine operationis vel passionis nominantur. Similiter etiam timor servilis non pertingit ad perfectionem doni, sicut nec fides informis ad perfectam rationem virtutis. In omni enim virtute hoc est commune, secundum Philosophum, V *Ethic.*, cap. XV[2], quod virtuosus operatur boni gratia, vel propter turpis vitationem. Timor autem servilis operatur bonum non propter fugam turpis, sed propter fugam tristis; unde deficit a perfectione virtutis, et multo amplius a perfectione doni, quod est virtute perfectius. Timor autem castus, et initialis secundum quod participat timorem castum, habet rationem doni : cujus ratio est, quod altiori mensura suos actus modificat quam fit mensura humana. Mensura enim humanorum operum est rationis bonum; unde virtuosus abstinet a malis, fugiens et timens inconveniens rationis, quod est turpe; et iste timor est annexus cuilibet virtuti. Sed timor qui est donum, facit abstinere a malis propter fugam inconvenientis, quod est in separatione a Deo; et ideo ipsum Deum habet pro mensura suæ operationis. Et quia modus a mensura causatur, ideo operatur supra humanum modum, et propter hoc est donum.

Ad primum igitur dicendum, quod timor secundum quod est passio, non est donum, sed secundum quod est habitus quidam a Deo infusus. Similiter etiam neque spes secundum quod est passio, est virtus, sed secundum quod est habitus quidam perficiens ad actum similem passioni, quæ est spes. Dolor autem qui est passio sensitivæ partis, non est pars pœnitentiæ, quamvis etiam talis possit esse pœnitentiæ adjuncta; sed dolor in ratio-

[1] Vel VII.

[2] Vel XVII.

nali parte consistens, qui est operatio magis quam passio. Gaudium etiam quod est in parte sensitiva animæ non est fructus; sed quod est in ratione, non potest dici passio, proprie loquendo, quamvis aliquid habeat de similitudine passionis.

Ad secundum dicendum, quod timor eorum quæ sunt sub homine, ad infirmitatem hominis pertinet; sed timor Dei, qui est supra hominem, non est infirmitatis, sed maximæ perfectionis in ipso: quia in hoc ipso inferius perfectissimum est quo suo superiori maxime subditur.

Ad tertium dicendum, quod timor Dei est amor, non essentialiter loquendo, sed per causam: quia amor est causa timoris.

ARTICULUS II.

Utrum timor servilis sit a Spiritu sancto [1].

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod timor servilis non sit a Spiritu sancto. Quidquid enim est a Spiritu sancto, potest esse simul cum ipso. Sed timor servilis non habetur simul cum Spiritu sancto, qui sine caritate non habetur, cum qua non est timor servilis. Ergo timor servilis non est a Spiritu sancto.

2. Præterea, sicut Deus propter seipsum amandus est, ita propter seipsum timendus est. Sed amor mercenarius quo quis amat Deum propter bona temporalia, non est a Spiritu sancto, cum sit illicitus: quia plus amantur illa bona temporalia quam Deus. Ergo et timor servilis, quo Deus propter pœnas timetur, non est a Spiritu sancto.

3. Præterea, illud quod nascitur ex radice peccati, non est a Spiritu sancto. Sed timor servilis ex timore nascitur, qui est radix peccati; unde super illud Job, III, 11 : *Quare non in vulva mortuus sum? etc.*, dicit Gregorius, lib. IV *Moral.*, cap. XXVII, § 50, col. 662, t. 1 : « Cum ex peccato præsens pœna metuitur, et amissa Dei facies non amatur, timor ex tumore est, non autem ex humilitate. » Ergo videtur quod timor servilis non sit a Spiritu sancto.

Sed contra, Rom., VIII : *Non accepistis spiritum servitutis, etc.;* Glossa *ord.*, col. 496, t. 2 : « Unus Spiritus est, qui facit duos timores, scilicet servilem, et castum. » Sed castus timor constat quod est a Spiritu sancto. Ergo et servilis.

Præterea, non est minus timere Deum quam credere. Sed fides, etiam informis, est a Spiritu sancto. Ergo et timor servilis est a Spiritu sancto.

QUÆSTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod usus timoris servilis non sit bonus. Usus enim bonus est quo fit bonum, et bene. Sed secundum Augustinum [2] *Super* illud *Rom.*, VIII, *Non accepistis spiritum servitutis, etc.*, in timore servili etiam si aliquid fiant bonum, non tamen bene. Ergo usus ejus est malus.

2. Præterea, omnis actus timoris ex aliquo amore procedit. Sed actus timoris servilis non procedit ex amore caritatis. Ergo procedit ex amore libidinoso: ergo est malus.

3. Præterea, una circumstantia indebita facit totum actum malum. Sed actus timoris servilis videtur esse serviliter timere, quæ est circumstantia turpis. Ergo usus timoris servilis est malus.

Sed contra, cujus usus malus est, ipsum etiam malum est: quia *non potest arbor bona malos fructus facere;* Matth., VII, 18. Sed timor servilis est bonum, cum sit a Deo. Ergo usus ejus bonus est.

Præterea, usus timoris servilis est abstinere a peccato, et ad sapientiam introducere. Hoc autem est bonum. Ergo usus servilis timoris est bonus.

QUÆSTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod timor servilis non tollatur adveniente caritate. Timor enim servilis a fide informi consurgit. Sed fides informis manet secundum substantiam habitus, et formatur caritate quæ advenit. Ergo et timor non expellitur caritate adveniente.

2. Præterea, per caritatem advenientem non tollitur nisi peccatum, et quod est ex peccato introductum. Hoc autem non est timor servilis, cum sit a Deo. Ergo non expellitur caritate adveniente.

3. Præterea, quod se habet ex additione ad aliud, includit illud, et non tollit. Sed timor initialis se habet ex additione ad servilem : quia timet pœnam sicut

[1] II. II *Summ. theol.*, q. XV, a. 4 et 6.

[2] Refert ex Augustino Beda in eum locum; colligitur autem ex l. *Sentent. Prosperi*, c. CLXXII, col. 1873, t. 10.

servilis, et ulterius separationem. Ergo timore initiali adveniente, non expellitur timor servilis. Ergo nec adveniente caritate, sine qua non est timor initialis.

Sed contra est quod dicit Augustinus in *Littera*, quod adveniente caritate pellitur timor servilis.

Præterea, libertas non compatitur secum servitutem. Sed caritas adveniens libertatem facit : quia *ubi Spiritus Domini*, qui sine caritate non est, *ibi libertas*; II Corinth., III, 17. Ergo timor servilis expellitur adveniente caritate.

Præterea, nullus principaliter timens pœnam, habet caritatem. Sed quicumque habet timorem servilem, est hujusmodi. Ergo, etc.

Solutio I. — Respondeo dicendum ad primam quæstionem, quod secundum Philosophum in I *Metaph.*, cap. II, liber est qui sui causa est; servus autem per contrarium intelligendus est qui alterius causa est, et non sui. Sumus autem causa eorum quæ ad nos pertinent per voluntatem : unde illud dicitur aliquis facere libere quod spontanea voluntate facit; illud autem serviliter ad quod faciendum sibi voluntas deest : facit autem illud coactus ab alio violentia vel metu; et ideo cum tristitia, quia omne coactum est contra voluntatem et triste, ut dicitur in V *Metaph.*, cap. III : et secundum hoc dicitur aliquis ex libertate spiritus aliquid facere, quia beneplacito suæ voluntatis delectabiliter facit; timore autem servili, quod facit coactus metu pœnæ, et per consequens cum tristitia : mallet enim non facere, nisi pœna timeretur. Patet igitur quod servilitas ex illa parte consequitur timorem qua ad aliquid faciendum vel dimittendum inclinat. Hæc autem inclinatio non intrat essentiam timoris, sed est effectus ejus; essentiam vero suam habet ex comparatione ad proprium objectum, quod est pœna æterna, quam fides indicat. Unde servilitas est accidens timoris, et non intrat essentiam ejus : et ideo essentia ejus bona est, quia refugere pœnas æternas non est nisi bonum. Unde servilis timor secundum essentiam suam est a Spiritu sancto non tamen donum Spiritus sancti, nisi communiter loquendo, ut dicimus, omne quod a Spiritu sancto datur, donum ejus esse. Sic autem non loquimur de donis. Sed illa servilitatis conditio quæ includit privationem voluntatis justitiæ, non est a Spiritu sancto.

Ad primum igitur dicendum, quod quædam sunt a Spiritu sancto quæ non sunt cum Spiritu sancto, sicut fides informis, et timor servilis : quod quidem non est nisi propter defectum comitantem : quædam vero sunt a Spiritu sancto et cum ipso sunt, sicut caritas; quædam vero cum ipso, sed non ab ipso, sicut peccatum veniale; quædam vero nec ab ipso nec cum ipso, sicut mortale.

Ad secundum dicendum, quod objectum amoris est bonum; sed objectum timoris, prout nunc loquimur, est malum quod fugitur. In Deo autem est bonitatem invenire; et ideo est propter seipsum et non propter aliud diligendus. Sed nullum malum in ipso est; est autem ab ipso aliquod malum, scilicet malum pœnæ : et ideo propter pœnam quam infligit, Deum timere, non est malum secundum se. Quomodo autem timore reverentiæ bonum excellens timeatur, infra [1] dicetur.

Ad tertium dicendum, quod Gregorius loquitur de timore ratione servilitatis, inquantum scilicet peccatum voluntatem retinet : quod patet ex hoc quod præmissis verbis subjungit : « Superbit quippe qui peccatum, si liceat non puniri, non deserit. » Vel dicendum, quod timor ille ex quo nascitur timor servilis pœnæ, quantum ad actum suum non est timor inordinatus, qui est radix peccati; sed est timor naturalis, quo quis omne nocivum naturaliter refugit.

Solutio II. — Ad secundam quæstionem dicendum, quod quidquid est de substantia habitus, oportet quod in actu ejus elucescat, eo quod quales sunt habitus, tales actus reddunt, ut dicitur in II *Ethic.*, cap. III : non autem oportet quod omne quod accidit alicui habitui, semper in actu ejus manifestetur; sicut fidei informi accidit habere aliquid repugnans caritati; non tamen oportet quod semper in actu ejus caritati repugnans aliquid inveniatur. Cum igitur servilitas timoris habitui accidat ex imperfectione subjecti, ut ex dictis patet, non oportet quod actus ejus semper conditiones servilitatis in se habeat; sed poterit habere bonitatem proportionatam substantiæ sui habitus, non scilicet meritoriam, sicut nec habitus ha

[1] A. 3, quæstiunc. 4.

bet bonitatem gratuitam. Et quia habitus perfectam rationem bonitatis non habet, ideo defectus alicujus debitæ bonitatis in actu, sive deordinatio aliqua, non repugnat substantiæ habitus, sicut repugnat omnis actus inordinatus habitui virtutis, qui habet bonitatem perfectam. Et propter hoc virtutis usus semper est bonus, peccati autem semper est malus; sed timoris servilis actus potest esse et bonus et malus.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus loquitur quando aliquid fit timore servili ratione suæ servilitatis.

Ad secundum dicendum, quod actus timoris servilis quando bonus est, non est ex amore gratuito, neque ex amore libidinoso, sed ex amore naturali, quo quis vult consistentiam et bene esse sui subjecti; et ideo horret omnem pœnam, sive quam experientia docet, sicut in naturali timore, sive quam fides demonstrat, sicut in servili.

Ad tertium dicendum, quod non semper timere serviliter est actus timoris servilis, ut ex dictis patet.

Solutio III. — Ad tertiam quæstionem dicendum, quod timor servilis manet adveniente caritate quantum ad substantiam, sed non quantum ad servilitatem. Constat enim quod homo caritatem habens timet pœnas æternas, quod erat proprium objectum ejus quantum ad substantiam habitus : quod enim hæc plus quam alia timeat, non est de ratione habitus, sed de ratione servilitatis.

Et per hoc patet solutio ad utramque partem rationum [1].

ARTICULUS III.

Utrum timor castus sit idem in substantia cum timore servili [2].

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod timor castus sit idem in substantia cum timore servili. Sicut enim se habet timor servilis ad fidem informem, ita timor castus se habet ad fidem formatam. Ergo commutatim, sicut se habet fides informis ad fidem formatam, ita se habet timor servilis ad castum. Sed fides formata est idem in substantia cum fide informi. Ergo et timor castus cum servili.

2. Præterea, separatio a Deo, quam timet timor castus, includitur in pœna æterna, quam timet timor servilis. Sed sicut se habent objecta, ita se habent habitus. Ergo timor castus includitur in timore servili, et ita non differunt secundum substantiam.

3. Præterea, ea quorum unum est ratio alterius, ad eumdem habitum pertinent, sicut dilectio Dei et proximi. Sed separatio a Deo est ratio omnis pœnæ æternæ. Ergo ad eumdem habitum pertinent; ergo timor castus et servilis non differunt secundum substantiam habitus.

Sed contra, plus distat a perfectione doni timor servilis quam virtus, quæ est timore servili perfectior, ut dictum est. Sed donum timoris differt secundum substantiam habitus a virtute. Ergo multo fortius a timore servili.

Præterea, habitus diversificantur per actus et objecta. Sed inhonestum vel turpe, quod timet timor castus, et triste, sive pœnale, quod timet servilis timor, non dicuntur malum una ratione, neque univoce. Ergo timor servilis et castus non sunt idem habitus.

QUÆSTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod initialis differat secundum substantiam a casto. Initialis enim includit servilem, quia timet pœnam. Sed servilis secundum substantiam habitus differt a casto. Ergo et initialis.

2. Præterea, idem non dividitur contra seipsum. Sed timor castus in *Littera* dividitur contra initialem. Ergo non est idem secundum substantiam cum ipso.

3. Præterea, sicut initialis est perfectior servili, ita castus est perfectior initiali. Sed initialis non est idem cum servili : si enim sit idem, non erit idem cum casto, qui differt secundum substantiam a servili, ut probatum est. Ergo et castus non est idem cum initiali.

Sed contra, perfectum et imperfectum non variat substantiam habitus. Sed timor castus et initialis differunt secundum perfectum et imperfectum. Ergo non differunt secundum substantiam habitus.

Præterea, habitus distinguuntur per actus et objecta. Sed idem est objectum quod principaliter respicit timor initialis

[1] Al. : « rationis. »

[2] II. II *Summ. theol.*, q. XIX, a. 5, 8, 10, 11.

et castus, ut probatum est. Ergo sunt idem secundum substantiam habitus.

QUÆSTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod timor castus diminuatur caritate crescente. Timor enim initialis et castus, ut probatum est, sunt idem secundum substantiam. Sed timor initialis decrescit caritate crescente, ut in *Littera* dicitur. Ergo et timor castus.

2. Præterea, omnis timor habet pœnam, ut dicitur I Joan., IV. Sed caritas perfecta non habet pœnam. Ergo quanto crescit caritas, tanto quilibet timor decrescit.

3. Præterea, ubi est impossibilitas separationis, ibi non est timor separationis. Ergo quanto aliquis difficilius separatur a Deo, tanto minuitur separationis timor. Sed quanto caritas magis crescit, tanto aliquis difficilius a Deo separatur, quia strictius ei colligatur. Ergo quanto magis crescit caritas, tanto magis decrescit separationis timor, qui dicitur castus.

Sed contra, timor castus est donum Spiritus sancti. Sed omnes virtutes et dona simul crescunt, sicut et simul infunduntur. Ergo crescente caritate, crescit timor castus.

Præterea, amor est timoris causa. Sed crescente causa crescit effectus. Ergo caritate crescente crescit timor.

QUÆSTIUNCULA IV.

Ulterius. 1. Videtur quod timor evacuetur gloria adveniente. Ratio enim timoris est possibilitas ad malum. Sed in illis qui sunt in gloria, non est possibilitas ad aliquod malum, quod est timoris objectum. Ergo non erit ibi timor aliquis.

2. Præterea, spes videtur esse majoris perfectionis quam timor : quia spes perficitur per fortitudinem cordis, timor autem per debilitatem, ut dictum est. Sed spes non manet in patria. Ergo multo minus timor.

3. Præterea, omne quod est perfectionis, est in Deo. Sed timor non est in Deo. Ergo non est perfectionis : ergo excluditur adveniente gloria.

Sed contra, psalm. XVIII, 10 : *Timor Domini sanctus permanet in sæculum sæculi.*

Præterea, timor debetur summæ majestati. Malachiæ, I, 7 : *Si Dominus ego, ubi est timor meus?* Sed in futuro exsolvemus Deo quidquid ei debemus. Ergo timebimus ipsum.

Solutio I. — Respondeo dicendum ad primam quæstionem, quod duplex est malum : quoddam quod consistit in voluntate ejus cui inest, quod dicitur malum culpæ; quoddam vero est malum contra voluntatem ejus cui inest, quod dicitur malum pœnæ. Malum autem culpæ abhorret quis vel ex hoc quod declinat a rectitudine rationis, et sic est timor inhonesti contrarii, inditus cuilibet virtuti; vel, ex hoc quod declinare facit ab ipso Deo, et sic pertinet ad donum timoris. Horror autem declinationis a regula aliqua, est propter amorem regulæ. Unde timor qui est donum, causatur ex amore Dei; et ideo dicitur timor amicabilis vel filialis, inquantum Deus dicitur pater noster; vel etiam castus, inquantum Deus dicitur metaphorice sponsus animarum nostrarum. Timor autem servilis, ut supra dictum est, inclinat ad aliquid faciendum contra voluntatem. Unde oportet quod illud malum habeat quasi objectum proprium quod est contra voluntatem, ex hoc rationem mali habens quod est malum pœnæ; et ita servilis et castus non habent idem objectum, sed diversa; et propter hoc differunt secundum substantiam habitus.

Ad primum ergo dicendum, quod idem est fidei formatæ et informis objectum; non autem timoris servilis et casti. Proportio autem commutata non tenet in omnibus, sed in numeris et magnitudibus, ut dicitur in I *Posteriorum*, text. 13.

Ad secundum dicendum, quod sicut amicus, quamvis delectationem habeat ex præsentia amici, non tamen propter hoc quærit amici præsentiam ut in ipso delectetur, sed propter amicum ipsum, cui vult conjungi quantumcumque potest; ita et timor castus non timet separationem inquantum est pœna, sed inquantum est elongatio ab amato.

Ad tertium dicendum, quod illud quod est ratio alterius sicut formaliter complens objectum, non pertinet ad alium habitum vel potentiam, sicut lux et color: et hoc modo Deus est ratio diligendi proximum per caritatem. Sed illud quod est ratio alterius sicut causa, non oportet quod ad eumdum habitum pertineat, nec etiam ad eamdem potentiam; sicut calor qui est ratio odoris, cognoscitur tactu, odor autem olfactu. Et similiter se-

paratio a Deo dicitur esse ratio pœnæ æternæ sicut causa ; unde non oportet quod ad eumdem habitum pertineat.

Solutio II. —Ad secundam quæstionem dicendum, quod in quolibet dictorum est considerare duos actus. Unum principalem, quem timor elicit, scilicet refugere hoc malum vel illud. Alius est secundarius, quem timor imperat, scilicet facere aut dimittere hoc vel illud propter fugam illius mali cujus est timor. Timor ergo initialis quantum ad primum actum non differt a timore casto: quia timere pœnas æternas non est actus timoris initialis, sed compatitur secum istum actum, sicut et timor castus: sed actus timoris initialis est timere separationem, sicut et casti; quamvis non ita perfecte. Sed in secundo actu differt castus timor et initialis: quia initialis non solum imperat actum aliquem vel dimissionem propter separationem, sed etiam propter pœnam: quod non contingit in timore casto, qui ad solam separationem oculum habet. Actus autem imperati per accidens comparantur ad habitus imperantes ; et ideo timor initialis et castus sunt idem in substantia habitus, differunt tamen accidentaliter, ut ex dictis patet.

Ad primum igitur dicendum, quod initialis non includit servilem secundum essentiam, sed inquantum concurrunt ad unum actum imperandum.

Ad secundum dicendum, quod dividuntur ex opposito ratione illius accidentis in quo differunt, scilicet perfectionis et imperfectionis in actu elicito, et quantum ad motivum in actu imperato, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod timor servilis differt in objecto, et per consequens in principali actu, a timore initiali, non autem initialis a casto ; unde non est similis ratio.

Solutio III. — Ad tertiam quæstionem dicendum, quod in istis timoribus est duplex actus, ut dictum est. Si ergo loquamur de actu elicito, sic aliter dicendum est in timore servili, et aliter in initiali et casto. Actus enim elicitus a timore initiali et casto est timere separationem, ad quod duo requiruntur : unum ex parte subjecti, quod imperfectionis est ; scilicet possibilitas ad separationem, quia de impossibili non est timor ; aliud ex parte objecti, scilicet amor ejus a quo quis timet separari, quia ab eo quod quis non amat, separari non curat ; et hoc perfectionis est. Augmentum ergo caritatis facit crescere actum timoris separationis quantum ad hoc quod perfectionis est, sed facit decrescere quantum ad hoc quod imperfectionis est. Et quia habitus ad hoc sunt ut imperfectionem a subjecto abjiciant, ideo crescente caritate crescit habitus timoris casti et initialis. Actum autem quem elicit habitus timoris, qui prius erat servilis, caritas similiter facit decrescere quantum ad possibilitatem pœnæ ; quia quanto caritas est major, tanto est major remotio a pœna. Sed non facit ipsum crescere quantum ad comparationem ad objectum : quia caritas non est amor directe illius boni cui contrariatur illa pœna. Nec iterum quantum ad hoc facit decrescere nisi secundum comparationem, secundum quod caritate crescente semper exceditur [1] magis et magis a timoris casti actu. Si autem loquamur de actu imperato ab istis duobus timoribus, sic nullo modo actum timoris casti diminuit : et perfecta caritas quantum ad hoc eum foras mittit, ut nunquam jam oculus habeatur ad pœnam in agendis vel dimittendis. Actum vero timoris initialis diminuit quantum ad hoc quod habet oculum ad separationem.

Ad primum igitur dicendum, quod initialis in *Littera* non dicitur diminui quantum ad hoc quod habet commune cum casto amore, sed quantum ad hoc quod habet commune cum servili.

Ad secundum dicendum, quod timor non habet pœnam, nisi quantum respicit aliquid quod contrariatur voluntati, scilicet pœnam : et hoc est servilis et initialis timoris.

Ad tertium et ad alia sequentia patet solutio per id quod dictum est.

Solutio IV. — Ad quartam quæstionem dicendum, quod timor, proprie loquendo, habet malum pro objecto : non autem quodlibet malum, sed malum in arduo constitutum : alias non esset in irascibili. Malum autem quod facile vinci aut vitari potest, non timemus ; sed odimus tantum. Malum autem separa-

[1] Al. : « sæpe extenditur. »

tionis a Deo est in arduissimo constitutum : unde quando possibilitas ad hoc malum tolletur, remanebit adhuc operatio hominis ad Deum ut ad arduum, et ideo tolletur timor quantum ad hunc actum qui est timere separationem, sed manebit quantum ad actum qui est admirari vel revereri illud arduum, quod fit quando ex consideratione tantæ altitudinis homo in propriam resilit parvitatem.

Et per hoc patet solutio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod spes ponit distantiam ad illud arduum, non autem timor ; et ideo spes non manet sicut timor.

Ad tertium dicendum, quod subdi superiori est de perfectione creaturæ, non autem de perfectione Creatoris. Non enim quod est perfectionis in uno, est perfectionis in altero, et præcipue in Deo. Differt enim perfectio naturæ conditæ et glorificatæ et increatæ, ut in II, IV dist., dixit Magister.

QUÆSTIO III.

Deinde quæritur de aliis duobus donis subsequentibus : et 1° quæritur de fortitudine ; 2° de pietate.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum fortitudo quæ est donum, differat a fortitudine quæ est virtus [1].

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod fortitudo quæ est donum, non differat a fortitudine quæ est virtus. Quia, secundum Dionysium in *Cæl. hierar.*, cap. VII, col. 206, t. 1, spiritualium proprietates ex nominibus nos oportet accipere. Sed habitus virtutis et donum [2] communicant in nomine fortitudinis. Ergo communicant in proprietate ; et ita videntur esse idem secundum rem.

2. Præterea, Gregorius dicit in I [3] *Moralium*, cap. XXXII, § 44, col. 547, t. 1, quod fortitudo est quæ dat confidentiam trepidanti ; et loquitur de dono fortitudinis. Sed hoc idem pertinet ad fortitudinem quæ est virtus, quia est circa timores imperturbatus virtuosus fortis, ut dicitur in III *Ethic.*, cap. XI [4]. Ergo sunt idem.

3. Præterea, donum, ut dictum est, differt a virtute, inquantum excedit ipsam. Sed fortitudinis virtus, cum sit circa difficillimum, quod est mors, non potest excedi ab aliquo. Ergo donum fortitudinis non differt a fortitudine virtute.

Sed contra, diversorum generum et non subalternatim positorum, diversæ sunt species et differentiæ, secundum Philosophum in *Anteprædicamentis*. Sed donum et virtus sunt hujusmodi genera. Ergo fortitudo quæ est in genere doni differt a fortitudine quæ est in genere virtutis.

Præterea, in lib. *De spiritu et anima*, cap. XX, col. 794, t. 6 op. Aug., dicitur, quod « fortitudinis est non tantum terrenas cupiditates reprimere, sed penitus oblivisci. » Sed cupiditates non sunt materia fortitudinis quæ est virtus. Ergo oportet quod intelligatur de dono fortitudinis ; et ita videtur quod non sit una fortitudo quæ est donum, et quæ est virtus.

QUÆSTIUNCULA II.

Ulterius 1. Quæritur, quis sit actus ejus in via. Et videtur quod non habeat unum actum. Quia, sicut communiter dicitur, fortitudo exsequitur in illis ad quæ non omnes tenentur, in quibus etiam consilium dirigit, sicut sunt opera supererogationis. Sed hæc non possunt reduci ad unum actum secundum speciem, cum hujusmodi opera fere secundum omnes virtutes inveniantur. Ergo fortitudo non habet unum actum secundum speciem.

2. Præterea, Gregorius dicit, quod spiritus fortitudinis est miraculis et doctrina fulgere. Sed hæc duo sunt diversa genera et ad invicem, et ad alios actus, qui dono fortitudinis assignantur. Ergo idem quod prius.

3. Præterea, Augustinus dicit in lib. *De doctrina christiana*, cap. VII, col. 39, t. 3, ubi loquitur de donis, quod fortitudinis est ab omnium transeuntium mortifera jucunditate seipsum sequestrare.

[1] II. II *Summ. theol.*, q. CXXXIX, a. 1.

[2] Al. : « habitus, virtutes, et donum. » Parm. : « et dom. »

[3] Al. : « in principio. »

[4] Vel XIV.

Gregorius autem dicit, lib. I *Moral.*, cap. XXXII, § 44, col. 547, t. 1, quod fortitudo circa adversa fiduciam dat trepidanti. Sed hæc duo non reducuntur ad unum genus, cum videatur pertinere ad materiam temperantiæ, aliud autem ad materiam fortitudinis, vel potentiæ. Ergo videtur quod non habeant unum actum.

Sed contra, habitus distinguuntur per actus. Sed fortiiudo donum est unus habitus. Ergo habet unum actum.

Præterea, donum est simplicius quam virtus, cum sit sublimius. Sed fortitudo virtus habet unum actum principalem, scilicet sustinere pericula propter bonum. Ergo multo fortius donum fortitudinis habet unum actum.

QUÆSTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Quæritur de actu fortitudinis in patria. Et videtur quod ibi nullum actum habeat. Quia in quarta beatitudine ponitur ad statum gloriæ pertinens saturari. Sed hoc non significat aliquem actum. Cum ergo quarta beatitudo fortitudinis adaptetur, videtur quod non habeat aliquem actum in patria.

2. Præterea, proprium fortitudinis videtur esse difficilia sustinere. Sed in patria omnis difficultas tolletur : alias non esset ibi summa delectatio. Ergo non erit ibi actus fortitudinis.

3. Præterea, fortitudinis actus ad vitam activam pertinet. Sed vita activa, ut sancti dicunt, non remanebit in patria, sed contemplativa tantum. Ergo non erit ibi actus fortitudinis.

Sed contra, habitus nihil aliud videtur esse quam habilitatio ad actum; unde Commentator dicit in III *De anima*, quod habitus est quo quis agit quando vult. Sed habitus fortitudinis manebit in patria, ut Magister supra per auctoritates probavit. Ergo et actus fortitudinis ibi erit.

Præterea, habitus sine actu est similis somno, secundum Philosophum in I *Ethic.*, cap. IX [1]. Sed felix et beatus, ut ibi dicitur, non est similis dormienti, sed vigilanti, cum sit in ultima sua perfectione. Ergo, cum sit ibi habitus fortitudinis, erit actus.

Solutio. I. — Respondeo dicendum ad primam quæstionem, quod dona a virtutibus, ut dictum est, differunt, inquantum dona altiori modo operantur ; et secundum hoc oportet accipere differentiam doni fortitudinis a fortitudinis virtute. Modus autem unicuique ex propria mensura præfigitur, ut dictum est prius. Unde sciendum est, quod fortitudinis virtus mensuram sui actus habet humanas vires ; unde ea quæ supergrediuntur vires hominis, neque aggreditur, neque sustinet. Unde Philosophus in III *Ethic.*, cap. X [2], dicit, quod fortis est instupefactibilis ut homo, in his scilicet terribilibus quæ sunt secundum hominem. Sed donum fortitudinis habet pro mensura sui actus divinam potentiam, de cujus auxilio confidit, sicut dicitur in psal. XVII, 30 : *In Deo meo transgrediar murum*, id est omne quod potest humanæ infirmitati obviare.

Ad primum igitur dicendum, quod fortitudo donum et virtus conveniunt in aliqua proprietate, quia utrumque est ad aliquid difficile sustinendum ; sed non oportet quod sint omnino idem in re.

Ad secundum dicendum, quod trepidatio ex duobus potest consurgere. Uno modo tantum ex difficultate adversantium ; et hanc trepidationem reprimit fortitudinis virtus. Alio modo ex difficultate [3] adversantis simul et infirmitate hominis ad resistendum, vel etiam impotentia ; et hanc trepidationem reprimit donum fortitudinis ex fiducia divini auxilii.

Ad tertium dicendum, quod virtus fortitudinis est circa difficillima secundum genus, non tamen secundum comparationem ad operantem, quia non excedunt vires ejus : sed fortitudinis donum etiam est circa illa quæ excedunt humanam facultatem ; nec tamen stulte, quia non excedunt facultatem divinæ potentiæ cui donum illud innititur.

Solutio II. — Ad secundam quæstionem dicendum, quod quanto aliqua potentia altior est, tanto ad plura se extendit. Et quia humana facultas est infirma respectu divinæ facultatis, ideo ad diversas difficultates sunt ordinatæ diversæ humanæ facultates, et quandoque separantur ab invicem; aliquis enim habet facultatem ut facile superare possit difficultates quæ sunt in delectationibus, qui tamen non facile superare potest difficul-

[1] Vel X.
[2] Vel XV.

[3] Al. : « alia ex difficultate. »

tates quæ sunt in passionibus illatis; et sic de aliis. Sed divina facultas est una et eadem respectu omnium prædictarum difficultatum. Et ideo, quia fortitudinis virtus facultati humanæ innititur, non est respectu omnium difficultatum, sed respectu aliquarum, quæ sunt maxime in genere humanarum; unde excellenter fortitudinis nomen habet : ad alias autem difficultates sunt ordinatæ aliæ virtutes, quæ sunt facultates quædam. Sed fortitudinis donum utitur divina voluntate quasi sua, secundum quod in psal. XVII, 1, dicitur : *Diligam te Domine virtus * mea*; et ideo unum donum fortitudinis se extendit ad omnes difficultates quæ in humanis rebus possunt accidere etiam supra facultatem humanam, sicut Apostolus dicebat Philipp., ult., 13 : *Omnia possum in eo qui me confortat.* Et ideo oportet actum doni fortitudinis accipere circa omnia difficilia proportionabiliter actui fortitudinis circa quædam difficilia. Cum autem fortitudo virtus sit circa timores et audacias, habet duos actus : unum qui est aggredi, inquantum moderatur audacias; alium qui est sustinere, inquantum moderatur timores. Sed hic actus est principalior, inquantum difficilius est sustinere difficultates præsentes quam tendere in absentes. Et similiter actus doni fortitudinis principalis est sustinere omnes difficultates sive in passionibus sive in operationibus; et ad hunc ordinatur alius actus qui est difficilia et ardua aggredi spes divini auxilii. Hi autem duo actus non differunt secundum speciem, quia unus ad alium ordinatur, et eadem est ratio dirigendi in ipsis; et ideo donum fortitudinis habet unum actum secundum speciem.

Fortitudo.

Ad primum igitur dicendum, quod quia supererogationis opera maxime videntur habere difficultatem humanas vires excedentem, ideo præcipue circa illa dicitur esse donum fortitudinis, nihilominus est et circa alias difficultates, circa quas est etiam virtus communiter, sed non eodem modo, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod ad virtutem fortitudinis pertinet aliquid dupliciter. Uno modo sicut principale objectum vel actus, sicut mortis pericula quæ propter bonum sustinentur. Alio modo sicut instrumenta, vel auxilia, quibus indiget fortis ad suum actum, ut arma et societates bellantium. Ita etiam donum respicit ipsas difficultates quæ sunt in passionibus et in operationibus humanis principaliter, sed miracula et doctrinam quasi auxilia ad suum actum; sicut patet in Apostolis, qui miraculis et doctrina totum mundum sub fide captivum duxerunt in obsequium Christi; et secundum hoc dicit Gregorius, quod ad donum fortitudinis pertinet miraculis et doctrina fulgere.

Ad tertium dicendum, quod illa quamvis pertineant ad diversas virtutes, possunt tamen pertinere ad unum donum, ut dictum est; et sic sunt idem objectum specie, secundum quod specificantur inde unde specificatur donum.

Solutio III. — Ad tertiam quæstionem dicendum, quod quicunque hoc [1] operatur secundum aliquam mensuram, oportet quod habeat aliquem actum secundum quem respicit ad mensuram illam et aliquem secundum quem respicit ad mensuratum. Unde cum fortitudo mensuret actum suum circa difficultates ex divina potestate, habet aliquem actum in comparatione ad difficultates quas sustinet vel aggreditur, et aliquem in comparatione ad divinam potestatem, cui innititur; et primus actus non erit in patria, ubi difficultas nulla erit; sed secundus erit ibi, quia perfectissime divinæ potentiæ innitetur.

Ad primum ergo dicendum, quod etiam in corporalibus quamvis saturitas non nominet aliquem actum, tamen aliquid præsupponit, scilicet sumptionem cibi; ita et saturitas quæ ibi ponitur, quæ est repletio omnium ex quorum defectu difficultas [2] contingebat, præsupponit quemdam spiritualem [3] esum, secundum quem homo ab ipsa divina potentia bona prædicta sumit, ei innixus.

Ad secundum dicendum, quod quamvis vita activa non maneat quantum ad sui essentiam, manet tamen quantum ad sui mensuram in finem : quia in his quæ activæ vitæ sunt, ex ipsa divina veritate regulamur.

Ad tertium patet solutio ex prædictis.

[1] Parm. omittit : « hoc. »
[2] Al. : « facultas. »
[3] Al. : « specialem. »

ARTICULUS II.

Utrum pietas sit donum [1].

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod pietas non sit donum. Donum enim immediatius ordinat ad Deum quam virtus. Sed pietas quæ est virtus, immediate, in Deum ordinat; quia secundum Augustinum in X *De civ. Dei*, cap. I, col. 279, t. 7, proprie « pietas Dei cultus solet intelligi, quam græci theosebiam vocant. » Ergo pietas non est donum, cum non conjungat Deo immediatius quam pietatis virtus.

2. Præterea, pietas, secundum Gregorium in I *Moralium*, ut sup., est quæ docet opera misericordiæ frequentare. Hæc autem pietas videtur esse idem cum misericordia, quæ est virtus. Ergo cum Gregorius ibi loquatur de pietate quæ ponitur donum, videtur quod pietas quæ ponitur donum, sit virtus. Nulla autem virtus est donum. Ergo pietas nullo modo potest esse donum.

3. Præterea, pietas secundum Tullium, *De part. orat. et de inven.*, lib. II, est benevolentia in parentes; et ponit eam partem justitiæ. Sed justitia est virtus. Ergo et pietas: ergo non est donum.

Sed contra est quod dicitur Isai., XI: ibi enim inter dona computatur.

Præterea, pietas videtur esse excellentissimum in tota chistiana vita: quia ad omnia valet, ut dicitur I Tim., cap. IV. Et hoc etiam dicit ibi Glossa [2] Ambros. Ergo pietas maxime debet poni donum.

QUÆSTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Quæritur de actu pietatis quam habet in via. Et videtur quod non habeat unum actum secundum speciem. Augustinus enim in lib. II *De doct. christiana*, cap. VII, col 39, t. 3, dicit, quod pietatis est honorare sanctos, non contradicere Scripturæ, sive intellectæ, sive non intellectæ: et loquitur ibi de dono pietatis: quod patet ex his quæ dicit in quodam sermone *De Trinitate* [3], ubi eumdem actum attribuit pietati, ad quem secundo loco inter dona ascenditur. Gregorius autem assignat ei pro actu, misericordiæ operibus insistere. Ergo cum ista duo [4] non reducantur in idem genus, videtur quod actus pietatis non sit [5] idem secundum speciem.

2. Præterea, pietas, ut communiter dicitur, in eisdem exequitur [6] in quibus scientia dirigit. Sed scientia dirigit in omnibus actibus humanis, quia docet conversari sine offensione in medio pravæ et perversæ nationis. Ergo et pietas est circa omnes humanos actus; et ita non habet solum unum actum in specie.

3. Præterea, secunda beatitudo qua dicitur *Beati mites,* ad pietatem reducitur. Sed mititas, sive mansuetudo, est circa passiones iræ, ut Philosophus dicit in IV *Ethic.*, cap. XI [7]. Ergo et circa eadem est pietas. Sed ipsa est etiam in communicationibus quæ sunt ad alterum, ut patet per auctoritatem Gregorii inductam. Cum ergo hæc duo non reducantur ad idem genus, videtur quod pietas non habeat unum actum secundum speciem.

Sed contra, est unus habitus. Ergo habet unum actum principalem.

QUÆSTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Quæritur de actu ejus in patria. Et videtur quod non habeat ibi aliquem actum. Quia pietas in communicationibus consistit quæ ad alterum sunt. Sed hujusmodi communicationes non erunt in patria, quia omnes sufficientiam ibi a Deo accipient: propter insufficientiam enim uniuscujusque in se introductæ sunt communicationes, ut patet per Philosophum in V *Ethic.*, cap. VII [8]. Ergo non erit ibi pietatis actus.

2. Præterea, ad pietatem pertinet misericordiæ opera frequentare, ut dictum est per auctoritatem Gregorii. Sed ibi non erunt opera misericordiæ, ubi nulla erit miseria. Ergo actus pietatis non erit in patria.

3. Præterea, in secunda beatitudine, quæ pertinet ad pietatem, ponitur quantum ad statum patriæ, possessio terræ. Sed hoc non videtur aliquem actum importare. Ergo pietas in patria nullum actum habebit.

[1] II. II *Summ. theol.*, q. CXXI, a. 1.
[2] Ex Ambrosiastro, col. 500, t. 4, op. Ambros.
[3] Parm.: « lib. I *De serm. Domini in monte*, cap. IV. »
[4] Al.: « dona. »
[5] Parm. addit: « in. »
[6] Al.: « exquiritur; » item: « requiritur. »
[7] Vel XIII.
[8] Vel VIII.

Sed contra, justitiæ virtus magis videtur in patria permanere quam fortitudo, ut prius dictum est. Cum ergo donum fortitudinis, quod respondet virtuti fortitudinis, habeat aliquem actum in patria: multo fortius pietas, quæ respondet justitiæ, ut videtur.

Præterea, in patria nihil erit otiosum et frustra. Sed habitus frustra esset, si non in actum exiret, quia operatio est finis habitus. Cum ergo habitus doni pietatis in patria maneat, et actus ejus ibidem manebit.

Solutio I. — Respondeo dicendum ad primam quæstionem, quod tota moralis materia in tres partes dividitur: scilicet in delectabilia, quæ carnalis affectus prosequitur; in difficilia, quæ refugit; et in communicabilia, quæ ad alterum sunt, quæ potius in actione quam passione consistunt. In singulis ergo eorum dirigit et donum et virtus, sed differenter. Virtus enim dirigit in his accipiens regulam aliquid humanum, sed donum accipiens pro regula aliquid divinum. In delectationibus ergo virtute dirigimur quasi dignitate humanæ naturæ, cujus deturpationem per temporales delectationes refugimus; sed dono dirigimur quasi regula ipsa dignitate divina, a qua separari per inquinationem hujusmodi bonorum refugimus; quod ad timorem pertinet. Similiter patet ex dictis [1], quod differenter dirigit donum fortitudinis a virtutibus, quæ ad difficultates sustinendas vel aggrediendas ordinantur. Et similiter contingit in communicationibus quæ ad alterum sunt: quia in his dirigunt virtutes, accipientes pro mensura aliquid humanum, puta observantes decentiam, vel debitum ejus qui communicationes facit; sed donum accipit in his regulam ipsum Deum, ut sicut dictum est, quod infortitudine homo aggreditur difficilia utens divina potentia per confidentiam quasi sua; ita communicat se ad alterum utens Deo quasi seipso, ut scilicet ea quæ ipsum decent in hujusmodi communicationibus, quasi Deo unitus exequatur. Unde Dominus, Matth., v, ad beneficentiam cælestis Patris hortatur, qui solem suum facit oriri super bonos et malos. Et quia communicatio quæ ad divina est, nomen pietatis habet; ideo et donum quod in communicationibus divinam mensuram habet, pietas nominatur.

Ad primum igitur dicendum, quod donum immediatius ordinat ad Deum quantum ad modum operandi, sive mensuram operis, quam virtus; non autem quantum ad objectum vel finem. Quamvis ergo pietas virtus, quæ latria dicitur, ipsi Deo exhibeatur; in hoc tamen accipit aliquid humanum pro mensura, scilicet beneficium a Deo acceptum, ratione cujus est debitor ei; sed pietas quæ est donum, accipit in hoc aliquid divinum pro mensura, ut scilicet Deo honorem impendat, non quia sit ei debitus, sed quia Deus honore dignus est, per quem modum etiam ipse Deus sibi honori est.

Ad secundum dicendum, quod pietas donum in hoc differt a misericordia, quia misericordia studet ad relevandas miserias proximorum ex hoc quod sunt conjuncti vel sanguine, vel familiaritate, vel saltem naturæ similitudine, in omnibus aliquid humanum pro mensura accipiens, sicut aliæ virtutes; sed pietas donum movetur ad relevandas eorum miserias ex aliquo divino; scilicet inquantum sunt filii Dei, vel divina similitudine insigniti; unde et magis proprie nomen pietatis habet, quæ divinum quid sonat: quamvis et ipsa misericordia, secundum Augustinum, X *De civit. Dei*, cap. I, col. 279, t. 7, more vulgi pietas dicatur: quod ideo accidit, quia eam sibi Deus quasi sacrificium placere testatur. Unde et Philosophus dicit in IV *Ethic.*, cap. VI, quod dona habent aliquid simile Deo sacratis.

Ad tertium dicendum, quod etiam in parentibus est aliquid divinum respectu filiorum, inquantum ipsi filiis causa sunt essendi; et ideo virtus beneficentiæ ad ipsos, pietas vocatur: accipit tamen mensuram aliquid humanum, ut dictum est, in quo differt a dono.

Solutio II. — Ad secundam quæstionem dicendum, quod pietas donum uno et eodem modo dirigit in communicationibus omnibus quæ ad alterum sunt, aliam tamen mensuram accipiens quam virtutes: quæ mensura, quia simplex est et una, ideo pietas unus habitus est [2]: et ex comparatione ad hanc mensuram omnis ejus actus specificatur.

Ad primum igitur dicendum, quod donum pietatis operatur et in materia latriæ et in materia misericordiæ, quamvis alio modo ab eis; et ideo non est incon

[1] A. 1, quæstiunc. 1.

[2] Parm. addit: « specialis. »

veniens, si illa duo ad pietatem pertinent: exhibere enim reverentiam sacræ Scripturæ et aliis divinis, ad latriam pertinere videtur.

Ad secundum dicendum, quod scientia dirigit in omnibus humanis, in quibus exequuntur et timor et pietas et fortitudo; sed per quamdam adaptationem scientia et pietas combinantur: quia in his quæ ad alterum sunt, homo operans quasi judicium quoddam exercet: judicium autem et imperium de agendis ad scientiam pertinet, sicut ad prudentiam: et similiter per quamdam adaptationem fortitudini consilium combinatur: quia in rebus difficilibus, in quibus habet fortitudo executionem, præcipue consilia inquirimus, quamvis consilium in omnibus humanis dirigat.

Ad tertium dicendum, quod ira et perturbat hominem in seipso, et commovet eum ad alium, inquantum est appetitus vindictæ ; et per consequens mansuetudo hominem et in seipso perficit et ad alterum: et ex hac parte mititas ad pietatem reducitur.

Solutio III. — Ad tertiam quæstionem dicendum, quod de actu pietatis plus potest in patria remanere quam de actu fortitudinis: potest enim non tantum remanere actus qui est per comparationem ad mensuram quam pietas donum attendit, scilicet adhærere ipsi Deo; sed etiam actus qui est per comparationem ad eos quibus beneficia præstare paratus erat secundum affectum, ut scilicet benevolentiam ad eos servet, et de eorum bonis congaudeat, et de suis etiam largiatur secundum modum istius vitæ, secundum quem superiores aliquid influunt inferioribus, secundum doctrinam Dionysii, *De cæl. hierar.*, cap. VIII, col. 238, t. 1.

Ad primum ergo dicendum, quod non erit communicatio ad supplendam indigentiam, sed ad augendam lætitiam.

Ad secundum dicendum, quod [1] loquitur de pietate secundum actum quem habet in via.

Ad tertium dicendum, quod possessio terræ præsupponit haustum sufficientiæ a Deo, per quem possint in alios influere vel secundum affectum vel secundum effectum.

EXPOSITIO SECUNDAE PARTIS TEXTUS.

« Hic timor malus est. » Non enim quandocumque timetur periculum carnis, dicitur timor humanus ; neque quando timetur amissio boni temporalis, dicitur timor mundanus ; sed tantum quando talis timor est inordinatus ; et ideo semper sonat in malum.

« Cum supra Beda duos dixerit [2] esse timores. » Beda distinxit timores secundum quod retrahunt a malo culpæ, et distinxit secundum retrahentia, quæ sunt duo, pœna futura, et separatio a Deo. Sed Magister distinxit timores secundum inclinationes ad malum et secundum retractionem, non solum quantum ad motiva, sed etiam quantum ad status.

« Sed eo quod mala times, corrigis te.» Contra. Augustinus dicit *in psal.* CXVIII, super illis verbis, *Confige timore tuo carnes meas*, col. 1576, t. 4, quod in timore servili manet voluntas peccandi. Ergo non corrigit se. — Et dicendum, quod manet voluntas non absoluta, sed conditionata, quæ velleitas dicitur, ut scilicet peccaret, si impune liceret.

« Sciendum tamen, quod uterque timor, scilicet servilis et initialis, in Scripturæ diversis locis dicitur initium sapientiæ.» Videtur hoc esse falsum : quia sapientia est perfectius donum quam timor, et ita timor non est principium ejus. — Et dicendum, quod non est principium sicut creans essentiam ejus, sed sicut dispositio ad ipsam, a quo incipit in sapientiam perveniens.

[1] Supple : « Gregorius. » Al. : « loquimur. »

[2] Al. : « Cum autem Beda dixit, etc. »

DISTINCTIO XXXV.

Quomodo differant sapientia et scientia.

Post præmissa diligenter considerandum est in quo differat sapientia a scientia. De hoc Augustinus ita ait, lib. XIV *De Trin.*, cap. I, § 3, col. 1037, t. 8 : « Philosophi disputantes de sapientia, definierunt eam dicentes : Sapientia est rerum humanarum divinarumque scientia. Ego quoque utrarumque rerum cognitionem, idest divinarum et humanarum, et sapientiam et scientiam dici posse non nego. Verum juxta distinctionem Apostoli qua dicit, I Corinth., XII, 9, *Alii datur sermo scientiæ*, illa definitio dividenda est ut rerum divinarum cognitio sapientia proprie nuncupetur, humanarum vero cognitio proprie scientiæ nomen obtineat. Neque vero quidquid sciri ab homine potest in rebus humanis, ubi plurimum supervacuæ vanitatis et noxiæ curiositatis est, huic scientiæ tribuo ; sed illud tantum, quo fides saluberrima, quæ ad veram beatitudinem ducit, gignitur, nutritur, defenditur, roboratur : qua scientia non pollent fideles plurimi, quamvis polleant ipsa fide plurimum. Aliud est enim scire tantummodo quid homo credere debeat propter adipiscendam vitam beatam, aliud est scire quomodo hoc ipsum et piis opituletur, et contra impios defendatur : quæ proprio vocabulo appellatur scientia. » De his quoque duabus virtutibus idem Augustinus differentiam inter eas assignans *Super psalm.* CXXXV, § 8, col. 1759, t. 4, ait : « Distat sapientia [1] a scientia, testante sancto Job, qui quodammodo singula definiens ait, cap. XXVIII, 28 : Sapientia est pietas ; scientia vero est abstinere a malis. Pietatem vero hoc loco posuit Dei cultum, quæ græce dicitur theosebia, quæ est in cognitione et dilectione ejus quod semper est, et incommutabiliter manet, quod est Deus. Abstinere vero a malis, est in medio pravæ nationis prudenter versari. » Idem quoque inter hæc duo aperte distinguens ait, lib. XII *De Trin.*, cap. XIV, col. 1009, t. 8 : « Distat ab æternorum contemplatione actio qua bene utimur temporalibus rebus ; et illa sapientiæ, hæc scientiæ deputatur : quamvis et illa quæ sapientia est, possit nuncupari scientia, ut Apostolus loquitur, I Corinth., XIII, 12, ubi dicit : *Nunc scio ex parte* : quam scientiam profecto contemplationem Dei vult intelligi. In hoc ergo differentia est, quia ad contemplationem sapientia, ad actionem vero scientia pertinet. » Ecce aperte demonstratum est, in quo differat spiritus sapientiæ et spiritus scientiæ, scilicet « ut sapientia divinis, scientia humanis attributa sit rebus, « ut docet Augustinus, lib. XIII *De Trin.*, cap. XIX, col. 1033, t. 8. » Utrumque [2] agnoscimus in Christo, scilicet et rem divinam et rem humanam ; et ideo de ipso habemus sapientiam et scientiam. Cum enim legitur, Joan., I, 14, *Verbum caro factum est*, in Verbo intelligitur verus Dei Filius ; in carne agnoscitur verus hominis filius. Item cum dicitur, *Vidimus plenum gratiæ et veritatis*, gratiam referamus ad scientiam, et veritatem sapientiam : quia in Christo sapientia et scientia fuit plenarie : et nos scientiam et sapientiam de eo habemus qui est Deus et homo. »

In quo differat sapientia ab intellectu.

Ostensa differentia inter sapientiam et scientiam, quid distet inter sapientiam et intellectum videamus. In hoc differunt illa duo : quia sapientia proprie est de æternis, quæ veritati æternæ contemplandæ intendit ; intelligentia vero non modo de æternis est, sed etiam de rebus invisibilibus et spiritualibus temporaliter exortis. Per eam enim et natura summa quæ fecit omnes naturas, idest divina, consideratur, et quæ post ipsam sunt spirituales et invisibiles naturæ, ut angeli, et omnes animæ bonæ affectiones conspiciuntur. In hoc differentia est ergo, quia sapientia tantum Creator inspicitur ; intellectu vero et Creator et creatura quædam. Item intellectu intelligibilia capimus tantum ; sapientia vero non modo capimus superiora, sed etiam in cognitis delectamur. Sic ergo distingui potest inter illa tria, scilicet scientiam, intellectum, et sapientiam. Scientia valet ad rectam administrationem rerum temporalium, et ad bonam inter malos conversationem ; intelligentia ad Creatoris et creaturarum invisibilium speculationem ; sapientia vero ad solius æternæ veritatis contemplationem et delectationem.

Quod intellectus et scientia, de quibus hic agit, non illa sunt quæ naturaliter habet homo.

Et notandum, quod intellectus et scientia, quæ dicuntur dona Spiritus sancti, alia sunt ab intellectu et scientia quæ naturaliter sunt in hominis anima. Hæ enim [3] virtutes sunt quæ per gratiam infunduntur animis fidelium, ut per eas recte vivant ; illa vero naturaliter habet homo ex beneficio creationis, a Deo tamen. Per has autem virtutes, quæ dicuntur Spiritus sancti dona, illa naturalia reformantur atque adjuvantur. Ut, verbi gratia, intellectus naturalis peccato obtenebratus, per virtutem quamdam et gratiam, quæ dicitur spiritus intelligentiæ, reformatur, atque adjuvatur ad intelligendum ; ita et per illam virtutem quæ dicitur spiritus sapientiæ, juvatur atque erigitur mentis ratio ad contemplationem, et delectationem æternæ veritatis.

Quod sapientia ista Dei est, nec est illa quæ Deus est.

Illud etiam sciendum est, quod sapientia de qua nunc disserimus, non est illa Dei sapientia,

[1] Plenius in Aug. textu.
[2] Parm. : « ut docet Augustinus, utrumque. »

Plenius in Augustini textu.
[3] Al. : « autem. »

ut ait Augustinus, lib. XIV *De Trin.*, cap. I, col. 1035, t. 8, quæ Deus est, sed hominis sapientia ; verumtamen secundum Deum est, ac verus et præcipuus cultus ejus est. Si ergo colat mens hominis Deum, cujus ab eo capax facta est, et cujus esse particeps potest, sapiens ipsa fit ; et non sua luce, sed summæ illius lucis participatione sapiens fit. Ista ergo hominis sapientia etiam Dei est ; verumtamen ita Dei est ut non ea sapiens sit Deus. Non enim participatione sui sapiens est Deus, sicut mentes participatione Dei. Sic etiam dicitur justitia Dei non solum illa qua ipse justus est, sed etiam illa quam dat homini cum justificat impium.

DIVISIO TEXTUS.

Postquam determinavit Magister de donis, hic ostendit differentiam quorumdam donorum ad invicem, quæ maxime convenire videntur, idest sapientiæ, scientiæ, et intellectus ; et dividitur in partes duas : in prima assignat differentiam ; in secunda removet quædam dubia, ibi : « Et notandum quod intellectus et scientia quæ dicuntur dona Spiritus sancti alia sunt ab intellectu et scientia quæ naturaliter sunt in hominis anima. » Circa primum duo facit : primo assignat differentiam inter scientiam et sapientiam ; secundo inter sapientiam et intellectum, ibi : « Ostensa differentia inter sapientiam et scientiam. »

« Et notandum, etc. » Hic removet quædam dubia ; et primo circa scientiam et intellectum ; secundo circa sapientiam, ibi : « Illud etiam sciendum, quod sapientia de qua nunc disserimus, non est illa Dei sapientia quæ Deus est. »

QUÆSTIO I.

Hic est duplex quæstio. Primo de vita activa et contemplativa. Secundo de donis perficientibus in utraque vita.

Circa primum quæruntur quatuor : 1° de divisione vitæ in activam et contemplativam ; 2° de vita contemplativa ; 3° de activa ; 4° de comparatione unius ad aliam.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum vita convenienter dividatur per activam et contemplativam [1].

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod vita inconvenienter dividatur per activam et contemplativam. Vivere enim, ut dicit Philosophus in II *De anima*, text. 37, viventibus est esse. Sed contemplativum et activum non ostendunt differentiam in essendo, sed magis in operando. Ergo non sunt differentiæ vitæ.

2. Præterea, Philosophus, in II *De anima*, text. com. 16, dicit : « Vivere secundum hoc principium, » scilicet animam vegetabilem, « inest viventibus. » Sed anima vegetabilis nullo modo participat contemplationem, neque etiam agere ipsius est, sicut dicitur in VI *Ethic.*, cap. XIII [2]. Ergo vita inconvenienter dividitur per activam et contemplativam.

3. Præterea, in lib. *De causis*, prop. 18, dicitur, quod vita est continuus motus ab ente sempiterno. Sed motus operationem importat. Cum ergo omnis operatio sit actio quædam, videtur quod omnis vita sit activa ; et ita non erit differentia vitæ activæ [3].

4. Præterea, Philosophus, in II *De anima*, text. 13, dividit vivere in quatuor, scilicet nutriri, sentire, et moveri secundum locum, et intelligere. Ergo insufficienter dividitur per has duas differentia, activum et contemplativum.

5. Præterea, Augustinus, in lib. *De civ. Dei*, lib. XIX, cap. III, col. 625, t. 7, apponit tertium membrum, scilicet compositum ex utroque. Ergo videtur quod insufficienter dividitur per activum et contemplativum.

Sed in contrarium sunt multæ auctoritates sanctorum, quæ dicunt per Martham et Mariam, Luc., X, signari duas vitas, activam et contemplativam.

Præterea, vita hominis est secundum id a quo homo est homo. Hoc autem est intellectus. Cum ergo intellectus dividatur in activum et contemplativum, id est speculativum et practicum, videtur quod humana vita in hæc duo dividi debeat.

[1] II. II *Summ. theol.*, q. CLXXIX, a. 1 et 2.
[2] Vel XVI.
[3] Parm. : « activum. »

Præterea, secundum Philosophum in IX *Ethic.*, cap. ult., illud dicitur esse uniuscujusque vita in quo maxime studet, sicut militis in pugnando, et ebriosi in potando; unde et in talibus ad amicos convivere volunt. Sed hoc in quo maxime studet quis, est illud quod finem suæ vitæ ponit. Cum igitur finis humanæ vitæ felicitas ponatur, quæ secundum philosophos in civilem et contemplativam dividitur, ut patet in X *Ethic.*, cap. VII et VIII [1], videtur etiam quod humana vita in activam et contemplativam dividi debeat.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod nomen vitæ ex hoc sumptum videtur quod aliquid a seipso potest moveri; et ideo ex hoc dicta sunt primo aliqua vivere, quia visa sunt a seipsis moveri, sicut plantæ per motum augmenti, et animalia per motum insuper localem; ea vero quæ visa sunt non moveri nisi ab aliis mota, dicta sunt mortua, vel vita carentia, sicut lapides et ligna. Unde etiam per quamdam transumptionem ea quorum principium motus in ipsis est dicuntur viventia, quamvis non seipsa moveant, sicut aquæ scaturientes impetu sui motus a terra dicuntur vivæ [2]: aquæ autem immobiles congregatæ in lacunis dicuntur aquæ mortuæ. Ulterius, nomen vitæ attributum est omibus operationibus quas aliquis a seipso exercet non ab alio motus, etiam si motus non sint; sicut nomen motus ad operationem quamlibet solet transferri, sicut dicitur sentire et intelligere motus; et secundum hoc non solum quæ moventur a seipsis vel per augmentum vel localiter, dicuntur vivere, sed omnia quæ ex seipsis appetunt, sentiunt, intelligunt : hæc enim dicuntur operationes vitæ. Quamvis [3] autem plures dictarum operationum in aliquo sint, ex illa tamen dicitur vita ejus quæ principalis in ipso est; sicut animalium vita dicitur in sentiendo, quamvis etiam nutriantur; et hominum in intelligendo, quamvis etiam sentiant; et hoc non solum est accipiendum secundum naturales potentias, sed etiam secundum habitus superadditos. Unde vita uniuscujusque hominis dicitur in hoc consistere in quo summum studium impendit et curam, ut dicit Philosophus in IX *Ethic.* : et sic accipiendo vitam, dividitur in activam et contemplativam. Cum enim vita humana ordinata, quia de inordinata non intendimus, sicut est voluptuosa, quæ nec humana est, sed bestialis, consistat in operatione intellectus et rationis; habeat autem intellectiva pars duas operationes, unam quæ est ipsius secundum se, aliam quæ ipsius est secundum quod regit inferiores vires; erit duplex vita humana; una quæ consistit in operatione quæ est intellectus secundum seipsum, et hæc dicitur contemplativa; alia quæ consistit in operatione intellectus et rationis secundum quod ordinat et regit et imperat inferioribus partibus, et hæc dicitur activa vita. Unde secundum Philosophum in VI *Ethic.*, cap. V et VI, agere proprie dicitur operatio quæ est a voluntate imperata, in ipso operante consistens, non in materiam exteriorem transmutandam transiens : quia hoc esset facere, quod est operatio mechanicæ artis. Morales enim virtutes quæ in vita activa perficiunt, circa agibilia dicuntur.

Ad primum ergo dicendum, quod essentia rei ex operatione ipsius cognoscitur; et ideo ex operationibus quibus per prius convenit nomen vitæ translatum est nomen ad ipsum esse, secundum quod alius est effectus talium operationum.

Ad secundum dicendum, quod secundum animam vegetabilem dicitur esse vivere, non quasi in operationibus ejus tantum vita consistat; sed quia operationes ejus [4] sunt primæ operationes vitæ in nobis; per quem modum dicitur secundum tactum inesse sensus animalibus.

Ad tertium dicendum, quod illa auctoritas intelligenda est de vita qua corpora cælestia ponebantur a quibusdam vivere velut ex se mota : quam opinionem videtur sequi ille qui librum illum condidit.

Ad quartum dicendum, quod Philosophus distinxit vitam secundum quod est communis omnibus viventibus; sed nunc loquimur de divisione vitæ humanæ.

Ad quintum dicendum, quod illud tertium membrum apponitur ab Augustino non quantum ad diversitatem vitæ, sed magis quantum ad diversitatem viventium. Quidam enim sunt qui exercitiis activæ insistunt principaliter, quamvis etiam quandoque contemplationis actus exequantur : quidam vero sunt qui post

[1] Vel VI et VII.
[2] Al. : « vivere. »
[3] Al. : « quantum. »
[4] Al. deest « ejus. »

positis curis activæ, principaliter contemplationi student; alii vero qui circa utrumque insistunt. Sunt nihilominus et quædam operationes quæ utrumque requirunt, sicut prædicatio et doctrina, quæ a contemplatione inchoatæ in actionem terminant, sicut a causa in effectum procedentes; et hoc medium in extremis includitur.

ARTICULUS II.

Utrum vita contemplativa consistat tantum in actu cognitivæ [1].

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod vita contemplativa consistat tantum in actu cognitivæ. Quia contemplationis finis est veritas. Sed veritas tantum ad cognitionem pertinet. Ergo vita contemplativa tantum in operatione cognitivæ consistit.

2. Præterea, vita contemplativa a sanctis otium dicitur; et Philosophus etiam in X *Ethic.,* cap. VII [2], dicit ipsam vacationem. Sed voluntas est vis motiva. Cum ergo motus otio et vacationi repugnet, videtur quod vita contemplativa non consistat in actu affectivæ, sed solum in actu cognitivæ.

3. Præterea, proportionatur operationes habitibus. Sed dona quæ perficiunt in vita contemplativa tantum, ad cognitionem pertinent, scilicet sapientia et intellectus. Ergo ita contemplativa consistit tantum in cognitione.

Sed contra Isidorus dicit in lib. *Differentiarum*, lib. II, § 34, col. 90, t. 5, quod « contemplativa vita est quæ vacans ab omni negotio, in sola Dei dilectione deligitur. » Sed dilectio ad affectivam pertinet. Ergo vita contemplativa non consistit tantum in cognitione.

Præterea, gustare ad affectum pertinet, sicut videre ad intellectum. Sed Gregorius dicit *Super Ezech.*, *homil.* III, § 9, col. 809, t. 2, quod « contemplativa vita sapore intimo venturam jam requiem degustat. » Ergo contemplativa vita non consistit tantum in cognitione.

QUÆSTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod consistat in operatione rationis. Vita enim contemplativa est vita humana. Sed humana vita est secundum operationem humanam. Cum ergo operatio humana sit secundum rationem, a qua dicitur homo, videtur quod vita contemplativa consistat in operatione rationis principaliter.

2. Præterea, vita contemplativa præcipue consistit in cognitione divinorum. Sed invisibilia Dei per ea quæ facta sunt cognoscuntur, Roman, I; cognoscere autem ex aliquibus alia, rationis est. Ergo vita contemplativa præcipue consistit in operatione rationis.

3. Præterea, Richardus de sancto Victore dicit in libro I *De contemplatione*, cap. V, col. 69 : « Contemplationis nostræ volatus multiformiter variatur; nunc de inferioribus ad summa ascendit, nunc de superioribus ad ima descendit; et nunc de parte ad totum, nunc de toto ad partem discurrit; nunc a majori, nunc a minori argumentum trahit. » Sed iste discursus videtur ad rationem pertinere. Ergo vita contemplativa principaliter in actu rationis consistit.

Sed contra, Bernardus in libro II *De consideratione*, cap. II, col. 123, t. 2, dicit quod contemplatio in hoc distat a consideratione, quia « consideratio ad inquisitionem magis se habet, » contemplatio autem est « verus certusque animi intuitus. » Sed intueri est intellectus, inquirere autem rationis. Ergo contemplativa vita non consistit in actu rationis, sed intellectus.

Præterea, secundum Philosophum in X *Ethic.*, cap. VIII [3], secundum vitam contemplativam communicamus cum Deo. Non autem communicamus cum eo secundum inquisitionem rationis, sed magis secundum intellectus intuitum. Ergo contemplativa vita non consistit in actu rationis, sed intellectus tantum.

QUÆSTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod omnis actus intellectus ad vitam contemplativam pertineat. Sicut enim se habet vita activa ad agibilia, ita se habet contemplativa ad contemplabilia. Sed omnes actus circa agibilia ad vitam activam pertinent. Ergo omnes actus intellectus circa intelligibilia ad contemplativam vitam pertinent.

2. Præterea, vita contemplativa, secun-

[1] II. II *Summ. theol.*, q. CLXXX, a. 1.
[2] Vel XI.
[3] Vel XII.

dum Philosophum in X *Ethic.*, cap. VII, in Philosophiæ consideratione consistit. Sed Philosophia est de omnibus entibus. Ergo omnis operatio intellectus pertinet ad vitam contemplativam, cum intellectus non sit non entium.

3. Præterea, Richardus de sancto Victore, ubi sup., c. VI, col. 70, ponit sex species contemplationis. Prima est, quando sensibilia per imaginationem considerantes, in eis divinam sapientiam admiramur. Secunda est, quando earum rationes inquirimus. Tertia, quando ex visibilibus in invisibilia ascendimus. Quarta, quando, remota imaginatione, in solis intelligibilibus versamur. Quinta, quando ea consideramus quæ ex divina revelatione cognoscimus, non humana ratione. Sexta, quando ea consideramus quibus etiam humana ratio contradicere videtur. Sed in his speciebus comprehenditur omnis operatio intellectus. Ergo omnis operatio intellectus ad vitam contemplativam pertinet.

Sed contra, Isidorus in lib. III *De sum. bono*, cap. XV, col. 689, t. 6 : « Contemplativa vita mundo renuntians, soli Deo vivere delectatur. » Sed non vivit soli Deo nisi quando Deum solum cogitat. Ergo non omnis operatio intellectus ad contemplativam vitam pertinet.

Præterea, circa idem videtur esse vita contemplativa et felicitas contemplativa. Sed felicitas contemplativa est tantum in consideratione nobilissimi intelligibilis, quod constat Deum esse, secundum Philosophum in X *Ethic.*, ut sup. Ergo vita contemplativa in sola Dei consideratione consistit.

Solutio I. — Respondeo dicendum ad primam quæstionem, quod vita, secundum quod nunc loquimur, consistit in operatione cui aliquis principaliter mancipatur : cujus ratione omnia quæ impedire possunt, dimittit; quæ autem adjuvant, quærit et prosequitur. Hoc autem non potest esse nisi per voluntatem, cujus est inter opera humana unum præ aliis acceptare, quidquid sit illud. Voluntas autem cum sit motor omnium potentiarum animæ, oportet quod ad objecta et actus omnium potentiarum se habeat, prout habent rationem boni : quia unusquisque actus debitus cujuscumque potentiæ est bonum ejus. Et ideo vita contemplativa consistit in actu cognitivæ virtutis præacceptatæ per affectivam. Sed cum operatio sit quodammodo media inter operantem et objectum, velut perfectio ipsius operantis, et perfecta per objectum, a quo speciem recipit ; ex duplici parte potest operatio cognitivæ affectari. Uno modo inquantum est perfectio cognoscentis; et talis affectatio operationis cognitivæ procedit ex amore sui : et sic erat affectio in vita contemplativa philosophorum. Alio modo inquantum terminatur ad objectum ; et sic contemplationis desiderium procedit ex amore objecti : quia ubi amor, ibi oculus; et Matth., VI, 21 : *Ubi est thesaurus tuus, ibi est et cor tuum* ; et sic habet affectionem vita contemplativa sanctorum, de qua loquimur. Sed tamen contemplatio essentialiter in actu cognitivæ consistit, præexigens caritatem ratione prædicta ; unde Gregorius dicit *Super Ezech.*, *hom.* XIV, § 8, col. 953, t. 2 : « Contemplativæ vitæ est caritatem Dei et proximi tota mente retinere, ab exteriori actione quiescere ; ita ut nil jam agere libeat, sed calcatis curis omnibus, ad videndam faciem sui creatoris animus inardescat. »

Ad primum igitur dicendum, quod finis contemplationis, inquantum contemplatio, est veritas tantum ; sed secundum quod contemplatio accipit rationem vitæ, sic induit rationem affectati et boni, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod voluntas non solum est motiva quantum ad exteriores motus qui vacationi repugnant, sed etiam motuum interiorum, etiam ipsius intellectus : qui quidem motus æquivoce dicuntur, ut patet in III *De anima*, text. 28, sunt enim actus perfecti ; et ideo magis assimilantur quieti quam motui ; et propter hoc qui operatur secundum intellectum, vacare dicitur ab exteriorum actione, ut patet in prædicta auctoritate.

Ad tertium dicendum, quod habitus contemplativæ, quamvis sit in parte cognitiva, tamen possunt eorum actus a voluntate imperari vel acceptari ; et sic in eis vita contemplativa consistit.

Solutio II. — Ad secundam quæstionem dicendum, quod vita contemplativa consistit in illa operatione quam homo præ aliis acceptat ; unde habet rationem finis respectu aliarum humanarum operationum, quia aliæ propter ipsam exercentur. Inquisitio autem rationis sicut a simplici intuitu intellectus progreditur, quia ex principiis quæ quis intellectu tenet ad inquisitionem procedit, ita etiam

ad intellectus certitudinem terminatur, dum conclusiones inventæ in principia resolvuntur, in quibus certitudinem habent. Et ideo vita contemplativa principaliter in operatione intellectus consistit; et hoc ipsum nomen contemplationis importat, quod visionem significat. Utitur tamen inquisione rationis contemplativus, ut deveniat ad visionem contemplationis, quam principaliter intendit; ethæc inquisitio, secundum Bernardum, loc. cit, dicitur consideratio.

Ad primum igitur dicendum, quod homo, inquantum est contemplativus, est aliquid supra hominem: quia in intellectus simplici visione continuatur homo superioribus substantiis, quæ intelligentiæ vel angeli dicuntur, sicut animalia continuantur hominibus in vi æstimativa, quæ est supremum in eis, secundum quam aliquid simile operibus rationis operantur.

Ad secundum dicendum, quod quamvis creaturæ visibiles sint via deveniendi in contemplationem divinorum, tamen in hac vita [1] non consistit principaliter contemplatio, sed in termino viæ, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod Richardus non intendit quod in illis discursibus principaliter consistat vita contemplativa, sed quia utitur eis ad suum finem, sicut dictum est.

Solutio III. — Ad tertiam quæstionem dicendum, quod vita contemplativa sanctorum præsupponit amorem ipsius contemplati, ex quo procedit. Unde cum vita contemplativa consistat in operatione quam quis maxime intendit, oportet quod sit circa contemplationem maxime amati: hoc autem Deus est: unde principaliter consistit in operatione intellectus circa Deum; unde Gregorius, *Super Ezech.*, loc. cit, dicit, quod contemplativa vita ad solum videndum principium anhelat, scilicet Deum. Nihilominus tamen et contemplativus considerat alia, inquantum ad Dei contemplationem ordinantur sicut ad finem. puta creaturas, in quibus admiratur divinam majestatem et sapientiam et beneficia Dei ex quibus inardescit in ejus amorem: et peccata propria, ex quorum ablutione mundatur cor, ut Deum videre possit. Unde et nomen contemplationis significat illum actum principalem quo quis Deum in seipso contemplatur; sed speculatio magis nominat illum actum quo quis divina in rebus creatis quasi inpeculo inspicit. Et similiter etiam felicitas contemplativa, de qua philosophi tractaverunt, in contemplatione Dei consistit: quia, secundum Philosophum, X *Ethic.*, cap. VII [2], consistit in actu altissimæ potentiæ quæ in nobis est, scilicet intellectus, et in habitu nobilissimo, scilicet sapientia, et etiam objecto dignissimo, quod Deus est. Unde enim philosophi ultimum tempus vitæ suæ reservabant, ut dicitur, ad contemplandum divina, præcedens tempus in aliis scientiis expendentes, ut ex illis habiliores fierent ad considerandum divina.

Ad primum ergo dicendum, quod actus vitæ activæ non habent ex seipsis ordinem sicut actus vitæ contemplativæ; unde non potest dici, simpliciter loquendo, quod consistat in aliquo illorum principaliter; sed quo ad aliquem consistit principaliter in hoc in quo ille magis exercitatur; sicut quidam magis insistunt operibus justitiæ, quidam vero operibus temperantiæ, et sic de aliis.

Ad secundum dicendum, quod Philosophus ibi accipit philosophiam stricte pro sapientia de divinis, quæ speciali nomine philosophia prima dicitur.

Ad tertium dicendum, quod quamvis illa consideret interdum contemplativus, non tamen in his principaliter consistit contemplativa vita.

ARTICULUS III.

Utrum vita activa consistat tantum in his quæ sunt ad alterum.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod activa vita non consistat principaliter in his quæ ad alterum sunt. Vita enim activa ordinatur ad contemplativam, inquantum disponit hominem ad contemplationis actum. Sed per virtutes quæ ordinant hominem in seipso, maxime disponitur homo ad contemplationem, sicut per castitatem, ut dicit Commentator in VII *Physic.*, text. 20. Ergo vita activa præcipue consistit in his quæ sunt hominis ad seipsum.

2. Præterea, vita contemplativa princi-

[1] Parm.: « via. »

[2] Vel x.

paliter consistit in contemplatione ejus quod maxime diligitur. Ergo et vita activa similiter. Sed homo magis debet seipsum diligere quam alios in his quæ virtutis sunt, ut supra, dist. XXIX [1], dictum est. Ergo et vita activa magis consistit in hoc quod homo seipsum ordinet quam aliis intendat.

3. Præterea, in his præcipue videtur consistere activa vita in quibus a contemplative dividitur. Sed in his quæ ab alium sunt etiam contemplativa communicat: quia ad eamdem vitam pertinere videtur comtemplari et comtemplata docere. In passionibus autem propriis moderandis non communicat activa vitacum contemplativa. Ergo activa vita præcipue consistit in his quæ sunt ad seipsum.

Sed contra, Isidorus in lib. II *Differentiarum*, § 34, col. 90, t. 5 : « Activa vita est quæ in operibus justitiæ et proximi utilitate versatur. » Sed utrumque istorum ad alterum pertinere videtur. Ergo in his quæ ad alterum sunt, præcipue vita activa consisiit.

Præterea, vita activa fecunda dicitur; unde per Liam significatur. Sed fecunditas ista non consistit nisi in operationibus quæ fiunt ad alios. Ergo vita activa in his præcipue consistit.

QUÆSTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod cognitio nullo modo ad activam pertineat. Sicut enim se habet vita contemplativa ad cognitionem, ita se habet vita activa ad actionem. Ergo proportionalitate transversa, sicut se habet vita contemplativa ad actionem, ita se habet vita activa ad cognitionem. Sed nihil actionis ad contemplativam vitam pertinet. Ergo nihil cognitionis pertinet ad activam.

2. Præterea, vita activa consistit totaliter in operationibus virtutum moralium, ad quas scire parum vel nihil confert, ut Philosophus dicit in II *Ethic.*, cap. II. Ergo videtur quod ad activam nihil cognitionis pertineat.

3. Præterea, si aliqua cognitio ad activam vitam pertineret, præcipue videretur ad ipsam pertinere consideratio propriorum actuum. Sed considerare peccata quæ quis fecit, pertinet ad vitam contemplativam, ut dicit Bernardus lib. V *De consid.*, c. XIV, § 32, col. 188, t. 2, qui secundam speciem contemplationis ponit, qua quisque judicia Dei et peccata sua recogitat. Ergo nulla cognitio ad activam vitam pertinet.

Sed contra, ad activam vitam pertinent consilii et scientiæ dona, quæ quidem cognitionem important. Ergo aliqua cognitio est in vita activa.

Præterea, Philosophus dicit in X *Ethic.*, cap. VIII [2], quod prudentia est cognata morali virtuti. Sed prudentia cognitionem importat. Ergo cum in moralibus virtutibus activa constet, videtur quod in activa vita sit aliquid cognitionis.

QUÆSTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod vita activa non possit esse simul cum contemplativa. Quia vita de qua his loquimur, consistit in hoc in quo homo maxime studet. Sed impossibile est quod homo duobus summum studium apponat. Ergo impossibile est quod in homine sit simul vita activa et contemplativa.

2. Præterea, vita activa significatur per Martham, quæ turbatur circa plurima, Luc., X. Sed turbatio vacationi repugnant quam contemplatio requirit. Ergo vita activa non est simul cum contemplativa.

3. Præterea, vita activa introducit ad contemplativam; unde Gregorius, l. VI *Moral.*, c. XXXVII, § 59, col. 763, t. 1 : Qui ad arcem contemplationis ascendere desiderat, prius necesse est ut in campo actionis se exerceat. Sed quod introducit ad aliquid non est necessarium illo adveniente : quia secundum Bernardum, lib. V *De consid.*, cap. I, col. 168, t. 2 : « Quid opus est scalis tenenti jam solium? » Ergo activa vita non est simul cum contemplativa.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. XIX *De civ. Dei*, cap. III, col. 625, t. 7, quod quoddam genus hominum est compositum ex otioso et actuoso; et loquitur de otio comtemplationis. Gregorius etiam dicit *Super Ezech.*, *hom.* XIV, § 11, col. 954, t. 2, quod « plerumque a contemplativa vita ad activam utiliter animus reflectitur.» Ergo comtemplativa vita et activa possunt esse simul.

Præterea, beata Virgo fuit in utraque vita: et ideo secundum Anselmum, *hom.*

[1] Quæst. I, art. V.

[2] Vel. XII.

super Luc. x, col. 644, t. 1, in Assumptione ejus legitur Evangelium de Martha et Maria, quæ significant vitam activam et contemplativam. Sed beata Virgo fuit tantum viatrix. Ergo in aliquo viatore potest esse simul activa et contemplativa vita.

Solutio I.—Respondeo dicendum ad primam quæstionem, quod activa vita consistit in omnibus agibilibus, sive sint ad seipsum, sive ad alium; sed principaliter consistit in his quæ ad alium sunt; quia bonum multorum, secundum Philosophum in principio *Ethic.*, est divinius quam bonum unius; unde et justitia quæ ad alterum est, a Philosopho in V *Ethic.*, cap. iii, dicitur esse pulcherrima virtutum. Sicut autem vita contemplativa consistit principaliter in optimo contemplabili, ita vita activa in optimo agibili.

Ad primum igitur dicendum, quod per ea quæ ad seipsum sunt homo disponit se tantum ad contemplativam; licet per ea quæ ad alium comparantur, homo et se et alios disponat, ubi divinius est.

Ad secundum dicendum, quod in hoc ipso quod homo aliorum saluti et regimini studet, se plus diligit, et sibi meliorem partem reservat: quia divinius est et sibi et aliis causam bonæ operationis esse, quam sibi tantum, sicut dicit Philosophus in X *Ethic.*, cap. x [1].

Ad tertium dicendum, quod doctrina est duplex. Quædam quæ ad cognitionem veritatis tantum ordinatur; et hæc quamvis ad alterum sit, limites tamen vitæ contemplativæ non exit. Est autem quædam doctrina quæ ordinatur ad persuadendum bonos mores, quæ prædicatio dicitur; et hæc ad vitam activam pertinet. Unde Gregorius, lib. VI *Moral.*, cap. xxxvii, § 61, col. 764, t. 1: «Qui ad laborem prædicationis se dirigit, minus videt, et amplius parit:» et sic significatur per Liam, quæ erat fecunda, et lippis oculis. Vel dicendum, quod doctrina potest dupliciter considerari. Uno modo secundum quod est ad exercitium cognitionis, et profectum ipsius docentis; et sic ad vitam contemplativam pertinet. Alio modo secundum quod intenditur bonum alterius. Sic autem ea quæ cognitionis sunt etiam speculativæ, exercentur per modum dispositionis rerum temporalium, inter quæ proximus computatur quod activæ vitæ est; et ideo Gregorius dicit *Super Ezech.*, *homil.* xiv, § 8, col. 953, t. 2, quod « activa vita est panem esurienti tribuere, verbum sapientiæ nescientem docere etc.»

Solutio II.— Ad secundam quæstionem dicendum, quod duplex est cognitio. Una speculativa, cujus finis est veritas, secundum Philosophum in II *Metaph.*, text. 3. Alia cujus finis est operatio, quæ est causa et regula eorum quæ per hominem fiunt. Quæ autem ab homine fiunt, quædam dicuntur factibilia, quæ fiunt per transmutationem aliquam exterioris materiæ, sicut contingit in operationibus artis mechanicæ; quædam vero non transeunt in transmutationem exterioris materiæ, sed in moderationem propriarum passionum et operationum. Ad utrumque autem istorum practica cognitio dirigit. Unde non omnis practica cognitio in vita activa essentialiter invenitur, sed illa tantum quæ in agibilibus dirigit opera quæ sunt virtutis moralis. Hæc enim cognitio ad electionem requiritur, in qua principaliter consistit moralis virtus. Contemplativa autem cognitio essentialiter non ingreditur activam vitam, quia in operabilibus humanis, cum non habeant veritatem nisi contingentem, propter seipsam veritas nunquam quæreretur: unde etiam in scientiis moralibus finis non est cognitio, sed opus, secundum Philosophum in II *Ethic.*, cap. ii. Sed tamen cognitio contemplativa æternorum aliquando pertinet ad activam vitam, non quod sit de essentia ejus, sed quia præexigitur ad ipsam sicut causa, dum rationes vivendi ex contemplatione æternorum sumuntur. Sicut enim intellectus est rationis et principium et terminus, ita et vita contemplativa respectu activæ; et ideo Gregorius dicit *Super Ezech.*, *hom.* xiv, col. 955, t. 2, quod «per hoc contemplativa mentem accendit, perfectius activa tenetur. »

Ad primum igitur dicendum, quod actio non dirigit contemplationem, sicut cognitio activa dirigit actionem; et ideo non est similis ratio.

Ad secundum dicendum, quod ad virtutem moralem scire speculative de his quæ ab homine non fiunt, nihil prodest; de his autem quæ ab homine fiunt, parum confert; sed scientia practica multum confert, cum sit regula actionis.

[1] Vel. xv.

Ad tertium dicendum, quod præteritum jam transit in necessarium; unde consideratio præteritorum peccatorum magis ad contemplationem quam ad practicam pertinet.

SOLUTIO III. — Ad tertiam quæstionem dicendum, quod in omnibus dispositionibus naturalibus contingit quod dispositio in suo perfecto esse attingit id ad quod disponit, quod etiam erat per quamdam inchoationem, dum dispositio ad perfectionem tendebat, sicut patet de calore et forma ignis : quia quando calor completus est in termino alterationis, forma ignis inducitur, et calor simul cum forma ignis manet; dum vero erat alteratio, non erat forma ignis, nisi secundum quamdam inchoationem. Vita autem activa est dispositio ad contemplativam; unde Isidorus in lib. *De sum. bono*, lib. III, cap. XV, col. 690, t. 6 : « Qui prius in vita activa proficit, bene ad contemplationem conscendit. » Et ideo quamdiu homo non pervenit ad perfectionem in vita activa, non potest in eo esse contemplativa vita, nisi secundum quamdam inchoationem imperfecte : tunc enim difficultatem homo patitur in actibus virtutum moralium et oportet quod tota sollicitudine ad ipsos intendat, unde retrahitur a studio contemplationis. Sed quando jam vita activa perfecta, est tunc operationes virtutum moralium in promptu habet, ut eis non impeditus libere contemplationi vacet. Tamen secundum quod homo est magis vel minus perfectus in vita activa, circa plura vel pauciora occupari potest activæ vitæ simul cum contemplativa. Et quia prælatorum est in utraque vita perfectos esse, utpote qui medii sunt inter Deum et plebem, a Deo recipientes per contemplationem, et populo tradentes per actionem; ideo oportet eos in moralibus virtutibus perfectos esse; et similiter prædicatores; alias indigne quis prælationis vel prædicationis officium assumit.

Ad primum igitur dicendum, quod ad diversa potest homo principaliter intendere diversis temporibus, quamvis non simul.

Ad secundum dicendum, quod turbatio in vita activa non contingit postquam ad perfectionem venit : quia tunc jam delectabiliter et faciliter operatur non perturbatus.

Ad tertium dicendum, quod dispositiones quæ essentialiter habent imperfectionem annexam, non manent cum eo ad quod disponunt, sicut fides non manet cum visione; sed aliæ dispositiones possunt simul manere, sicut dictum est; et sic est de vita activa.

ARTICULUS IV.

Utrum activa vita sit nobilior quam contemplativa [1].

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod activa vita sit nobilior quam contemplativa. Tullius enim, in lib. *De offic.*, circa fin., probat præeminentiam justitiæ ad alias virtutes; quia propter exercitium actus ejus, actus aliarum interimuntur. Sed similiter aliquis revocatur ab otio contemplationis, ut fructum faciat per laborem actionis. Ergo activa vita est dignior quam contemplativa.

2. Præterea, bonum gentis divinius est quam bonum unius. Sed vita contemplativa consistit in bono unius hominis, vita activa in bono multorum. Ergo vita activa est nobilior quam contemplativa.

3. Præterea, in omnibus artibus et potentiis imperans est nobilius imperato. Sed politica quæ ad vitam activam pertinet, imperat omnibus disciplinis, et disponit de his quæ ad contemplativam vitam pertinent, secundum Philosophum in I *Ethic.*, cap. II. Ergo vita activa est dignior quam contemplativa.

4. Præterea, secundum Dionysium in III cap. *Cælest. hier.*, § 2, col. 166, t. 1, nihil est divinius quam Dei cooperatorem fieri. Hoc autem fit per exercitium activæ qua homo aliorum reductioni in Deo studet. Ergo videtur esse nobilissimum.

Sed contra est quod dicit Dominus, Luc., X, 42 : *Maria optimam partem elegit.* Per Mariam autem vita contemplativa significatur. Ergo vita contemplativa nobilior est quam activa.

Præterea, quanto vita alicujus est cælesti vitæ similior, tanto est nobilior. Sed vita contemplativa est similior cælesti quam activa : quia in cælesti vita, ut dicit Augustinus, ult. lib. *De civit. Dei*, cap. XXX, § 5, col. 804, t. 7, « vacabimus et videbimus; videbimus et amabimus; amabi

[1] II. II *Summ. theol.*, q. CLXXXII, a. 1 et 2; q. CLXXXI, a. 4.

mus et laudabimus : » quod ad vitam contemplativam pertinet. Ergo vita contemplativa est nobilior quam activa.

QUÆSTIUNCULA *II*.

Ulterius. 1. Videtur quod etiam vita contemplativa sit majoris meriti quam activa. Gregorius enim dicit *Super Ezech.*, *hom.* III, § 9, col. 809, t. 2 : « Contemplativa major est merito quam activa : quia activa in usu præsentis operis laborat ; contemplativa vero in sapore intimo venturam jam requiem degustat. »

2. Præterea, supra [1] dictum est, quod magis consistit meritum in dilectione Dei quam proximi. Sed in contemplativa vita homo magis insistit dilectioni Dei, in activa autem magis proximi. Ergo contemplativa est majoris meriti quam activa.

3. Præterea, quanto magis aliquid beneficiatur a Deo, tanto est majoris meriti. Sed secundum Philosophum in X *Ethic.*, cap. IX [2], Deus maxime beneficiat eos qui contemplationi student, quasi sibi simillimos. Ergo videtur quod vita contemplativa plus habeat de merito quam activa.

Sed contra totum meritum hominis consistit in acceptatione divina. Sed Gregorius dicit *Super Ezech.*, *hom* XII, § 30, col. 932, t. 2 :« Nullum [3] sacrificium est Deo magis acceptum quam regimen animarum. » Ergo cum hoc pertineat ad laborem activæ, videtur quod in activa sit majus meritum.

Præterea, meritum contra præmium dividitur. Sed contemplativa vita plus habet de ratione præmii quam activa : quia pascitur a Domino contemplativa, sed activa pascit, ut Gregorius [4]. Ergo activa plus habet de merito.

QUÆSTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod contemplativa vita non sit diuturnior quam activa. Vita enim activa fuit in Christo perfecta. Sed ipse fuit perfectus comprehensor. Ergo vita activa manebit in, patria et ita non est minus diuturna quam contemplativa.

2. Præterea, homines erunt in patria æquales angelis. Sed in Angelis est utraque vita : quia quidam sunt assistentes, quod ad contemplationem pertinet ; quidam ministrantes, quod pertinet ad actionem. Ergo utraque vita etiam in hominibus in patria erit ; et sic idem quod prius.

3. Præterea, in patria manebunt virtutes cardinales, et habebunt aliquos actus : similiter etiam et dona omnia. Sed virtutes cardinales perficiunt in activa vita, et similiter quædam dona. Ergo in patria manebit vita activa ; et sic idem quod prius.

Sed contra, Luc., x, 42 [5] : *Maria optimam partem elegit*. Glossa [6] : Contemplativa hic incipit, et in cælesti patria perficitur ; activa autem cum corpore deficit.

Præterea Philosophus in X *Ethic.*, ubi sup., dicit, quod contemplativa vita diuturnior est quam activa.

Solutio I. — Respondeo dicendum ad primam quæstionem quod duplex est ratio boni. Aliquid enim dicitur bonum, quod propter seipsum est desiderandum : et sic vita contemplativa simpliciter melior est quam activa, inquantum magis assimilatur illi vitæ ad quam per activam et contemplativam nitimur pervenire ; unde et contemplativa est finis activæ, et fini ultimo vicinior. Aliquid vero dicitur bonum quasi propter aliud eligendum ; et in hac via a vita activa præeminet contemplativæ. Vita enim contemplativa non ordinatur ad aliquid aliud in ipso in quo est : quia vita æterna non est nisi quædam consummatio contemplativæ vitæ, quæ per vitam contemplativam in præsenti quodammodo prælibatur : unde non restat quod ordinetur ad aliud, nisi secundum quod bonum unius hominis ordinatur ad bonum multorum, ad quod propinquius se habet vita activa quam contemplativa. Unde activa quantum ad hanc partem quæ saluti proximorum studet, est utilior quam contemplativa ; sed contemplativa est dignior : quia dignitas significat bonitatem alicujus propter se-

[1] Dist. xxx, a. 4.

[2] Vel XIII.

[3] Migne : « nullum quippe omnipotenti Deo tale est sacrificium, quale est zelus animarum. »

[4] Apud Gregorium non occurrere, sed ex Aug., *Serm.* CIV, § 1, col. 616, t. 5, colligi posse Nicolai notat.

[5] Pluries in Parm. notatur : Luc., x, 43. In cap. x Luc., non invenitur versiculus quadragesimus tertius.

[6] Partim ex *Hom.* III, partim ex *Hom.* XIV, locis citatis.

ipsum, utilitas vero propter aliud. Sed vita activa quæ non ad alium, sed ad seipsum tantum ordinatur, neque dignior neque utilior est quam contemplativa, immo comparatur ad contemplativam sicut utile ad id ad quod est utile.

Ad primum igitur dicendum, quod vita contemplativa propter activam intermittitur ad tempus, non simpliciter; seu [1] ratione utilitatis, non ratione dignitatis.

Ad secundum dicendum, quod sicut bonum unius consistit in actione et contemplatione; ita et bonum multitudinis, secundum quod contingit multitudinem contemplationi vacare. Sed ad bonum multitudinis pervenitur per regimem activæ vitæ: unde ex hoc non probatur quod activa sit dignior, sed utilior.

Ad tertium dicendum, quod politica, ut dicit Philosophus in VI *Ethic.*, prope finem, non præcipit sapientiæ, et aliis quæ ad vitam contemplativam pertinent, sed imperat quædam propter ipsa; sicut etiam imperat quædam propter Deum, cui præcipit sic vel sic cultum exhiberi [2].

Solutio II. — Ad secundam quæstionem dicendum, quod meritum pendet ex radice caritatis; unde contingit quandoque quod in activa quis plus mereatur quam in contemplativa, vel e converso, secundum quod majorem habet caritatem vel minorem. Nihilominus tamen cum quæritur de duobus in genere quid sit majoris meriti, intelligendum est quantum pertinet ad rationem ipsorum actuum, non quantum ad ipsos operantes. Est ergo duplex meritum; scilicet dimissionis culpæ, et consecutionis gloriæ: quantum ad primum [3], majoris meriti dicitur activa quam contemplativa, inquantum laboriosior; unde habet plus de ratione satisfactionis. Quantum autem ad meritum consecutionis gloriæ, sic contemplativa vita est majoris meriti quam activa quantum ad puritatem : quia non admiscetur ei tantum de pulvere terrenorum, sicut fit in activa vita. Sed quantum ad intensionem meriti videtur contemplativa iterum majoris meriti illa parte activæ quæ circa sui moderationem studet; minoris autem quantum ad illam partem quæ profectui aliorum invigilat : quia hoc ipsum videtur esse fortioris caritatis secundum genus, quod homo, prætermissa consolatione qua in Dei contemplatione reficitur, gloriam Dei in aliorum conversione quærat : quia etiam in humana amicitia verus amicus quærit magis bonum amici quam de ejus præsentia delectari.

Ad primum ergo dicendum, quod contemplativa dicitur esse a Gregorio major merito, quia minus habet de impuritate demeriti admixtum.

Ad secundum dicendum, quod ex dilectione Dei videtur procedere quod homo prætermissa propria consolatione voluntatem Dei implere studeat in aliorum salute; unde Gregorius *Super Ezech.*, *homil.* xv, § 9, col. 962, t. 2 : « Est amanti animæ non parva consolatio, si cum ipsa differtur, per eam multæ colligantur. »

Ad tertium dicendum, quod Philosophus loquitur de contemplativa vita per comparationem ad activam, quæ in rebus humanis negotiatur, non autem respectu, illius quæ proximorum saluti insistit.

Solutio III. — Ad tertiam quæstionem dicendum, quod, sicut dictum est de donis et virtutibus perficientibus in vita activa, quod manet in patria, sed non quantum ad eosdem actus; similiter etiam dicendum est de vita activa : unde vita activa quantum ad illos actus quos modo habet, quibus turbatur de proximorum necessitatibus et de propriis passionibus, non remanebit : quia tunc panem esurienti non porriget, ut in Glossa inducta subjungitur. Manebit autem quantum ad alios actus qui erunt virtutum et donorum in patria. Vita autem contemplativa nihilominus est diutornior quam activa : qnia manet etiam quo ad illos actus quos in via habet : qui quidem in statu viæ sunt imperfecti, sed in patria perficientur. Unde Gregorius dicit *Super Ezech.*, *homil.* xiv, § 7, col. 953, t. 2, de contemplativa vita : « Etiam cum contendimus, « vix aliquid aut parum attingere valemus. »

Ad primum tamen dicendum, quod non est simile de Christo et de aliis : quia ipse erat verus viator et comprehensor; unde simul erat in actu perfecto quantum ad utramque vitam etiam secundum actus viæ.

Ad secundum dicendum, quod angeli

[1] Al. : « sed. »

[2] Deest in codd. Solutio quæ sequitur in Parm. : « Ad quartum dicendum, quod intelligendum est ratione utilitatis in alterum provenientis. »

[3] Al. : « ad præmium. »

ex ordine naturæ sunt medii inter Deum et homines : et ideo eis competit ministerium custodiæ, et hujusmodi ; non autem animabus sanctorum.

Ad tertium patet solutio per id quod dictum est.

Ad alia etiam patet solutio ex prædictis.

QUÆSTIO II.

Deinde quæritur de donis perficientibus in utraque vita : et 1° de dono sapientiæ ; 2° de dono intellectus ; 3° de donó scientiæ ; 4° de dono consilii.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum sapientia sit donum [1].

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod sapientia non sit donum. Sapientia enim in *Littera* dicitur cognitio divinorum. Hoc autem videtur esse fidei, cujus objectum est veritas prima. Cum ergo fides non sit donum, sed virtus, videtur quod nec sapientia.

2. Præterea, in *Littera* dicitur, quod sapientia est cultus Dei : et sumitur de Job, XXVIII, secundum aliam translationem. Sed latria, quæ cultus dicitur, est virtus, et non donum. Ergo sapientia non est donum.

3. Præterea, nullum donum habetur per acquisitionem. Sed sapientia habetur per acquisitionem : quia Philosophus Philosophiam primam sapientiam nominat, quæ per doctrinam habetur. Ergo sapientia non est donum.

Sed contra Isai., XI, computatur inter alia dona.

Præterea, dona ponuntur virtutibus altiora. Sed inter omnes habitus videtur sapientia nobilissimum, maxime eorum quæ ad cognitionem pertinent, ut Philosophus dicit in X *Ethic.*, cap. VIII. Ergo sapientia maxime debet dicit donum.

QUÆSTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod sapientia non sit tantum de divinis. Quia, sicut dicit Philosophus in I *Metaph.*, cap. II, oportet sapientem certissimum esse de omnibus. Ergo non est de divinis tantum.

2. Præterea, ad sapientem pertinet determinare medium in virtutibus moralibus, ut patet per definitionem Philosophi in II *Eth.*, cap. VI, de virtute. Sed divina non sunt operabilia a nobis. Ergo cum medium virtutis moralis sit de operabilibus a nobis, videtur quod non sit sapientia tantum de divinis.

3. Præterea, sapientia videtur esse circa illa quorum est ars mechanica : I Corinth., III, 10 : *Ut sapiens architectus fundamentum posui.* Ergo non est tantum de divinis.

Sed contra est quod sapientia est de causis altissimis, secundum Philosophum in principio *Metaph.* Sed causæ altissimæ sunt divina. Ergo est tantum de divinis.

Præterea, Philosophus in VI *Ethicor.*, cap. VII [2], dicit, quod sapientia est quasi caput scientiarum. Sed omnis cognitionisquæ est de divinis. Ergo sapientia est circa divina.

QUÆSTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod sapientia non sit in intellectu, sed in affectu magis. Quia sapientia secundum nomen suum est, ut dicitur Eccli., VI. Sed dicitur a sapore. Cum ergo sapor ad gustum pertineat, qui ad affectum transfertur, sicut visus ad intellectum : videtur quod sapientia sit in affectu.

2. Præterea, in *Littera* dicitur, quod sapientia est in cognitione et dilectione ejus quod semper incommutabiliter manet, quod est Deus. Sed dilectio ad affectionem pertinet. Ergo sapientia est in affectione.

3. Præterea, septima beatitudo, qua dicitur : *Beati pacifici*, ad sapientiam reducitur. Sed pax ad affectum pertinet. Ergo et sapientia.

Sed contra est quod in *Littera* definitur per cognitionem.

Præterea, omnis virtus intellectualis est in parte cognitiva. Sed sapientia ponitur a Philosopho virtus intellectualis. Ergo tam ipsa quam sapientiæ donum quod ei respondet, in parte cognitiva est.

SOLUTIO I. — Respondeo dicendum ad

[1] II. II *Summ. theol.*, q. XLV, a. 1 et 2.

[2] Vel VIII.

primam quæstionem, quod sapientia secundum nominis sui usum videtur importare eminentem quamdam sufficientiam in cognoscendo, ut etiam in seipso certitudinem habeat de magnis et mirabilibus quæ aliis ignota sunt, et possit de omnibus judicare, quia unusquisque bene judicat quæ cognoscit, possit etiam et alios ordinare per dictam eminentiam. Hæc autem sufficientia in quibusdam quidem est per studium et doctrinam, adjuncta vivacitati intellectus : et talis sapientia a Philosopho ponitur virtus intellectualis in VI *Ethic.*, cap. VIII. Sed in quibusdam talis sufficientia accidit per quamdam affinitatem ad divina, sicut dicit Dionysus de Hierotheo in II cap. *De div. nom.*, § 9, col. 647, t, 1, quod patiendo divina, didicit divina : et de talibus dicit Apostolus, I Cor., II, 15 : *Spiritualis judicat omnia* : et I Joan., II, 27 : *Unctio docebit* * *vos de omnibus*.

oce*.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut se habet sapientia quæ est virtus intellectualis, ad intellectum principiorum, quia quodammodo comprehendit ipsum, ut dicitur in VII *Ethic.*, cap. V [1], secundum quod ex principiis negotiatur circa altissima et difficillima, ct de his etiam quodammodo ordinat, inquantum reducit omnia ad unum principium, et ejus est disputare contra negantes ipsa : ita se habet sapientia quæ est donum, ad fidem, quæ est cognitio simplex articulorum, quæ sunt principia totius christianæ sapientiæ. Procedit enim sapientiæ donum ad quamdam deiformem contemplationem, et quodammodo explicitam, articulorum quos fides sub quodam modo involuto tenet secundum humanum modum. Et ideo sapientia est donum, fides autem virtus.

Ad secundum dicendum, quod sapientia non dicitur pietas, quæ est latria, per essentiam, sed quasi per causam, quia proxime ad latriam inclinat.

Ad tertium dicendum, quod æquivocatio est in sapientia, ut dictum est.

Solutio II. — Ad secundam quæstionem dicendum, quod, sicut dictum est [2], ad sapientem pertinet judicare, et ordinare. Judicium autem de aliquibus fieri non potest nisi per ea quæ sunt lex et regula eorum. Semper autem oportet quod superiora sint inferiorum regula ; et ideo oportet de infimis per superiora judicare : unde quamvis intentio quandoque ab infimis incipiat, et ad suprema tendat, tamen judicium nunquam perficitur nisi per superiora, in quibus inferiora resolvuntur : et ideo oportet sapientem de altissimis cognitorem esse. Altissimum autem dicitur dupliciter. Uno modo simpliciter, quod præeminet omnibus ; et hoc modo divina altissima sunt : unde eum qui simpliciter sapiens dicitur, oportet circa divina instructum esse. Alio modo dicitur altissimum in genere aliquo ; et qui circa hoc instructus est, non simpliciter, sed in genere illo sapiens dicitur : sicut in artificialibus altissimum est usus illorum propter quod fiunt : unde qui habet artem usualem, quæ architectonica dicitur, in singulis artificiis sapiens illius artifiicii dicitur : et per modum istum prudens in rebus humanis quibus præcipit, sapiens dicitur. Et quia per delectationes et alias passiones corrumpitur æstimatio prudentiæ, ut dicitur in VI *Ethic.*, cap. VI ; ideo apud Senecam et alios morales philosophos translatum est nomen sapientiæ ad temperantiam et alias morales virtutes, inquantum passiones refrenant, et sic prudentiam conservant : unde dicunt, quod sapiens non perturbatur, et hujusmodi. Patet ergo quod sapientia quæ simpliciter sapientia dicitur, sive sit virtus intellectualis, sive donum, de divinis est principaliter : et inquantum per ea de omnibus aliis judicare potest [3] omnium certissimus esse dicitur.

Et per hoc patet solutio ad objecta.

Solutio III. — Ad tertiam quæstionem dicendum, quod, sicut dictum est, sapientiæ donum eminentia cognitionis habet, per quamdam unionem ad divina, quibus non unimur nisi per amorem, ut qui adhæret Deo, sit unus spiritus cum eo : I Corinth., VI. Unde et Dominus, Joan. XV, secreta Patris se relevasse dicsipulis dicit, inquantum amici erant. Et ideo sapientiæ donum dilectionem quasi principium præsupponit, et sic in affectione est. Sed quantum ad essentiam in cognitione est ; unde ipsius actus videtur esse et hic et in futuro divina amata contemplari, et per ea de aliis judicare non solum in speculativis, sed etiam in agendis, in quibus ex fine judicium sumitur ; et ideo

[1] Vel VII.
[2] In corpore præced. artic.
[3] Parm. addit. : « Sapiens. »

Gregorius, lib. II *Moral.*, cap. XLIX, col. 592, t. 1, sapientiam contra stultitiam ponit; quæ importat errorem circa finem intentum.

Ad primum ergo dicendum, quod saporem sapientia importat quantum ad dilectionem præcedentem, non quantum ad cognitionem sequentem, nisi ratione delectationis, quæ ipsam cognitionem in actu exequitur. Vel dicendum, quod dictum Ecclesiastici non intelligitur quantum ad similitudinem nominis cum sapore: quia illa similitudo, etsi in sit lingua latina, non tamen est in aliis linguis: sed loquitur quantum ad significatum quod omnes concipiunt de nomine sapientiæ, in quacumque lingua dicatur.

Ad secundum patet solutio per id quod dictum est.

Ad tertium dicendum, quod pacificatio illa pertinet ad effectum ordinationis sapientiæ, quia omnis ordinans pacem intendit; non autem quantum ad essentialem ipsius [1].

ARTICULUS III.

Utrum intellectus sit donum [2].

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod intellectus non sit donum. Nullum enim donum, secundum quod nunc de dono loquimur, est nobis a natura. Sed intellectus est nobis naturaliter insitus. Ergo intellectus non est donum.

2. Præterea, ea quæ sunt unius divisionis, videntur esse unius rationis. Sed intellectus quandoque dividitur contra voluntatem, quandoque autem contra rationem. Sed voluntas non est donum nequo ratio. Ergo neque intellectus.

3. Præterea, Gregorius dicit in principio *Moral.*, lib. I, cap. XXXII, § 44, col. 547, t. 1, quod intellectus in die suo pascit, dum de auditis mentem illustrat. Ergo intellectus est ex auditi, sicut et fides. Sed fides non est donum, sed virtus. Ergo intellectus non est donum.

Sed contra est quod dicitur Isai., XI, ubi spiritus intellectus computatur inter septem dona Spiritus sancti.

Præterea, donorum propria est ratio, ut prius dictum est, ut per ea quis super humanum modum operetur. Sed operatio intellectus præcipue est supra hominem, ut dicitur in X *Ethic.*, cap. IX [3]. Ergo intellectus maxime debet dici donum.

QUÆSTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod donum intellectus non habeat aliquem actum in via. Intellectus enim importat quamdam cognitionem sine obumbratione: unde Isaac dicit, quod ubi obumbratur intellectus, oritur ratio. Sed impossibile est quod in statu viæ cognoscamus sine obumbratione phantasmatum, ut Philosophus ostendit in III *De anima*, text. 39. Ergo intellectus non habet aliquem actum in via.

2. Præterea, Dionysius dicit, I cap. *Cæl. hier.*, § 2, col. 122, t. 1, quod impossibile est nobis aliter lucere divinum radium, nisi varietate sacrorum velaminum circumvelatum. Sed ubicumque est cognoscere per aliqua velamina, oportet esse collationem, quæ non ad intellectum sed ad rationem pertinet. Ergo non est possibile quod in statu viæ sit nobis intellctus actus.

3. Præterea, actus intellectus est videre Deum: hoc enim ponitur in sexta beatitudine, quæ ad intellectum refertur. Sed Deum nullus potest videre in hac mortali carne existens. Ergo in statu viæ non habemus usum intellectus.

4. Præterea, Augustinus dicit in quodam *Sermone* de timore, quod intellectus vocatur quo ab omni infirmitate corda mundatur, ut pura intentio dirigatur in finem. Sed impossibile est in statu viæ ab omni infirmitate corda mundari. Ergo impossibile est in statu viæ actum intellectus esse.

Sed contra, habitus ordinatur ad actum. Si ergo actus intellectus a nobis in via haberi non posset, frustra nobis donum intellectus daretur.

Præterea, sexta beatitudo ad intellectus donum refertur. Sed in illa ponitur aliquid pertinens ad statum viæ, et aliquid ad statum patriæ. Ergo intellectus habet actum in nobis et quantum ad statum viæ, et quantum ad statum patriæ.

QUÆSTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod intellectus a sapientia non differat. Totum enim a par-

[1] Parm.: « ad essentialem ipsum actum. »
[2] II. II *Summ. theol.*, q. VIII, a. 1, 3 et 6.
[3] Vel XIII.

te essentialiter non distinguitur. Sed intellectus videtur esse totum respectu sapientiæ, quæ est tantum de Deo, cum intellectus sit Deo et spiritualibus creaturis. Ergo intellectus essentialiter a sapientia non differt.

2. Præterea, sapientia ut in *Littera* Magister dicit, delectationem circa divina experitur. Sed hoc idem videtur ad intellectum pertinere : in consideratione intellectus est maxima delectatio, sicut dicit Philosophus in X *Ethic.*, cap. VII[1]. Ergo intellectus a sapientia non differt.

3. Præterea, ad eumdem actum non oportet ordinari diversos habitus, cum habitus distinguantur per actus. Sed tam sapientia quam intellectus ordinantur ad comtemplationem. Cum ergo contemplatio sit unus actus, videtur quod sapientia et intellectus sit unus habitus.

Sed contra est quod dividuntur ex opposito, Isai., XI.

Præterea, dona correspondent virtutibus. Sed alia virtus est intellectus, et alia sapientia, ut patet in VI *Ethic.* Ergo et aliud est unum donum ab alio.

Solutio I. — Respondeo dicendum ad primam quæstionem, quod intellectus secundum suum nomen importat cognitionem pertigentem ad intima rei. Unde cum sensus et imaginatio circa accidentia occupentur quæ quasi circumstant essentiam rei, intellectus ad essentiam ejus pertingit. Unde, secundum Philosophum in III *De anima*, text. 26, objectum intellectus est quid. Sed in apprehensione hujus essentiæ est differentia. Aliquando enim apprehenditur ipsa essentia per seipsam, non quod ad eam ingrediatur intellectus ex ipsis quæ quasi circumvolvuntur ipsi essentiæ ; et hic est modus apprehendendi subtantiis separatis ; unde intelligentiæ dicuntur. Aliquando vero ad intima non pervenitur nisi per circumposita quasi per quædam ostia ; et hic est modus apprehendendi in hominibus, qui ex effectibus et proprietatibus procedunt ad cognitionem essentiæ rei. Et quia in hoc oportet esse quemdam discursum ; ideo hominis apprehensio ratio dicitur, quamvis ad intellectum terminetur in hoc quod inquisitio ad essentiam rei perducit. Unde si aliqua sunt quæ statim sine discursu rationis apprehendantur, horum non dicitur esse ratio, sed intellectus ; sicut principia prima, quæ quisque statim probat audita. Primo ergo modo intellectus potentia est, sed secundo modo accipiendo, habitus principiorum dicitur. Sicut autem mens humana in essentiam rei non ingreditur nisi per accidentia, ita etiam in spiritualia non ingreditur nisi per corporalia, et sensibilium similitudines, ut Dionysius dicit, cap. I *De cæl. hier.*, col. 122, t. 1 et I cap. *De eccl. hierarc.*, § 2, col. 374. Unde fides quæ spiritualia in speculo et ænigmate quasi involuta tenere facit, humano modo mentem perficit ; et ideo virtus est. Sed si supernaturali lumine mens intantum elevetur ut ad ipsa spiritualia aspicienda introducatur, hoc supra humanum modum est ; et hoc facit intellectus donum, quod de auditis mentem illustrat, ut ad modum primorum principiorum statim audita probentur et ideo intellectus donum est.

Et per hoc patet solutio ad objecta.

Solutio II. — Ad secundam quæstionem dicendum, quod intellectus ad spiritualia ingreditur dupliciter. Uno modo per viam remotionis, dum a spiritualibus viam quæ in corporalibus invenitur, removet. Alio modo secundum quod ulterius in ipsa spiritualia[2] virtutum defigit intuitum. In statu ergo viæ intellectus ingreditur ad spiritualia primo modo, maxime ad divina : quia in hoc perficitur cognitio humana secundum statum viæ, ut intelligamus Deum ab omnibus separatum, super omnia esse, ut lib. *De mystica theologia*, cap. IV et V, col. 1039, t. 1. Et ad hoc pervenit Moyses, qui dicitur intrasse ad caliginem, in qua Deus erat, Exod., XIX. Et propter hoc etiam quantum ad statum viæ munditia ponitur in sexta beatitudine, quæ pertinet ad depurationem intellectus ab omnibns corporalibus. Sed ad secundum modum pertingere non possumus in statu viæ, maxime quantum ad Deum; sed hoc erit in patria. Unde Gregorius *Super Ezech.*, *hom.* XIV, § 14, col. 956, t. 2 : « Quamdiu in carne mortali vivitur, nullus ita in comtemplationis virtute proficit, ut in ipso jam incircumscripto luminis radio mentis oculus infigat; sed quidquid de illo modo conspicitur, non est ipse, sed sub ipso est. » Hoc tamen infirmæ mentis desiderio satisfacit : quia secundum quod Philoso-

[1] Vel X.

[2] Parm. : omittit. : « virtutum. »

phus dicit in XI *De animalibus* : « Amans in parva [1] comprehensione amati magis delectatur quam in magna aliorum comprehensione. » Et ideo, ut ipse dicit, illud parum quod de substantiis separatis cognoscere possumus, plus desideratur et delectat quam quidquid de aliis rebus cognoscimus.

Ad primum ergo dicendum, quod umbra quæ in statu viæ in intellectu nostro est, nos impedit ut in divinam essentiam mentis oculos defigere nequeamus [2].

Ad secundum dicendum, quod Dionysius loquitur quantum ad principium revelationis divinorum, in qua quasi per sermonem quemdam nobis in signis et figuris proponuntur ; sed ulterius de auditis, sicut [3] per donum intellectus, mens illustratur.

Ad tertium dicendum, quod videre Deum defigendo intuitum in essentiam ejus non possumus in statu viæ, sed alio modo, ut dictum est.

Ad quartum dicendum, quod Augustinus nominat infirmitatem humanam corporalia phantasmata , quæ oportet removere per intellectum tendentes in Deum.

Solutio III. — Ad tertiam quæstionem dicendum, quod intellectus videtur nominare simplicem apprehensionem ; sed sapientia nominat quamdam plenitudinem certitudinis ad judicandum de apprehensis : et ideo intellectus videtur pertinere ad viam inventionis [4], sed sapientia ad viam judicii. Sed quia judicium non potest esse de apprehensis nisi per suprema, quibus sapiens mente unitur, ut quasi in superiori collocatus de omnibus judicet, quæ quidem unio ad divina per delectionem est; ideo sapientia circa divina principaliter est, et habet circa ea delectationem ex dilectione causatam ; intellectus autem est indifferenter circa omnia apprehensa spiritualia, et delectationem ex amore ad apprehensa causatam, quantum est in se, non importat.

Ad primum ergo dicendum, quod non eodem modo considerat de Deo intellectus et sapientia ; et ideo sapientia non includitur in intellectu; sed alio modo, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod delectatio quæ est in actu intellectus, causatur ex congruentia operationis ad operantem; non autem ex dilectione ad ea circa quæ est operatio, sicut est in sapientia.

Ad tertium dicendum, quod in contemplatione est necessaria apprehensio quæ est per intellectum et judicium, quod est per sapientiam : et ideo necessaria sunt duo [5] dona.

ARTICULUS III.

Utrum donum scientiæ sit tantum de humanis [6].

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod donum scientiæ non sit tantum de humanis, sed etiam de divinis. Dicit enim Augustinus in *Littera*, quod scientia donum est, qua fides defenditur et roboratur. Sed fides est de divinis. Ergo scientia est de divinis.

2. Præterea, scientia donum est altior quam scientia virtus. Sed scientia virtus de divinis est, sicut metaphysica, vel etiam theologia. Ergo et scientia donum de divinis est.

3. Præterea, caput est conforme membris. Sed sapientia quæ est de divinis, in metaphysicis dicitur caput scientiarum. Ergo scientia de divinis est.

Sed contra, per scientiam scimus conversari in medio pravæ et perversæ nationis, ut in *Littera* dicitur. Sed hoc non pertinet ad divina, sed ad humana. Ergo scientia non est divinorum, sed humanorum.

Præterea, ad idem non sunt necessarii duo habitus. Sed ad divina ordinatur sapientia. Ergo scientia non est divinorum.

QUÆSTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod non sit tantum practica, sed etiam speculativa. Quia quanto aliqua cognitio est altior, tanto ad plura se extendit. Sed scientia donum est altior quam scientia quæ ponitur virtus intellectualis. Ergo cum scientia quæ est virtus intellectualis, se extendat ad operabilia et speculabia, videtur quod

[1] Al. : « in prima. »
[2] Sic codd. ; Parm. : « ne... valeamus. »
[3] Al. : « sic. »
[4] Al. : « intensionis. »
[5] Parm. omittit : « duo. »
[6] II. II *Summ. theol.*, q. IX, a. 2 et 3.

multo fortius scientia quæ est donum.

2. Præterea, Philosophus in principio *Metaph.*, lib. I, cap. II, probat quod scientia speculativa est nobilior quam practica, inquantum per se speculativæ expetuntur, non autem practicæ. Sed scientia quæ est donum, debet esse altissima scientia. Ergo est magis speculativa quam practica.

3. Præterea, scientia perficit inferiorem rationem, ut Augustius dicit, XII [1] *De Trin.*, cap. XIV et VII, col. 1009, t. 8: inferior autem ratio contra superiorem dividitur. Superior autem est tam speculativa quam practica : quia, secundum Augustinum, lib. XII *De Trin.*, cap. VII et XIV, col. 1003, etc., t. 8, « inhæret æternis conspiciendis, » quod speculationis est ; « et consulendis », quod actionis est. Ergo similiter ratio inferior. Ergo sapientia et scientia sunt speculativæ et practicæ.

Sed contra est quod Augustinus dicit ibid., cap. XIV, col. 1009, quod « actio qua bene utimur rebus temporalibus, scientiæ deputatur.» Sed usus rerum temporalium ad practicam pertinet. Ergo scientia, de qua hic loquimur, est practica.

Præterea, ab omnibus dicitur, quod scientia donum dirigit pietatem. Sed pietas ad activam vitam pertinet. Ergo et scientia : ergo est practica.

QUÆSTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod in scientia humanorum non sit aliquid noxiæ curiositatis. Maxime enim cognoscere mala, malum esse videtur. Sed scientia malorum bona est; alias in Deo non esset. Ergo in scientia non potest esse aliquid noxiæ curiositatis.

2. Præterea, quanto aliquis magis accedit ad suam perfectionem, tanto magis laudabilis est. Sed homo per scientiam cujuslibet rei perficitur, quia trahitur de potentia ad actum, cum intellectus noster sit potentia omnia intelligibilia, ut dicitur in III *De anima*, tex. 14. Ergo in scientia non potest accidere peccatum.

3. Præterea, in medio non est accipere superfluum, sicut nullus potest esse nimis castus. Sed scientia in medio consistit, cum sit virtus intellectualis, ut dictum est [2]. Ergo non potest esse superfluitas in sciendo ; et ita non potest esse aliqua noxietas curiositatis.

Sed contra, nullus punitur nisi pro peccato. Sed Hieronymus, *Epist.* XXII *ad Eustochium*, § 30, col. 416, t. 1, se punitum astruit pro eo quod in libris Ciceronis studebat. Ergo potest esse in scientia humanorum peccatum.

Præterea, expendere tempus in inutilibus, videtur non esse sine peccato. Sed quædam scientiæ videntur esse vel parum vel nihil utiles ad bene vivendum, cui homo debet totus insistere ; sicut scientiæ mathematicæ. Ergo videtur quod in eis studere sit peccatum.

SOLUTIO I.— Respondeo dicendum ad primam quæstionem, quod duorum dividentium aliquod commune, illud quod aliquam excellentiam super rationem communis addit, proprium nomen ex illa differentia addita accipit. Quod autem nullam differentiam dignitatis addit, nomen commune retinet ; sicut patet in proprio et definitione : quia proprium essentiale dicitur definitio, proprium autem non essentiale vocatur nomine communi proprium. Similiter etiam est in proposito. Omnis enim certitudinalis cognitio alicujus, et præcipue si sit complexi, per rationis collationem habita, scientia dicitur. Sed illa quæ est de altissimis, quasi aliarum ordinatrix et judex, proprium nomen superaddit, et sapientia dicitur ; aliæ vero scientiæ quæ ei subduntur, simpliciter scientiæ nomen retinent. Et hoc modo accipiendo scientiam, est tantum de rebus creatis, sapientia vero de divinis ; sive loquamur in virtutibus intellectualibus, sive in donis.

Ad primum ergo dicendum, quod etiam ex humanis cognitio divinorum et nutritur et defenditur, quia *invisibilia Dei per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur* ; Rom., I, 20.

Ad secundum et tertium patet solutio ex dictis.

SOLUTIO II. — Ad secundam quæstionem dicendum, quod sicut est in sensibus corporis, quod sensus qui est ad esse, scilicet tactus, est in omnibus membris ; qui autem sunt ad bene esse, sunt in corde tantum, per quod alia membra reguntur ; ita etiam est de donis gratuitis quæ in Ecclesia dantur. Quædam enim sunt de

[1] Parm. : « III *De Trin.* »

[2] Dist. XXXIII, q. I, a. 3.

necessitate salutis; et hæc oportet quod omnibus membris Christi dentur: et hujusmodi sunt quæ pertinent ad gratiam gratum facientem, ut virtutes et dona. Quædam autem sunt, quæ sunt ad bene esse, sicut gratiæ gratis datæ, ut operatio miraculorum, et hujusmodi; et hæc non omnibus Christi membris dantur, sed illis tantum quibus expedit ad ædificationem fidei. Cum ergo scientia sit donum, et sit circa res creatas, oportet quod de ratione scientiæ sit tantum illa cognitio quæ est ad necessitatem salutis. Non est autem de necessitate salutis cognitio rerum quantum ad naturas et quidditates suas, sed solum cognitio eorum quæ quis debet facere vel vitare: et ipsa scientia contemplativa non pertinet ad rationem doni scientiæ, sed solum scientia practica, qua homo quamdam certitudinem concipit de agendis ex præsentia spiritus: et in hoc differt a prudentia, quæ non certitudinaliter, sed magis æstimative de agendis judicium habet; unde et hoc donum a certitudine judicii nomen habet: scientia vero quæ ad defensionem fidei ordinatur, pertinet ad gratiam gratis datam, de qua dicitur I Corinth., XII, 8: *Alii datur sermo scientiæ secundum eumdem spiritum*; et non est de necessitate doni, sed de perfectione fidei. Unde dicit Augustinus in *Littera*, quod tali scientia multi qui fidem habent, non pollent.

Ad primum igitur dicendum, quod scientia altior non oportet quod extendat se ad plura nisi in illis ad quæ ordinatur; et ita scientia donum ad plura se extendit quam acquisita scientia de operibus humanis: quia in multis illa deficit in quibus ista dirigit.

Ad secundum dicendum, quod non oportet dona quantum ad omnes conditiones esse perfectiora virtutibus, sed quantum ad modum operandi qui est supra hominem, ut dictum est.

Ad tertium dicendum quod, non est inconveniens unam potentiam diversis habitibus perfici; unde et inferior ratio, quæ et speculativa et practica potest esse, perficitur dono scientiæ quantum ad operabilia, scientiis vero speculativis inquantum est speculativa. Sapientia autem rationem superiorem quantum ad utrumque perficit: quia superiores rationes quibus contemplandis sapientia inhæret, etiam operationum nostrarum regulæ sunt. Unde secundum quod assumit eas ut regulas operabilium, sic in praxim extenditur.

Solutio III. — Ad tertiam quæstionem dicendum, quod scire, quantum in se est, nunquam malum est, et per consequens nec addiscere: quia cujus generatio est mala, ipsum est malum. Sed per accidens contingit esse peccatum in sciendo vel addiscendo, sive considerando. Hoc autem accidens potest accidere vel ex parte cognoscibilis, vel ex parte cognoscentis. Ex parte cognoscentis est duplex accidens. Unum est quando propter occupationem in studio alicujus scientiæ impeditur ab executione officii ad quod tenetur; sicut si judex propter studium geometriæ desisteret a causis expediendis, vel sacerdos a confessionibus audiendis quando eas audire tenetur. Aliud est quando propter delectationem in aliqua scientia veniret in contemptum alicujus quod revereri oportet; sicut de Hieronymo accidit: quia tantum delectabatur in ornatu verborum Tullii, quod desipiebat ei incultus sermo prophetarum, ut ipse dicit. Sicut etiam accidtt illis qui tantum adhærent rationibus humanis quod a fide discedunt et eam impugnant. Ex parte vero cognoscibilis est triplex accidens. Unum est quando cognoscibile de facili ad malum inclinat, et præterea in se parvæ utilitatis est; et propter hoc prohibitæ sunt scientiæ magicæ, ne homo in exercitium earum labatur. Aliud est quando cognoscibile est supra potentiam cognoscentis, sicut dicitur Eccli., III, 22: *Altiora te ne quæsieris*. Tertium est quando in se nullius utilitatis est, sicut facta contingentia hominum; unde et curiosi dicuntur qui sunt scrutatores conscientiarum proximi. In omnibus autem istis tribus contingit quod illud est uni curiosum alteri: quia aliquid est supra unius intellectum quod non est supra intellectum alterius: aliquid etiam est utile uni quod non est utile alteri: aliquid etiam facile in peccatum præcipitat alium.

Et per hoc patet solutio ad objecta.

ARTICULUS IV.

Utrum consilium sit donum [1].

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod consilium non sit donum. Donum

[1] I. II *Summ. theol.*, q. LII, a. 1 et 3.

enim a seipso quis habere non potest. Sed consilium cuilibet est a seipso: quia consilium quæstio est, ut dicitur in III *Ethic.*, cap. v [1]. Quilibet autem quærere potest. Ergo consilium non est donum.

2. Præterea, sicut in cognitione practica humana est inquisitio, ita et in cognitione speculativa. Sed in donis pertinentibus ad vitam contemplativam non ponitur aliquid quod inquisitionem importet. Cum ergo consilium inquisitionem importet, videtur quod consilium non debeat poni donum dirigens in vita activa.

3. Præterea, dona se extendunt ad illa quæ sunt de necessitate salutis, sicut dictum est. Sed consilium, secundum quod communiter dicitur, dirigit in his ad quæ non omnes tenentur. Ergo consilium non est donum.

Sed contra est quod Isai., xi, inter dona computatur.

Præterea, virtutibus respondent dona. Sed quædam virtus est ordinata ad bene consiliandum, scilicet eubulia, de qua Philosophus in VI *Ethic.*, cap. v [2], determinat. Ergo videtur quod debeat esse aliquod donum quod perficiat nos ad recte consiliandum.

QUÆSTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod consilium donum non differat a dono scientiæ. Scientia enim est qua bene conversamur in medio pravæ et perversæ nationis. Sed hoc non potest fieri sine consilio. Ergo consilium non distinguitur a scientia.

2. Præterea, in donis quæ ad executionem pertinent, idem donum respondet omnibus virtutibus quæ sunt circa materiam unam, sicut pietas omnibus virtutibus quæ sunt circa communicationes. Sed prudentia et eubulia sunt circa unam materiam, quia circa actum rationis in agibilibus. Cum ergo prudentiæ respondeat scientia, eubuliæ autem consilium videtur quod consilium et scientia sint unum donum.

3. Præterea, sicut prudentiæ subservit eubulia, ita et synesis. Sed præter donum scientiæ, quod respondet prudentiæ, non invenitur aliud donum quod respondeat synesi ad judicium pertinens. Ergo nec oportet esse aliud donum a scientia quod respondeat eubuliæ.

Sed contra est quod Isai., xi, unum alteri connumeratur; quod non esset, si unum donum forent.

Præterea, sicut in speculativis est via inventionis et judicii, ita et in practicis. Sed in donis pertinentibus ad vitam contemplativam est aliud donum quod respondet inventioni, scilicet intellectus, et aliud quod respondet judicio, scilicet sapientia. Ergo et in donis dirigentibus in vita activa, præter scientiam quæ respondet judicio, erit aliud donum quod pertinet ad inventionem, et hoc est consilium.

QUÆSTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod actus consilii non erit in patria. Consilium enim, secundum Gregorium, lib. II *Moral.*, cap. xlix, col. 592, t. 1, contra præcipitationem mentem munit; et Damascenus dicit, II lib. *De fid.*, cap. xxii, col. 939, t. 1, quod consilium dubitantis est. Sed in patria non erit præcipitatio neque dubitatio. Ergo neque consilium.

2. Præterea, consilium inquisitionem et discursum importat, ut patet per Philosophum in III *Ethic.*, cap. vi. Sed in patria, secundum Augustinum, XV *De Trinit.*, cap. xvi, col. 1079, t. 8, non erunt volubiles cogitationes, sed utemur deiformi intellectu ad similitudinem angelorum. Ergo in patria non erit consilii actus.

3. Præterea, eadem ratione esset ibi actus scientiæ; nec est dare in quo unus actus ab alio ibi differat, quia ibi inventio non erit. Ergo non erit ibi actus consilii.

Sed contra, directivum nobilius est executivo. Sed in patria erit aliquis actus timoris, fortitudinis et pietatis, quæ sunt exequentia in vita activa. Ergo multo fortius erit ibi actus scientiæ et consilii quæ sunt dirigentia.

Præterea, sancti in patria erunt Deo similes. Sed in Deo est consilium, Isai., xxv, 1: *Consilium tuum verum fiat*, secundum aliam litteram. Ergo et in sanctis erit consilii actus.

Solutio I. — Respondeo dicendum ad primam quæstionem, quod secundum Philosophum in III *Ethic.*, cap. vi, consilium est quæstio de operabilibus a nobis, non tamen de omnibus. Quæ enim determi-

[1] Vel viii.

[2] Vel viii.

nata sunt qualiter fieri debeant, sicut litterarum figuræ, in dubitationem non veniunt, neque in quæstionem; et ita de eis non est consilium. Similiter etiam cum finis sit principium movens agentem in omnibus operabilibus, non est consilium de fine, sicut nec in aliis scientiis est quæstio de principiis illius scientiæ; sed de his quæ sunt ad finem, consilium est. In his autem recte consiliatur quis, si debitum finem præstituat; si media accommoda ad finem inveniat, ut non faciat mala propter bona; si tempus sit conveniens rebus agendis, ne per diuturnitatem consilii tempus transeat; et ad hanc rectitudinem consilii perducit eubulia ut dicit Philosophus in VI *Ethicor.*, cap. x. Sed quia operabilia humana contingentia sunt, et possunt deficere ne ad finem intentum perducantur; ideo certitudinem consilii attingere non est humanum, sed divinum, cujus est per certitudinem eventus contingentium prævidere. Et ideo oportet quod ad hanc certitudinem mens elevetur supra humanum modum instinctu Spiritus sancti : *qui * enim spiritu Dei aguntur, hi filii Dei sunt*, Rom., VIII, 14; et ideo consilium est donum.

* *Quicumque.*

Ad primum ergo dicendum, quod donum consilii non est ad quærendum consilium, sed ad inveniendum.

Ad secundum dicendum, quod dona dirigentia in vita activa sunt circa contingentia; et ideo oportet quod sit ibi magis inquisitio quam in contemplativa vita, quæ circa æterna est.

Ad tertium dicendum, quod secundum Philosophum in III *Ethic.*, ubi sup., consilium adhibetur in difficilibus, in quibus nobis non credimus; et propter hoc in arduis, ad quæ omnes non tenentur, præcipue est donum consilii, sed non tantum in illis.

Solutio II. — Ad secundam quæstionem dicendum, quod habitus dirigentes in vita activa distinguuntur quantum ad tria. Primo quantum ad modum operandi : et sic a virtutibus prudentia et eubulia, quæ operantur humano modo, distinguuntur scientia et consilium, quæ operantur supra humanum modum, ut ex dictis patet. Alio modo quantum ad actus sive vias quæ exiguntur ad directionem, quæ sunt in invenire et judicare; et sic consilium, quod consistit in inveniendo, distinguitur a scientia, quæ consistit in judicando de inventis per consilium. Tertio modo quantum ad medium; et sic sapientia distinguitur a scientia, inquantum sapientia quandoque dirigit in agendis per rationes æternas, scientia autem per rationes inferiores.

Ad primum ergo dicendum, quod ad bene conversandum, ut dictum est, duo requiruntur; et ideo oportet esse duo dona.

Ad secundum dicendum, quod diversæ virtutes exequentes circa unum genus materiæ distinguuntur penes diversas partes materiæ, non penes actus agentis. Et ideo ab unitate actus poterit inveniri unus modus altior, qui competit uni dono. Sed virtutes dirigentes pertinent ad diversos actus ex parte agentis; et ideo requiruntur diversi modi et diversa dona elevantia ad modos digniores.

Ad tertium dicendum, quod judicium, quod est synesis, et præcipere applicanda ad opus, quod est prudentiæ, totum pertinet ad unam viam, scilicet judicativam; et ideo eis non respondet nisi unum donum. Sed eubuliæ quæ pertinet ad aliam viam, respondet aliud donum.

Solutio III. — Ad tertiam quæstionem dicendum, quod, sicut dictum est de donis exequentibus in vita activa, quod remanebunt eorum actus circa mensuram ex qua erat modus supra hominem in eorum actibus, non autem circa propriam materiam, quia fortitudo nullam difficultatem sustinebit, ut dictum est; ita in scientia et consilio; quia in patria non remanebunt eorum actus, nec contingentia operabilia dubia, in quibus nunc judicant et inveniunt; unde non oportet quod sit ibi dubitatio neque etiam discursus. Sed remanebunt [1] in hoc quod convertent se ad illum a quo erat certitudo in eorum judicio et inventione supra humanum modum, et erit actus scientiæ circa ipsum secundum quod est regula ad judicandum; actus vero consilii erit circa ipsum, secundum quod est illuminans ad inveniendum.

Et secundum hoc patet solutio ab objecta.

EXPOSITIO TEXTUS.

« Quo fides saluberrima gignitur. » Hoc intelligendum est quantum ad dis-

[1] Al. : « neque etiam discursus remanebunt. »

tinctionem articulorum, sive quantum ad exhortationem ad fidem, secundum quod fides ex auditu est, non quantum ad habitum fidei qui est ex infusione.

« Abstinere vero a malis est in medio pravæ nationis prudenter versari. » Hoc est timoris sicut exequentis, scientiæ sicut dirigentis.

« Quæ naturaliter sunt in natura hominis, » quantum ad seminaria scientiæ, non autem quantum ad habitum completum. Intellectus autem similiter a natura est.

DISTINCTIO XXXVI.

De connexione virtutum qua non separantur.

Solet etiam quæri, utrum virtutes ita sint sibi conjunctæ, ut separatim non possint possideri ab aliquo, sed qui unam habet, omnes habeat. De hoc Hieronymus ait *In Isai.* LVI, v. 1, col. 538, t. 4 : « Omnes virtutes sibi hærent, ut qui una caruerit, omnibus careat. Qui ergo unam habet, omnes habet. » Quod quidem probabile est. Cum enim caritas mater sit omnium virtutum, in quocumque mater ipsa est, scilicet caritas, et cuncti filii ejus, idest virtutes, recte fore creduntur. Unde Augustinus *In Joan.*, *tract.* LIII, § 3, col. 1846, t. 3 : « Ubi caritas est, quid est quod possit deesse ? Ubi autem non est, quid est quod possit prodesse? Cur enim [1] non dicimus, qui hanc virtutem habet, habere omnes, cum plenitudo legis sit caritas ; quæ quanto magis est in homine, tanto magis est virtute præditus ; quanto vero minus, tanto minus inest virtus ; et quanto minus inest virtus, tanto magis inest vitium. »

Si conjunctæ virtutes pariter sint in quocumque sunt.

Utrum vero pariter quis omnes possideat virtutes, an aliæ magis, aliæ minus in aliquo fuerint, quæstio est. Quibusdam enim videtur quod aliæ minus habeantur ab aliquo ; sicut in Job patientia emicuit, in David humilitas, in Moyse mansuetudo : qui etiam concedunt magis aliquem mereri per aliquam unam virtutem quam per aliam, sicut eam plenius habet quam aliam ; non tamen magis per aliquam mereri dicunt quam per caritatem, nec aliquam plenius a quoquam haberi quam caritatem. Alias igitur magis et alias minus in aliquo esse dicunt, sed nullam plenius caritate, quæ cæteras gignit. Hasque dicunt esse multas facies quas memorat Apostolus dicens, II Corinth., I, 2 : *Ex personis multarum facierum. etc.* Alii verius dicunt, virtutes omnes et simul et pares esse in quocumque sunt ut qui in una alteri par extiterit, in omnibus eidem æqualis sit. Unde Augustinus, lib. VI *De Trinit.*, cap. IV, col. 927, t. 8 : « Virtutes quæ sunt in animo humano, quamvis alio et alio modo singulæ intelligantur, nullo modo tamen separantur ab invicem, ut quicumque fuerint æquales, verbi gratia, in fortitudine, æquales sint et prudentia et justitia et temperantia. Si enim dixeris, æquales esse istos in fortitudine, sed illum præstare prudentia, sequitur ut hujus fortitudo minus prudens sit : ac per hoc nec fortitudine æquales sint, quia est illius fortiiudo prudentior : atque ita de ceteris virtutibus invenies, si omnes eadem consideratione percurras. » Ex his clarescit omnes virtutes non solum esse connexas, sed etiam pares in animo hominis. Cum ergo dicitur aliquis aliqua præeminere virtute, ut Abraham fide, Job patientia ; secundum usus exteriores accipiendum est, vel in comparatione aliorum hominum, quia vel humilitatis habitum maxime præfert, vel opus fidei vel alicujus ceterarum virtutum præcipue exequitur. Unde et ea præ aliis pollere, vel inter alios homines singulariter excellere dicitur secundum hunc modum, scilicet secundum rationem actuum exteriorum. Alibi, *Epist.* CLXVII, c. II, col. 735, t. 2, Augustinus dicit, in aliquo aliam magis esse virtutem, aliam minus ; et unam esse et non alteram : ait enim sic : « Clarissima disputatione tua satis apparuit non placuisse auctoribus nostris, immo ipsi veritati, omnia paria esse peccata, etiamsi hoc de virtutibus verum sit : quia etsi verum est [2] eum qui habet unam, omnes haberes virtutes, et eum qui unam non habet, nullam habere ; nec sic peccata sunt paria : quia ubi nulla virtus est, nihil rectum est ; nec tamen ideo non est pravo pravius, distortoque distortius. Si autem, quod puto esse verius, sacrisque litteris congruentius, ita sunt animæ intentiones ut corporis membra, non quod videantur oculis, sed quod sentiantur affectibus ; et alius illuminatur amplius, alius minus, alius omnino caret lumine ; profecto ut quisque illustratione piæ caritatis affectus est, in alio actu magis, et alio minus, in aliquo nihil ; sic dici potest habere aliam, et aliam non habere : et aliam magis, aliam minus habere virtutem : nam et major est in isto caritas quam in illo. Et ideo recte possumus dicere et aliqua in isto, et nulla in illo, quantum pertinet ad caritatem, quæ pietas est : et in uno homine quidem quod majorem habeat pudicitiam quam patientiam, et majorem hodie quam heri, si proficit ; et adhuc non habeat continentiam, et habeat non parvam misericordiam : et, ut generaliter breviterque complectar quam de virtute habeo notionem, virtus est caritas, qua id quod diligendum est, diligitur. Hæc in aliis major, in aliis minor, in

[1] *Ep.* CLXVII, § 11, col. 738, t. 2.

[2] C. IV, col. 738.

aliis nulla est : plenissima vero quæ jam non possit augeri, quamdiu hic homo vivit, in nemine. » Hic insinuari videtur quod aliquis ea ratione possit dici habere unam virtutem magis quam aliam, quia per caritatem magis afficitur in actu unius virtutis quam alterius ; et propter differentiam actuum ipsas virtutes magis vel minus habere dici potest, et aliquam non habere ; cum tamen simul omnes et pariter habeat quantum ad mentis habitum, vel essentiam cujusque. In actu vero aliam magis et aliam minus habet, aliam etiam non habet ; ut vir justus utens conjugio non habet continentiam in actu, quam tamen habet in habitu. Cur ergo non dicantur paria peccata ? Forte quia magis facit contra caritatem qui gravius peccat, minus qui levius. Nemo enim peccat nisi adversus illam faciendo quæ est plenitudo legis. Ideo recte dicitur, Jacob., II, 10 : *Qui offendit in uno, factus est omnium reus*; idest, contra caritatem facit, in qua pendent omnia.

Repetit de caritate, ut addat quomodo tota lex in ea pendet.

Cum duo sint præcepta caritatis, in quibus, ut prætactum est, tota lex pendent et Prophetæ ; advertendum est, quomodo hoc fit, cum in lege et in Prophetis multa fuerint cæremonialia mandata, quæ si ad caritatis sanctificationem pertinuissent, viderentur nondum debuisse [1] cessare. Quia vero non justificationis gratia, quam facit caritas, instituta sunt, sed in figura futuri, et in onus imposita : ideo clarescente veritate cessaverunt velut umbra : verumtamen et ipsa cæremonialia secundum spiritualem sensum quem continent, et omnia moralia, ad caritatem referuntur. Pertinent enim omnia ad decem mandata in tabulis scripta, ubi omnium summa pestringitur, ex quibus cetera emanant : sicut in sermone Domini octo virtutes præmittuntur, ad quas cetera referuntur : et sicut ad decem mandata decalogi cetera referuntur ; ita ipsa decem ad duo mandata caritatis pertinent : quia per caritatem implentur, et ad caritatem tamquam ad finem referri debenet. Unde Augustinus, *Serm.* [2] *de Laudibus caritatis*, § 2, col. 1534, 1,5: « Totam magnitudinem et amplitudinem divinorum eloquiorum possidet caritas, qua Deum proximumque diligimus : quæ radix est omnium bonorum ; unde Veritas ait, Matth., XXII, 40 : *In his duobus mandatis universa lex pendet et prophetæ.* Si ergo non vacat omnes paginas sanctas perscrutari, omnia involucra sermonum evolvere; tene caritatem, ubi pendent omnia : quia perfectio est et finis omnium. Tunc enim præcepta et consilia recte fiunt, cum referuntur ad diligendum Deum, et proximum propter Deum. Quod vero timore pœnæ vel aliqua intentione carnali fit, ut non referatur ad caritatem nondum fit sicut fieri oportet, quamvis fieri videatur. Inimicus enim justitiæ est qui pœnæ timore non peccat ; amicus vero qui ejus amore non peccat. Et I *De doctr. christ.*, cap. XXXV, col. 34, t. 3 : Omnium enim hæc summa est, ut intelligatur legis et omnium divinarum Scripturarum plenitudo esse dilectio Dei et proximi. »

DIVISIO TEXTUS.

Postquam determinavit Magister de virtutibus et donis, hic determinat de connexione eorum. Dividitur autem hæc pars in duas : in prima determinat de connexione virtutum : in secunda de connexione præceptorum, quibus aetus virtutum imperantur, ibi : « Cum autem duo sint præcepta caritatis, in quibus... tota lex et prophetæ, advertendum est quomodo hoc sit. » Prima dividitur in duas : in prima probat virtutes esse connexas ; in secunda probat eas esse æquales, ibi : « Utrum vero pariter quis omnes possideat virtutes, an aliæ magis, aliæ, minus in aliquo fuerint, quæstio est. » Et circa hoc tria facit : primo movet quæstionem ; secundo ponit unam opinionem cum sua probatione, ibi : « Quibusdam enim videtur quod aliæ magis aliæ minus habeantur ab aliquo ; » tertio ponit aliam opinionem, quæ vera est, ibi : « Alii verius dicunt virtutes omnes et simul et pares esse in quocumque sunt. » Et circa hoc tria facit : primo ponit opinionem cum sua probatione secundo solvit probationem primæ opinionis, ibi : « Cum ergo dicitur aliquis aliqua præeminere virtute... secundum usus exteriores accipiendum est ; » tertio confirmat per auctoritatem, ibi : « Secundum hunc modum, scilicet secundum rationem actuum exteriorum, excellere dicitur, ut alibi Augustinus dicit. »

QUÆSTIO I.

Hic quæruntur sex : 1° utrum virtutes politicæ sint connexæ ; 2° utrum virtutes gratuitæ ; 3° utrum dona ; 4° utrum virtutes sint æquales ; 5° utrum vitia sint connexa et paria ; 6° utrum præcepta connectantur in caritate, ita quod modus sit in præcepto.

[1] Al. : « debere. »

[2] In app., ut spurius, rejectus est.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum virtutes politicæ sint connexæ[1].

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod virtutes politicæ non sint connexæ. Virtutes enim istæ ex actibus acquiruntur, ut probat Philosophus in II *Ethic.*, cap. I. Sed actus non sunt connexi. Ergo neque prædictæ virtutes.

2. Præterea, quæcumque connectuntur, oportet quod in aliquo uno connectantur. Sed non est dare aliquod unum in quo connectantur virtutes, nisi prudentiam, in qua connecti non possunt ; quia cum prudentia sit quasi ars quædam operabilium, non est inconveniens quod habeat quis prudentiam quantum ad unam materiam, et non quantum ad aliam. Ergo non est necessarium quod virtutes sint connexæ.

3. Præterea, sicut prudentia omnes virtutes morales ordinat, ita sapientia ordinat omnes scientias, quasi caput scientiarum, ut dicitur VI *Ethic.*,cap. VI[2]. Sed propter hoc scientiæ non sunt connexæ quia communiter ordinantur a sapientia. Ergo nec propter hoc virtutes morales sunt connexæ, quia communiter ordinantur a prudentia.

4. Præterea, secundum Philosophum in IV *Ethic.*, cap. VII[3], qui circa mediocres honores moderate se habet, non est magnanimus. Constat autem quod virtuosus est secundum aliam virtutem, quam ipse innominatam dicit. Ergo una virtus haberi potest alia non habita.

5. Præterea, ad unamquamque virtutem politicam pertinet medium in propria materia tenere. Sed videmus ad sensum quod quidam se habent moderate circa materiam unius virtutis qui non habent se moderate circa materiam alterius. Ergo una virtus[4] politica habetur sine alia.

6. Præterea, Augustinus dicit *Ad Hieronymum*, *epist.* CLXVII, § 10, col. 736, t. 2, quod « non est divina sententia qua dicitur : Qui habet unam[5] habet omnes. » Ergo cum omnis vera sententia sit divina, quia secundum[6] Ambrosium *In* I *ad Cor.*, omne verum, a quocumque dicatur, est a Spiritu sancto; videtur quod non sit vera sententia.

Sed contra, Philosophus in VI *Ethic.*, cap. XI[7], probat, quod nullus potest habere prudentiam nisi habeat virtutes morales, neque potest quis habere virtutes morales nisi prudentiam habeat. Ergo oportet ad hoc quod una virtus habeatur, omnes simul haberi.

Præterea, Tullius dicit, lib. II *Tuscul.*, part. 182: « Si unam de virtutibus tuis amiseris, nullam te habiturum necesse est confitearis ; » et loquitur de virtutibus politicis, quia de gratuitis nihil ponit. Ergo virtutes politicæ sunt connexæ.

Præterea, qui habet castitatem, castus est. Sed qui est castus, virtuosus est: qui autem virtuosus est, nullum vitium ei inest. Ergo qui habet castitatem, caret omni vitio, et ita videtur habere omnem virtutem; et eadem ratio est de aliis virtutibus. Ergo qui habet unam, habet omnes.

SOLUTIO. — Respondeo dicendum, quod virtus dupliciter potest considerari. Uno modo secundum esse ipsius imperfectum, secundum quod seminaria virtutum insunt nobis a natura; et sic virtus dicitur quædam naturalis inclinatio ad virtutis actum ; et hoc modo una virtus potest haberi sine alia. Quidam enim sunt naturaliter apti ad liberalitatem, quidam sunt proni ad luxuriam ex natura suæ complexionis, et sic etiam contingit in aliis. Alio modo consideratur virtus secundum esse perfectum quod ex assuefactione recipit; et sic accipit nomen politicæ virtutis : et hoc modo oportet virtutes omnes esse simul. Et potest triplex ratio ex dictis philosophorum accipi. Assignatur autem prima a Philosopho in VI *Ethic.*, ubi sup., quæ sumitur ab eo quo perficitur quælibet virtus politica. Inest enim homini inclinatio quædam naturalis ad actum prudentiæ, quæ virtus naturalis dicitur, et vocatur a Philosopho dinotica, quam nos industriam dicere possumus : quæ quidem et ad bona et ad mala se habere potest : unde non est virtus : quia virtus est quæ opus habentis semper bonum reddit. Unde si debeat ad hoc perduci quod semper ejus

[1] I. II *Summ. theol.*, q. LXV, a. 1.
[2] Vel VII.
[3] Vel VIII.
[4] Sic codd. ; Parm. omittit : « virtus. »
[5] Supple : « virtutem. »
[6] Seu potius Ambrosiastrum
[7] Vel XIII.

judicium sit rectum, oportet quod addatur aliquid per quod omnis error prohibeatur. Est autem duplex error in judicio. Unus qui est circa finem, sicut habens habitum vitii, qui quidem inclinat ad suum actum sicut ad per se bonum; et talis error in agendis assimilatur errori qui est circa principia in speculandis. Alius error est in prosecutione finis, qui contingit cum quis a recta conceptione quam de fine habet, abducitur per passiones; sicut dicitur, quod delectatio corrumpit æstimationem prudentiæ; et hic error assimilatur in agendis errori qui est in speculativis circa discursum principiorum ad conclusionem. Utrumque autem errorem prohibet moralis virtus, quæ in finem rectum inclinationem facit, et passionem comprimit; et ideo non potest esse prudentia sine morali virtute, dico temperantia, fortitudine et hujusmodi. Similiter etiam inclinatio naturalis ad ea quæ virtutis sunt, quanto major est, tanto est magis noxia, nisi rationis discretio adhibeatur; sicut cæcus quanto fortius currit, tanto magis offenditur. Et ideo ad hoc quod virtus moralis perficiatur, oportet quod a prudentia dirigatur; unde prudentia in definitione moralis virtutis ponitur, ut patet in II *Ethic.*, cap. VI [1]. Et ideo oportet virtutes politicas connexas esse. Alia ratio connexionis sumitur ex his quæ communiter in omni virtute esse oportet; quorum tamen unumquodque aliqua virtus principaliter sibi vindicat; sicut difficile vindicat sibi fortitudo; medium inter superfluum et diminutum, quod est moderatum, vindicat sibi temperantia; rectum vindicat sibi justitia; scientiam autem sibi habet prudentia. Et ideo ab his conditionibus unaquæque dictarum virtutum nomen accipit. Quia autem illud quod est maximum in quolibet genere, est causa aliorum; ideo aliæ virtutes participant quodammodo aliquam prædictarum conditionum ex virtute quæ illud principaliter sibi vindicat. Quia enim fortis est circa maxime difficilia perseverans, facile etiam in aliis difficultatibus minoribus perseverabit. Et hanc causam assignare videtur Seneca qui dicit, *Epist.* LXVII, omne quod bene fit, juste, prudenter, fortiter, temperate fieri. Tertia ratio potest sumi ex fine quem intendit quælibet virtus. Quælibet enim virtus operatur propter bonum virtutis; unde si bonum virtutis, quemadmodum virtuosum decet, intendit, nullo modo ab ipso intentionem deflectit. Unde Philosophus dicit in IV *Ethic.*, cap. III [2], quod prodigus qui expendit non curans bonum, facile in quantumcumque malum declinat.

Ad primum ergo dicendum, quod quando aliquis exercetur in actu alicujus virtutis, si simul exercetur in actu alicujus vitii, nunquam acquiret aliquam virtutem, quia non acquirit prudentiam. Unde oportet ad hoc quod una virtus habeatur, quod bene se habeat quis circa omnia quæ in usum vitæ veniunt; et sic istis virtutibus simul cum prudentia acquisitis, ex hoc causabuntur aliæ virtutes quæ sunt circa ea quæ non ita frequenter in usum vitæ veniunt, ex hoc ipso quod ratio assuefacta est inferioribus viribus præesse, et inferiores ejus nutum sequi, in quo consistit tota ratio moralis virtutis.

Ad secundum dicendum, quod ex eodem principio procedit prudens circa omnes materias virtutum, scilicet ex intentione boni rationis. Unde non potest esse quod prudentia acquiratur secundum unam partem materiæ moralis virtutis et non secundum aliam, sicut contingit in artibus quantum ad illas materias circa quas eodem modo operantur; sicut carpentarius de nuce et de quercu similiter facit arcam.

Et per hoc etiam patet solutio ad tertium: quia scientiæ aliæ addunt principia specialia ad principia communia sapientiæ; et ideo una illarum potest sciri altera ignorata. Sed morales virtutes non addunt alia principia super principia prudentiæ; immo principia prudentiæ sunt secundum virtutes morales: quæ quidem principia sunt fines moralium virtutum secundum Philosophum in X *Ethic.*, cap. VIII [3].

Ad quartum dicendum, quod qui moderate se habet circa mediocres honores, non habet semper actum magnanimitatis; quia ejus materia non sibi competit; habet tamen habitum, quo etiam circa illas optime se haberet, si materia illa sibi competeret. Et similiter est de liberali et magnifico: non enim est inconveniens quod alicui habenti unam

[1] Vel VII.
[2] Vel IV.
[3] Vel XI.

virtutem desit exercitium alterius virtutis quia non habet materiam.

Ad quintum dicendum, quod ratio illa procedit de virtutibus naturalibus, ut ex dictis patet.

Ad sextum dicendum, quod negatur esse divina sententia, quia non est ex sacra Scriptura prolata, ut ei necesse sit consentire.

ARTICULUS II.

Utrum virtutes gratuitæ sint connexæ.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod virtutes gratuitæ non sint connexæ. Beda [1] enim dicit, quod sancti magis illuminantur [2] de virtutibus quas non habent, quam de virtutibus quas habent glorientur. Ergo habent aliquas virtutes et aliquas non habent.

2. Præterea, constat quod multi habent qui non habent caritatem. Utraque autem est virtus gratuita. Ergo, etc.

3. Præterea, Christus habuit omnes virtutes alias, cui tamen defuit fides et et spes. Ergo una virtus potest haberi sine alia.

4. Præterea, perseverantia est quædam virtus. Sed multi habent virtutes aliquas, in quibus non perseverant. Ergo una virtus potest haberi sine alia.

5. Præterea, cônjugati et innocentes possunt habere castitatem. Sed conjugati non habent virginitatem, innocentes autem non habent pœnitentiam. Ergo non est necessarium quod qui habet unam, habeat omnes.

6. Præterea, nihil est laudabile nisi actus virtutis, neque vituperabile nisi vitium. Sed in sacra Scriptura quidam laudantur de uno, et vituperantur de alio, ut patet Apocal., II. Ergo potest haberi una virtus sine alia cujus oppositum vitium habetur.

Sed contra, *Super* illud *Psalm.* CXVIII, *Feci judicium et justitiam*, Glossa: « A parte totum, ut qui habet unam omnes habeat virtutes; et qui una caret, omnibus careat. »

Idem potest haberi ex Glossa Hieronymi *Super* illud *Isai.*, XVI, 11: *Venter meus ad Moab quasi cithara sonabit*; ubi dicit Glossa *ord.*, col. 1258, t. 1: « Cithara sonum compositum non emittit, si una chorda rupta fuerit: sic spiritualis venter Prophetæ [3], si una virtus defuerit. »

Præterea, qui habet caritatem, oportet quod habeat alias virtutes: similiter qui habet alias virtutes, oportet quod caritatem habeat, qaæ est forma virtutum. Ergo qui habet unam virtutem omnes habet.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod virtutes gratuitæ, quantum ad id quod essentialiter se habet ad virtutem, connexionem habent; quantum autem ad id quod accidit virtuti inquantum est virtus, quamvis forte non accidat ei inquantum est talis virtus, non oportet connexionem esse. Ratio autem connexionis ex tribus sumi potest. Primo ex caritate, quæ est forma virtutum, cum qua omnes virtutes simul infunduntur. Secundo ex gratia, quæ est quasi totum potentiale ad virtutes, ex qua quodammodo fluunt virtutes, sicut ex essentia animæ potentiæ. Unde sicut omnes potentiæ sunt simul, inquantum connectuntur in essentia; ita omnes virtutes gratuitæ sunt simul, inquantum connectuntur in gratia. Tertio ex ipsa justitia generali, qua justificatur impius, quæ nihil imperfectum relinquit: quia impium est a Deo dimidiam sperare salutem, ut sancti dicunt [4]. Unde cum quis justificatur, omnes virtutes ei simul infunduntur.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Bedæ intelligendum est de virtutibus quantum ad usus, et non quantum ad habitus. Diversi enim sancti diversimode excedunt se invicem in usibus diversarum virtutum, secundum quod de quolibet confessore dictum est, Eccli., XLIV, 20: *Non est inventus similis illi qui conservaret* * *legem excelsi.* (* *Conservavit.*)

Ad secundum dicendum, quod sicut virtutes morales non habent perfectam rationem virtutis, nisi sint directæ per drudentiam; ita nec virtutes gratuitæ, nisi sint formatæ per caritatem. Unde supra [5] dictum est quod fides informis non est virtus.

Ad tertium dicendum quod in Christo

[1] Non occurrit.
[2] Parm.: « humiliantur. »
[3] Al.: « sic spiritus, vel venter. »
[4] Et nominatim quidem Augustinus vel suppositus auctor libri *De vera et falsa pœnitentia*, cap. VI, t. 6 op. Aug.
[5] Dist. XXIII, q. III, a. 1, quæstiunc. 1.

fuit de fide quidquid perfectionis est, scilicet visio : hoc enim per se ad virtutem pertinet: non autem fuit in Christo imperfectio, quæ quidem accidit virtuti, quamvis per se conveniat fidei.

Ad quartum dicendum, quod perseverantia uno modo est specialis virtus, secundum quod dicit propositum persistendi, ut non recedat quis a ratione recta propter tristitias, ut dicitur VII *Ethic.*, cap. VII et VIII [1] : et sic est simul de necessitate cum aliis virtutibus. Alio modo est quoddam accidens virtutibus, secundum quod dicit continuationem virtutum usque in finem ; et sic non est necessario simul cum aliis virtutibus.

Ad quintum dicendum, quod virginitas non dicit virtutem, sed quoddam accidens virtuti ; unde potest sine peccato amitti. Pœnitentia autem si sit specialis virtus, potest esse in innocentibus sub conditione, ut scilicet si peccarent, pœniterent sicut Philosophus dicit de verecundia in IV *Ethic.*, cap. XV [2].

Ad sextum dicendum, quod non solum laudatur actus qui est a virtute, sed actus qui est ad virtutem, quo fiunt bona, sed non bene. Similiter non solum semper vituperatur peccatum mortale, quod expellit virtutem, sed etiam veniale, quod est simul cum virtute.

ARTICULUS III.

Utrum dona sint connexa [3].

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod dona non sint connexa. I Cor., XII, 8: *Alii per spiritum datur sermo sapientiæ* ; *alii sermo scientiæ secundum eumdem spiritum.* Sed sapientia et scientia sunt dona. Ergo alii datur num donum, est alii aliud ; et ita non sunt connexa.

2. Præterea, Gregorius dicit in *Moral.*, lib. I, cap. XXXII, § 44, col. 547, t. 1, quod « minor est sapientia, si intellectu careat. » Ergo sapientia sine intellectu haberi potest.

3. Præterea, Augustinus dicit, l. I *De sermone Domini in monte* secundum Matth., cap. IV, col. 1234, t. 3, quod ab uno dono paulatim fit processus ad aliud. Hoc autem non esset, si necesse foret ea simul esse. Ergo dona non sunt connexa.

4. Præterea, plus distat a communi statu virtutum perfectio transcendens genus virtutis quam perfectio manens in genere virtutum. Sed qui habet virtutes non oportet quod habent eas in perfecto statu virtutum: quæ quidem perfecto in genere virtutis manet. Ergo multo minus oportet quod habeat perfectionem donorum, quæ genus virtutis transcendit ; et ita dona non connectuntur sibi in gratia, caritate, vel justificatione : nec est aliud dare in quo sibi connectantur ; ergo non sunt connexa.

5. Præterea, donorum quædam perficiunt in vita activa, quædam in contemplativa. Sed multi sunt perfecti in vita activa qui gradum vitæ contemplativæ nondum attingunt. Ergo dona non habentur omnia simul.

Sed contra, quidquid est de necessitate salutis, oportet esse simul cum gratia. Sed dona sunt de necessitate salutis ; quod patet per Glossam, Matth., VI, quæ dicit, quod in donis est ut operemur mandata, in quibus est ut ad beatitudinem veniamus. Ergo videtur quod dona sint connexa in gratia, sicut et virtutes.

Præterea, sapientiæ donum ex caritate causatur, ut ex dictis, dist. præc., patet. Ergo quicumque habet caritatem habet sapientiam. Sed sapientia ponitur in ultimo gradu. Ergo quicumque habet eam, habet omnia alia dona ; et sic omnia dona sunt connexa in caritate.

Præterea, justitia generalis defectus qui peccatum implicant tollit. Sed contra tales defectus dona dantur, sicut consilium contra præcipitationem, ut dicit Gregorius, lib. II *Moral.*, cap. XLIX, col. 592, t. 1, et timor contra superbiæ timorem. Ergo simul cum justificatur anima, omnia dona infunduntur.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod sicut dictum est [4], donum in hoc transcendit virtutem quod supra modum humanum operatur: qui quidem modus ex mensura altiori quam sit humana mensura, causatur. Huic autem mensuræ quæ Deus est, mens humana per caritatem innititur. Et ideo modum istum habent ex ipsa caritate quantum ad esse absolutum, quod esse dicimus secundum quod perficiunt in his quæ sunt neces-

[1] Vel IX et X.
[2] Vel XVII.
[3] I. II *Summ. theol.*, q. LXVIII, a. 5.
[4] Dist. XXXIV, q. III, a. 1.

saria ad salutem. Sed quantum ad perfectum esse secundum quod dona ad altiora se extendunt, quod quidem est per gratiam gratis datam, non oportet quod sint connexa.

Ad primum ergo dicendum, quod ibi non ponitur simpliciter donum sapientiæ et scientiæ, sed sermo sapientiæ et scientiæ ; et hoc quidem ad perfectionem donorum pertinet, ut scilicet homo ita sapientia et scientia abundet ut non solum sibi sufficiat, sed per sermonem in alios redundet ; unde ponitur inter gratias gratis datas.

Ad secundum dicendum, quod dictum Gregorii facit ad ostendendum connexionem donorum. Vult enim ostendere quod perfectio unius doni non est sine alio ; unde sapientia quæ sine intellectu est, et hebes est, et rationem doni non habet.

Ad tertium dicendum, quod gradus ille, sive processus, attenditur quantum ad usus donorum; sicut etiam dicitur quod fides præcedit et gignit alias virtutes, cum quibus tamen simul quandoque iufunditur.

Ad quartum dicendum, quod perfectio virtutum secundum intensionem non est de necessitate salutis, sicut perfectio quæ est ex donis, ut in omnibus scilicet Deum pro regula habeat.

Ad quintum dicendum, quod quamvis ad perfectum statum contemplationis non perveniat omnis qui in vita activa est; tamen omnis Christianus qui in statu salutis est, oportet quod aliquid de contemplatione participet, cum præceptum sit omnibus : *Vacate et videte quoniam ego sum Deus*, psal. XLV, 2 ; ad quod etiam est tertium præceptum legis.

ARTICULUS IV.

Utrum virtutes sint æquales [1].

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod virtutes non sint æquales. I Corinth., XIII, dicitur quod caritas est major fide et spe. Sed quælibet harum est virtus. Ergo una virtus est minor quam alia.

2. Præterea, quantitas virtutis objecto mensuratur. Sed una virtus ad plura se extendit objecta quam alia. Ergo una virtus est major quam alia.

3. Præterea, habitus est ad actum habilitare. Sed homo quandoque est magis habilis ad actum unius virtutis quam ad actum alterius. Ergo habet unam virtutem magis intensam quam aliam.

4. Præterea, supra [2] dictum est, quod fides, spes et caritas et operatio adæquantur. Sed non omnes operationem virtutum sunt æquàles. Ergo nec omnes virtutes.

5. Præterea, de quolibet sancto legitur, Eccli., XLIV, 20, juxta applicationem Ecclesiæ : *Non est inventus similis illi, qui conservaret* * *legem excelsi*. Hoc autem non potest esse nisi quia unus excedit alium secundum unam, et alius secundum aliam. Ergo in uno homine virtutes non sunt æquales : alias qui excederet in una, excederet in omnibus.

* Conservavit.

Sed contra est quod dicitur Apocal., XXI, 16 : Latera civitatis sunt æqualia (*a*) ; in quo significatur secundum Glossam *ord.*, col. 747, t. 2, quod virtutes gratuitæ sunt æquales.

Præterea, per idem per quod habitus causantur, augentur, secundum Philosophum in II *Ethic.*, cap. II. Sed omnes habitus virtutum simul infunduntur cum gratia. Ergo simul augentur cum augmento gratiæ. Sed quæcumque simul intenduntur et remittuntur, sunt æqualia. Ergo omnes virtutes sunt æquales.

Præterea, secundum quantitatem virtutis est quantitas meriti, et per consequens quantitas præmii. Si ergo una virtus esset altera major, eidem deberetur majus et minus præmium quam alteri in quo esset, et e converso : quod est impossibile, cum non sit nisi unum præmium.

SOLUTIO. — Respondeo dicendum, quod est æqualitas secundum quantitatem absolutam, et æqualitas secundum quantitatem comparatam, quæ dicitur proportionis æqualitas ; sicut patet in digitis manus, qui non sunt æquales secundum quantitatem absolutam, cum unus alteri superpositus excedat ipsum : sunt tamen æquales secundum proportionem : quia sicut quantitas unius digiti sufficit ad suum officium, ita et quantitas alterius digiti : unde et digiti pro

[1] I. II *Summ. theol.*, q. LXVI, a. 1 et 2.
[2] Dist. XXV.

(*a*) Hoc dicitur quoad sensum, non quoad verba.

portionaliter augentur. Quantitas ergo absoluta virtutis potest attendi quantum ad tria: primo quantum ad dignitatem; secundo quantum ad objecta ad quæ se extendit; tertio quantum ad intensionem, quæ cognoscitur in efficacia et modo agendi. Et his tribus modis contingit quod una virtus excedatur ab alia absolute loquendo: quia una est dignior alia, sicut caritas fide, et prudentia temperantia. Item una est plurium objectorum quam alia, sicut prudentia quam temperantia. Item una secundum speciem suam requirit majorem intensionem quam alia: quia quanto est difficilius objectum tanto oportet magis contendere [1], et intensius in ipsum moveri. Sed secundum quantitatem comparatam sunt æquales, quia proportionaliter in his tribus se habent respectu suorum objectorum: et ideo proportionaliter crescunt.

Ad primum ergo et secundum patet solutio ex dictis.

Ad tertium dicendum, quod hoc quod homo est magis habilis ad actum unius virtutis quam ad actum alterius, non est ex diversitate habituum semper, sed ex diversa dispositione naturali, aut etiam ex exercitio.

Ad quartum dicendum, quod per operationem accipitur ibi exterior actus, qui per morales virtutes completur, quas oportet theologicis proportionabiliter æquari, ut dictum est. Vel aliter dicendum, quod intelligitur de operationibus quæ essentialiter consequuntur ad virtutes, sicut sunt actus interiores, quos etiam oportet æquales secundum proportionem esse; non autem secundum actus exteriores, qui possunt esse vel expeditiores vel impeditiores propter aliqua accidentia.

Ad quintum dicendum, quod hoc dicitur quantum ad exercitium virtutum, et usum, et non quantum ad habitum.

ARTICULUS V.

Utrum vitia sint connexa.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod vitia sint connexa. Jacob., II, 10: Qui offendit *in uno, factus est omnium reus.* Sed non efficitur omnium reus mandatorum nisi per peccata. Ergo qui facit unum peccatum, habet omnia peccata.

2. Præterea, peccatum nihil videtur esse in anima nisi privatio virtutis. Sed per unum peccatum mortale privantur omnes virtutes. Qui ergo habet unum peccatum, habet omnia.

3. Præterea, sicut virtutes procedunt ex bono amore Dei, ita peccata omnia procedunt ex inordinato amore sui, secundum Augustinum, lib. XIV *De civit. Dei*, cap. XXVIII, col. 436, t. 7. Sed virtutes habent connexionem propter hoc quod conveniunt in caritate. Ergo etiam peccata habebunt connexionem propter inordinatum amorem, ex quo procedunt.

4. Præterea, virtus et vitium sunt opposita immediate, ad minus secundum theologos. Sed nulla virtus inest habenti aliquod peccatum. Ergo insunt omnia vitia opposita singulis virtutibus; et sic idem quod prius.

5. Præterea, pronior est homo ad peccatum, ad minus in statu naturæ corruptæ, quam ad virtutem: virtus enim est circa difficile. Sed qui habet unam virtutem, habet omnes. Ergo multo fortius qui habet unum vitium, habet omnia.

Sed contra, peccatum contingit infinitis modis, secundum Dionysium, *De div. nom.*, cap. IV, § 30, col. 730, t. 1, Philosophum, II *Ethic.*, cap. V [2]. Sed impossibile est infinita inesse eidem. Ergo non possunt omnia peccata connexa esse.

Præterea, Philosophus dicit in IV *Eth.*, cap. XI [3], quod malum si sit integrum, importabile fieret, et seipsum corrumperet. Sed si inessent omnia peccata uni, esset malitia moralis integra. Ergo hoc non potest stare.

Præterea, contraria impossibile est inesse eidem. Sed contrarium est unum vitium alii, sicut prodigalitas liberalitati. Ergo impossibile est esse peccata connexa.

SOLUTIO. — Respondeo dicendum, quod in peccato duo sunt, scilicet aversio et conversio. Ex parte aversionis peccata connexionem habent, inquantum avertuntur a bono incommutabili: sed ex parte

[1] Sic codd.; Parm.: « contra tendere. »

[2] Vel VII.

[3] Vel XIII.

conversionis nullo modo connexionem habere possunt, sicut habent virtutes. Virtutes enim habent esse ordinatum, quia in ipsa potentiarum ordinatione consistit ratio virtutis; sed peccata præter intentionem et per accidens fiunt; et ideo non reducuntur ad rectum ordinem, nec in aliquo uno connecti possunt. Et præterea, peccata ex operibus sunt, et contingunt omnifariam, nec sunt ab aliquo principio infundente, sicut virtutes.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc intelligitur quantum ad amissionem summi boni, a quo omne peccatum avertit: quo amisso quidquid virtutis delebatur [1] deperit, et omnia virtutum merita mortificantur.

Ad secundum dicendum, quod peccatum quandoque nominat actum ; quandoque autem nominat maculam, quæ est privatio gratiæ et virtutis per comparationem ad actum præcedentem ; quandoque etiam nominat reatum, qui est obligatio ad pœnam propter actus inordinate commissos : et ideo secundnm diversos actus diversæ maculæ sunt, et diversi reatus, quamvis sit eadem virtus vel gratia, qua privantur.

Ad tertium dicendum, quod a caritate procedunt virtutes secundum ordinem rectum; et ideo consonantiam et connexionem habent: sed ex amore inordinato sequuntur vitia extra ordinem ; et ideo contrarietatem [2] ad invicem habent, et multifariam dividuntur.

Ad quartum dicendum, quod immediata oppositio, secundum theologos, virtutis et vitii, intelligitur quantum ad actus, et non quantum ad habitus. Aliquis enim per unum actum peccati mortalis perdit omnes habitus virtutum, non tamen per illum actum aggeneratur in ipso aliquis habitus ; unde tunc caret utroque habitu. Non est autem inconveniens [3] ut in illo qui habet actum luxuriæ, et caret per hoc habitu mansuetudinis inveniatur actus ejus, non quidem ab ipsa procedens, ei similis, sicut actus virtutum dicuntur qui sunt ad virtutem.

Ad quintum dicendum, quod ex hoc ipso quod homo pronior est ad peccandum, non requiruntur tot ad unum peccatum, sicut ad unam virtutem ; et ideo non est necessarium ut qui habet unum peccatum, habeat omnia, sicut qui habet unam virtutem, habeat omnes.

Utrum autem omnia peccata sint paria, quære in II lib. [4].

ARTICULUS VI.

Utrum modus caritatis sit in præcepto [5].

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod modus caritatis sit in præcepto. Sicut enim virtutes connectuntur sibi invicem in caritate, ita et omnia mandata ad caritatem reducuntur. Sed virtutes ideo connectuntur sibi in caritate, quia per caritatem formantur. Ergo et præcepta ad caritatem reducuntur, quia modus caritatis sub præcepto cadit.

2. Præterea, Deut., VI, 5, dicitur : *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, et ex tota anima tua, et ex tota fortitudine tua.* Et constat quod ibi præcipitur actus caritatis. Sed ex actu caritatis modificantur opera quæ sunt in præcepto. Ergo prædictus modus est in præcepto.

3. Præterea, Matth., XIX, 17, dicitur : *Si vis ad vitam ingredi, serva mandata.* Sed nullus potest ad vitam ingredi sine caritate. Ergo modus caritatis est in præcepto.

4. Præterea, sicut deformationi opponitur formatio, ita prohibitioni opponitur præceptum. Sed deformatio operum cadit sub prohibitione. Ergo formatio, quæ fit per modum caritatis, cadit sub præcepto.

5. Præterea, per caritatem actus præceptorum ordinantur in finem debitum. Sed hoc cadit sub præcepto, ut patet per Apostolum, I Corinth., X, 31 : *Omnia in gloriam Dei facite.* Ergo et modus caritatis.

Sed contra, nihil cadit sub præcepto nisi quod est in potestate nostra ; unde Hieronymus [6] in *Exposit. fidei cathol.*, anathematizat eos qui dicunt Deum aliquid impossibile homini præcepisse. Sed habere caritatem non est in potestate nostra. Ergo modus caritatis non cadit sub præcepto.

Præterea, quicumque omittit hoc quod

[1] Al. : « habebatur. »
[2] Al. : « congruitatem. »
[3] Al. : « conveniens. »

[4] Dist. XLII, q. [illegible], a. [illegible].
[5] I. II *Summ. theol.*, q. [illegible], a. 10.
[6] Vel potius Pelagius hæreticus.

est de substantia præcepti, peccat. Sed aliquis diligens Deum dilectione naturali vel opera pietatis faciens caritate carens, hoc ipso non peccat. Ergo modus non cadit sub præcepto.

Præterea, homo in statu innocentiæ, etiam si gratiam non habuit, habebat unde poterat stare : quod non esset, si modus esset sub præcepto: quia caderet, si sine modo præcepta servaret. Ergo modus non est in præcepto.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod circa hoc sunt quatuor opiniones.

Prima opinio est, quod modus cadit sub præcepto : quia tamen illud præceptum est affirmativum, non obligat ad semper, quamvis obliget semper: et sic homo non tenetur ex caritate implere mandata, nisi pro tempore illo quo caritatem habet et sic non obligatur ad impossibile. Sed hoc dictum non videtur sufficiens : quia si modus est de substantia præcepti, simul curret obligatio ad actum et ad modum. Contingit autem quod erit tempus honorandi parentes quando etiam caritatem non habet: unde videtur quod tunc teneatur ex caritate implere.

Et ideo alii dicunt, quod æqualiter currit obligatio præcepti et modi, ut scilicet quandocumque tenetur homo implere præceptum, tenetur implere illud ex caritate. Nec propter hoc Deus aliquod impossibile præcipit: quia quamvis homo per se caritatem habere non possit, tamen potest facere aliquid unde ipsam a Deo accipiat : quia, secundum Philosophum in III *Ethic.*, cap. v [1], quæ per amicos facimus, aliquo modo possibilia sunt. Sed hoc non potest stare : quia aliquid in peccato mortali existens, in quolibet actu de genere bonorum, quo præceptum impleret quo ad substantiam operis, peccaret peccato omissionis, inquantum omitteret modum ; quod falsum est.

Et ideo alii dicunt, quod modus nullo modo cadit sub præcepto, et quod homo sine caritate præceptum legis implet. Sed hoc videtur vicinum Pelagianæ hæresi, quæ ponebat omnia præcepta sine gratia posse impleri.

Ideo alii mediam viam tenent, et dicunt, quod modus quodammodo in præcepto cadit, et quodammodo non. Dicimur enim ad mandata teneri dupliciter. Uno modo ita quod nisi impleamus hoc ad quod tenemur, sumus omissionis vel transgressionis rei, et secundum hoc tenemur solum ad substantiam mandati non ad modum. Alio modo ita quod si non impleamus id ad quod tenemur, non percipimus mandati fructum ; et sic tenemur ad substantiam operis, et ad modum, sine quo quantumcumque homo substantiam operis exequatur, ad vitam non perveniet. Et hæc opinio videtur rationabilior. Constat enim quod præceptum potest dupliciter considerari. Uno modo inquantum imponitur secundum necessitatem quamdam implendi : et sic nihil debet imponi alicui nisi quod statim est in ipso ut impleat; quod si non implet, punitur : quia sic lex habet vim coactivam, secundum Philosophum in X *Ethic.*, cap. x [2]. Alio modo quantum ad intentionem legislatoris, qui per legis præcepta intendit ad virtutem perducere, ut dicitur in II *Ethic.*, cap. I : et sic quantum ad intentionem legislatoris modus virtutis cadit sub præcepto, non quantum ad obligationem legis.

Ad primum ergo dicendum, quod præcepta quodammodo connectuntur in caritate sicut in fine: quia per ipsam fructum mandati observati quis percipit.

Ad secundum dicendum, quod illo præcepto præcipitur actus caritatis, non qui sit a caritate, sed actu est similis actui caritatis, sicut est actus naturalis dilectionis. Vel si præcipiatur actus caritatis præceptum illud magis est ad ostendendum quo tendere debeamus, quam ad obligandum, sicut supra distinct., XXVII, dictum est.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit quantum ad intentionem legislatoris, magis quam quantum ad obligationem legis.

Ad quartum dicendum, quod facere actum deformem et abstinere ab ipso, est in potestate nostra, non autem facere actum formatum; et ideo non est similis ratio.

Ad quintum dicendum, quod modus caritatis plus importat quam relationem operis in finem debitum ; importat enim quod actus ex habitu caritatis procedat, qua multi carentes, actus suos in Deum referunt.

[1] Vel VIII.

[2] Vel XIV.

EXPOSITIO TEXTUS.

« Ubi caritas est, quid est quod possit deesse? » Ergo omnes aliæ virtutes superfluunt. — Et dicendum, quod hoc dicitur propter necessariam connexionem aliarum virtutum, quarum ipsa quodammodo est causa.

« Sequitur ut ejus fortitudo minus sit prudens. » Hoc dicitur secundum quod ab una virtute aliquid in aliam redundat, ut dictum est.

« Quia vero non justificationis gratia, quam facit caritas, instituta sunt, sed in figura futuri, et in onus imposita, ideo clarescente veritate, cessaverunt velut umbra. » De hoc dicendum in I dist. IV libri.

« Sicut in sermone Domini octo [1] virtutes præmittuntur, ad quas cetera referuntur. » Loquitur de beatitudinibus, quæ virtutes dicuntur, inquantum sunt actus virtutum.

« Quia per caritatem implentur. » Videtur quod dicat duo contraria, scilicet quod caritas sit principium et finis mandatorum. — Et dicendum, quod hoc non est inconveniens : quia sicut in naturalibus forma et finis incidunt in idem, ita et in moralibus. Habitus enim, qui est principium actus, ut imperans actum, est etiam quodammodo finis, inquantum ad finem proprium utitur actu imperato.

« Totam magnitudinem divinorum eloquiorum possidet caritas. » Secundum hoc videtur quod prolixitas sacræ Scripturæ sit supeflua. Et dicendum, quod continentur omnia divina eloquia in præcepto caritatis sicut in radice ; sed oportuit per ramos distingui.

DISTINCTIO XXXVII.

De decem præceptis, quomodo contineantur in duobus mandatis.

Sed jam distributio decalogi, quæ in duobus mandatis continetur, consideranda est. Habet enim decalogus decem præcepta, quæ sunt decachordum psalterium, quæ sic sunt distributa, ut tria quæ sunt in prima tabula, pertineant ad Deum, scilicet ad cognitionem et dilectionem Trinitatis ; septem quæ sunt in secunda tabula, ad dilectionem proximi.

De primo præcepto.

Primum in prima tabula est, *Exod.*, xx, 3: *Non habebis deos alienos, non facies tibi sculptile, neque omnem similitudinem, etc.* Hæc Origenes dicit duo esse mandata, sed Augustinus [2] unum. Hoc ipsum enim quod dixerat : *Non habebis deos alienos*, perfectius explicat cum prohibet coli figmenta, scilicet idolum, vel similitudinem alicujus rei: quæ duo Origenes, *Hom.* VIII *super Exodum*, col. 353, t. 2, ita dicit distare, ut idolum sit quod nihil habet simile sui ; similitudo vero quæ habet speciem alicujus rei. Verbi gratia, si quis in auro vel ligno vel alia re faciat serpentis speciem vel avis vel alicujus rei, et statuat ad adorandum, non idolum, sed similitudinem facit : qui vero facit speciem quam non videt oculus, sed animus sibi fingit, ut si quis humanis membris caput canis vel arietis formet, vel in uno habitu hominis duas facies; non similitudinem, sed idolum facit, quia facit quod non habet aliquid simile sui. Ideo dicit Apostolus, I Corinth., VIII, 4, quia *idolum nihil est in mundo*. Non enim aliqua ex rebus constantibus assumitur species ; sed quod mens otiosa et curiosa reperit. Similitudo vero est dum aliquid ex his quæ sunt in cælo vel in terra vel in aquis formatur. Augustinus vero *Tr. in Joan.*, § 13, col. 1386, t. 3, ita exponit illud, *Idolum nihil est in mundo* : « Idest inter [3] creaturas mundi non est forma idoli. Materiam enim formavit Deus sed stultitia hominum formam dedit. Quæcumque facta sunt naturaliter, facta sunt per Verbum; sed forma hominis in idolo non est facta per Verbum ; sicut peccatum non est factum per Verbum ; seu est nihil, et nihil fiunt homines cum peccant. » Sed quæritur, quomodo hic dicatur forma idoli non esse facta per Verbum, cum alibi legatur : « Omnis forma, omnis compago, omnis concordia partium facta est per Verbum. » Hoc autem a diversis varie solvitur. Quidam enim dicunt, omnem formam, et quidquid est, a Deo esse, inquantum est: et formam idoli inquantum est, vel inquantum est forma, a Deo esse, sed non inquantum est idoli, idest posita ad adorandum : in hoc enim non est

[1] Al. « septem. »
[2] I. *Qq. Super Exodum*, q. LXXI, col. 620, t. 3.

[1] Sic habetur in gl. *ord.*, col. 532, t. 3, ex dicto Augustini loco collectum.

creatura, sed perversio naturæ: sicut illud quod peccatum est, inquantum peccatum est, nihil est, et homines cum peccant, nihil fiunt quia ab illo qui vere est, separantur. Unde Hieronymus *Super Ezech.*, cap. XXVI: « Quod ex Deo non est, qui solus vere est, non esse dicitur. Ideoque peccatum quod nos a vero abducit, nil esse vel non esse dicitur. » Alii vero dicunt, omnem formam scilicet quæ naturaliter est, et omne quod naturaliter est, esse a Deo. Sed forma idoli non est naturaliter, quia naturæ justitiæ non servit. Id enim naturaliter esse dicitur quod simplici naturæ justitiæ, quæ Deus est, militat, non resultat[1] et naturam creatam non vitiat.

De secundo præcepto.

Secundum præceptum est: « Non assumes nomen Dei tui in vanum; » quod est dicere secundum litteram, non jurabis pro nihilo nomen Dei. Allegorice vero præcipitur, ut non putes creaturam esse Christum Dei Filium, quia *omnis creatura vanitati subjecta est*, Rom., VIII, 20, sed æqualem Patri.

De tertio præcepto.

Tertium vero est: *Memento ut diem sabbati sanctifices*, ubi secundum litteram præcipitur sabbati observantia; allegorice vero ut requiem hic a vitiis, et in futuro in Dei contemplatione, expectes ex Spiritu sancto, idest ex caritate et dono Dei; non quod Spiritus sanctus sine Patre et Filio hoc operatur. Accepit utique Ecclesia donum hoc, ut in Spiritu sancto fiat remissio peccatorum: quam remissionem cum Trinitas faciat, proprie tamen ad Spiritum sanctum dicitur pertinere: quia ipse est spiritus adoptionis filiorum, ipse est Patris et Filii amor et connexio, vel communitas. Ideoque justificatio nostra et requies ei attribuitur sæpius. Hæc sunt tria mandata primæ tabulæ ad Deum pertinentia: et primum quidem, quod est de uno Deo colendo, pertinet ad Patrem, in quo est unitas vel auctoritas; secundum ad Filium, in quo est æqualitas; tertium ad Spiritum sanctum, in quo est utriusque communitas.

De mandatis secundæ tabulæ.

In secunda vero tabula septem erant mandata ad dilectionem proximi pertinentia: quorum primum ad patrem carnalem refertur, sicut primum primæ tabulæ ad patrem cælestem, quod est: *Honora patrem tuum et matrem tuam, ut sis longævus super terram*, scilicet viventium. Parentes vero sic sunt honorandi ut eis debita reverentia exhibeatur, et necessaria ministrentur.

Secundum est: *Non occides*, ubi secundum litteram, actus homicidii prohibetur; secundum spiritum vero etiam voluntas occidendi. Unde huic mandato secundum litteram fit superadditio in Evangelio: quia littera Evangelii exprimitur, quod legis littera non exprimebatur. Evangelii littera exprimit intelligentiam spiritualem, id est quam spirituales habent, et secundum quam spiritualiter vivitur. Littera legis sensum carnalem, id est quem[2] carnales habent, et secundum quem carnaliter vivitur, cui facta est superadditio.

Tertium est: *Non mœchaberis*, id est, ne cuilibet miscearis, excepto fœdere matrimonii. A parte enim totum intelligitur. Nomine igitur mœchiæ omnis concubitus illicitus, illorumque membrorum non legitimus usus prohibitus debet intelligis.

Quartum est: *Non furtum facies*, ubi sacrilegium et rapina omnis prohibetur. Non enim rapinam permisit qui furtum prohibuit; sed furti nomine bene intelligi voluit omnem illicitam usurpationem rei alienæ. Sacrilegium tribus modis committitur: quando scilicet vel sacrum de sacro, vel non sacrum de sacro, vel sacrum de non sacro aufertur. Sacrum vero dicitur quidquid mancipatum est cultui divino, ut Ecclesia, vel res Ecclesiæ. Hic etiam usura prohibetur, quæ sub rapina continetur. Unde Hieronymus in *Epistola* quadam: « Usuras quærere, vel fraudare, vel rapere, nihil interest. Commoda fratri tuo, et accipe quod dedisti, et nil superfluum quæras: quia superabundantia in usura computatur. » Est enim usura, ut ait Augustinus *Super psal.* LIV, § 14, col. 638, t. 4, cum quis plus exigit in injuria vel qualibet re, quam acceperit. Item Hieronymus *Super Ezech.*, cap. XVIII, col. 176, t. 5: « Putant aliqui usuram tantum esse in pecunia; sed intelligant usuram vocari superabundantiam, scilicet quidquid est, si ab eo quod dederit, plus est, ut si in hieme demus decem modios, et in messe quindecim recipiamus. »

Si furtum fecerunt filii Israel, quando spoliaverunt Ægyptios.

Si vero quæritur de filiis Israel, qui Domino jubente ab Ægyptiis mutuaverunt vasa argentea et aurea et vestes pretiosas, et asportaverunt, utrum furtum commiserint: dicimus, eos, qui, ut parerent Deo jubenti, illud fecerunt, non fecisse furtum, nec omni modo peccasse. Unde Augustinus *In Exod.*, quæst. XXXIX, col. 607, t. 3: « Israelitæ non fecerunt furtum, sed Deo jubenti ministerium præbuerunt. Hoc enim Deus jussit, qui legem dedit: sicut minister judicis sine peccato occidit quem lex præcipit; sed si id sponte faciat, homicida est, etiamsi cum occidat quem scit a judice occidendum. » Et lib. XXII *Contra Faustum*, cap. LXXI, col. 415, t. 3: « Infirmi autem qui ex cupiditate Ægyptios deceperunt, magis permissi sunt hoc facere illis qui talia jure passi sunt quam jussi. » Hic opponitur, quod etiam boni in illo opere peccaverunt, quia naturalem legem, cui concordat Evangelium, et lex moralis præceptionis, transgressi sunt, quæ est: « Quod tibi non vis fieri, alii ne feceris; » quam Veritas scripsit in corde hominum: et quia non legebatur in corde, iteravit in tabulis, ut voce forinsecus admota, redirent ad cor, et ibi invenirent quod extra legerent. Hanc igitur illi prævaricati videntur in illo facto, aliis facientes quod nolebant sibi fieri. Sed ibi subintelligendum est: « injuste, » ut non alii, scilicet injuste, facias quod tibi non vis fieri. Alioquin hujus prævaricator est judex, dum punit reum nolens aliquid tale sibi fieri. Ita etiam et illud Domini verbum, Matth., VII, 12: *Omnia quæcumque vultis ut*

[1] Nicolai: « vel non resistit. »

[2] Al. hic et infra: « quam. »

faciant vobis homines, et vos facite illis; de bonis accipiendum est, quæ nobis invicem exhibere debemus.

De quinto præcepto.

Quintum præceptum est: *Non loqueris contra proximum tuum falsum testimonium*, ubi crimen mendacii et perjurii prohibetur. Solet autem [1] quæri, utrum prohibitum sit omne mendacium. Quidam dicunt illud tantum prohiberi quod obest et non prodest ei cui dicitur: tale enim non est adversus proximum, ut ideo videatur hoc addidisse Scriptura. Sed de mendacio magna quæstio est, nec cito explicari potest.

DIVISIO TEXTUS.

Postquam determinavit Magister de virtutibus et donis, quæ nos ad bene operandum inclinant, in parte ista determinat de præceptis legis, quibus ad opera virtutum et donorum dirigimur. Dividitur autem in duas partes: in prima determinat de octo primis mandatis quæ aliquo modo opus respiciunt; in secunda determinat de duobus mandatis ultimis, quæ respiciunt tantum concupiscentiam cordis, XL dist., ibi: « Sextum præceptum est: *Non desiderabis uxorem proximi tui.* » Prima in duas: in prima determinat de primis octo mandatis; in secunda determinat de quibusdam quæ uno illorum mandatorum intelliguntur prohiberi: quæ specialem difficultatem habent, XXXVIII dist., ibi: « Sciendum tamen, tria esse genera mandatorum. » Prima in duas: in prima determinat de præceptis primæ tabulæ; in secunda de præceptis secundæ tabulæ, ibi: « In secunda vero tabula septem erant mandata. » Prima in tres secundum tria mandata de quibus determinat; secunda incipit ibi: « Secundum præceptum est: *Non assumes nomen Dei tui in vanum*; » tertia, ibi: « *Memento ut diem sabbati sanctifices.* » Circa primum tria facit: primo distinguit præcepta; secundo exponit primum ipsorum, ibi: « Primum in prima tabula est: *Non habebis deos alienos, etc.*; » tertio solvit quæstionem ex prædictis ortam, ibi: « Sed quæritur quomodo hic dicatur forma idoli non esse facta per Verbum. »

« In secunda vero tabula septem erant mandata. » Hic determinat de præceptis secundæ tabulæ; et dividitur in quinque partes secundum quinque mandata, quæ satis patent in littera: quarum quarta pars dividitur in duas: in prima exponit quartum mandatum: in secunda movet quæstionem, ibi: « Si vero quæritur de filiis Israel.... utrum furtum commiserint; dicimus eos non fecisse furtum; » secunda incipit ibi: « Hic opponitur quod etiam boni in illo opere peccaverunt. » Et similiter quinta pars dividitur in expositionem præcepti, et quæstionem, quæ incipit ibi: « Solet autem quæri utrum prohibitum sit omne mendacium. »

QUÆSTIO I.

Hic quæruntur sex: 1° de necessitate legis scriptæ; 2° de distinctione, ordine et assignatione mandatorum; 3° utrum omnia mandata legis ad hæc decem referantur; 4° utrum dispensationem in aliquo casu recipiant; 5° de observatione sabbati; 6° de usura.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum fuerit necessarium tradi legem scriptam.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non fuit necessarium legem scriptam tradi, maxime de his decem præceptis. Ea enim quæ sunt naturaliter scripta in intellectu speculativo, nulla scientia in scripturam colligit, sed utitur eis quantum indiget unaquæque. Sed hæc decem præcepta sunt naturaliter scripta in intellectu practico uniuscujusque. Ergo non fuit necesse ea in scripturam redigere.

[1] Aug. *In Exodum*, quæst. LXXI, col. 622, t. 3.

2. Præterea, scriptura videtur esse inventa ad succurrendum labilitati memoriæ. Sed alia præcepta legis quæ non sunt ita scripta in corde hominis, sicut judicialia et cæremonialia, facilius poterant tradi oblivioni. Ergo ea magis debuerunt in tabulis lapideis scribi.

3. Præterea, ea quæ scripto traduntnr, ad plebem per sapientes perveniunt. Sed hæc decem mandata ipsa plebs immediate audivit a Deo, ut patet Exod., xx. Ergo non debuerunt in scriptum redigi.

4. Præterea, legislator qui intendit sibi subjectos bonos facere, non debet aliquid pro lege ferre ex quo vitia augeantur, eo prævidente. Sed ex hoc quod ista mandata obligatoria populo sunt tradita, prævaricatio crevit; I Corinth., xv, 56: *Virtus peccati lex*; Glossa [1]: Lex prohibendo auget peccati cupiditatem. Ergo non debuerunt hujusmodi præcepta legis a Deo dari, qui omnia prævidet.

5. Præterea, servitia coacta sunt minus Deo accepta. Sed per legem fit coactio quædam, inquantum obligat. Ergo videtur quod hujusmodi obligatoriam legem edere non debuit.

Sed contra, non minor cura est Deo de rebus humanis quam de rebus naturalibus, quas propter hominem fecit. Sed rebus naturalibus certas leges posuit. Ergo etiam rebus humanis aliquas leges ponere debuit.

Præterea, in quolibet regimine oportet quod voluntas rectoris innotescat. Sed Dei voluntas nobis per legis præcepta innotescit, inquantum est signum divinæ voluntatis. Ergo oportuit quod ab ipso qui orbem regit, præcepta mundo ederentur.

Præterea, in VIII *Ethic.*, cap. VII [2], dicit Philosophus, quod rex per imperium suum movet eos qui in regno suo sunt. Sed Deus omnia movet. Ergo oportuit quod ad homines ejus imperium deveniret, quo in Deum moverentur.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod necessarium fuit ea quæ naturalis ratio dictat, quæ dicuntur ad legem naturæ pertinere, populo in præceptum dari, et in scriptum redigi, propter quatuor rationes. Primo, quia per contrariam consuetudinem, qua multi in peccato præcipitabantur, jam apud multos ratio naturalis, in qua scripta erant, obtenebrata erat. Secundo, quia etsi in aliquibus vigebat ratio, tamen amor boni in eis deficiebat; unde per quamdam coactionem legis obligatoriæ ad bonum inducendi erant. Tertio ut ad opera virtutis non solum natura inclinaret, sed etiam reverentia divini imperii. Quarto ut magis memoria tenerentur, et frequentius in cogitatione versarentur.

Ad primum igitur dicendum, quod passiones animæ non corrumpunt existimationem speculativam, sicut corrumpunt existimationem practicam; et ideo magis oportuit præcepta legis naturæ in scriptis redigi, quam principia speculativa.

Ad secundum dicendum, quod præcepta judicialia et cæremonialia erant mutabilia secundum diversos status et conditiones hominum; sed præcepta ista legis naturæ immobiliter permansura erant, in cujus signum in tabulis lapideis Deus ea scribi voluit.

Ad tertium dicendum, quod ista præcepta omnibus indita erant in naturali cognitione; et ideo in hujus signum Deus toti populo per se ea edidit; sed propter multos qui secundum passiones vivunt, in quibus judicium rationis obtenebratur, voluit ut per sapientiores, in quibus judicium rationis viget, in aliis cognitio horum præceptorum conservaretur; et ideo scribi ea voluit.

Ad quartum dicendum, quod lex, quantum erat in se, nullo modo nec occasio nec causa erat augendæ cupiditatis, sed propter corruptionem fomitis hoc contingebat, occasione accepta ex lege ab ipsis peccantibus, non data ipsis a lege.

Ad quintum dicendum, quod boni qui habent voluntatem bene faciendi non operantur quasi coacti a lege, sed ipsi sibi sunt lex; unde non propter eos lex est posita, sed propter transgressores, ut dicitur Gal., III, in quibus melius est ut coacti a malo desistant quam ut mala libere exsequantur.

ARTICULUS II.

Utrum præcepta decalogi convenienter assignentur [3].

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod præcepta decalogi non conve-

[1] Ex Aug., l. *De perfectione justitiæ*, c. VI, ratiocinat. 14, col. 298, t. 10.

[2] Vel XIII.

[3] I. II *Summ. theol.*, q. C, a. 5, 6 et 7.

nienter assignentur. Præcepta enim legis ad merendum ordinantur. Sed meritum in aliquo actu consistit. Cum ergo in præceptis negativis non ponatur aliquis actus, sed solum negetur, videtur quod præcepta decalogi non debuerunt per negationem assignari.

2. Præterea, illud ex quo datur aliud intelligi, debet aliquo modo continere illud. Sed probibitio majoris mali non continet prohibitionem minoris mali, nec præceptum magis debiti continet præceptum minus debiti. Cum ergo per prohibitionem mœchiæ detur intelligi omnis illicitus usus membrorum, ut in *Littera* dicitur, cum mœchia sit gravius quam simplex fornicatio, videtur quod non fuerit rectus modus assignandi præceptum, per prohibitionem mœchiæ alia minora prohibere. Et similiter potest objici de honoratione parentum quod est magis debitum quam beneficia quæ aliis hominibus sunt exhibenda, quæ ad hoc præceptum reducuntur.

3. Præterea, omnia præcepta legis debent æqualiter in memoria contineri. Ergo cum in tertio præcepto fiat mentio de memoria, videtur quod eadem ratione debuerit in aliis præceptis poni.

4. Præterea, præcepta decalogi ad legem naturalem pertinent. Sed legis naturalis dictamen per rationem naturalem est. Ergo non oportet in alio præcepto legis aliam rationem assignari, nisi quod naturalis ratio dictat.

5. Præterea, omnibus præceptis observatis præmium debetur. Sed in quarto præcepto præmium ponitur, ut scilicet longævus sit super terram. Ergo eadem ratione in aliis præceptis poni deberet.

QUÆSTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod non debeant esse decem legis præcepta. Sicut enim dicitur in Glossa Matth., VI, in precibus est ut impetrentur dona; in donis ut impleantur mandata; in mandatis ut beatitudines consequamur. Sed preces, et etiam dona, similiter et beatitudines quodammodo sunt septem. Ergo et mandata legis debebant esse tantum septem.

2. Præterea, Rom., XIII, 8: Dilectio proximi *legem implevit*. Sed intentio legislatoris in omnibus præceptis est ut lex impleatur. Ergo sufficiens fuit unum præceptum tantum, scilicet de dilectione proximi, ponere.

3. Præterea, Rom., VII, dicit Glossa *ord.*, col. 491, t. 2: « Bona est lex, quæ dum concupiscentiam prohibet, malum prohibet. » Sed præcepta ordinantur contra peccata, ut patet per Augustinum in lib. *De decem chor.*, cap. III, etc., col. 76, t. 5. Ergo suffecisset unum præceptum ponere, in quo concupiscentia prohiberetur.

4. Sed contra, videtur quod debeant esse plus quam decem. Ubicumque enim contingit esse peccatum in opere, contingit esse peccatum et in interiori concupiscentia: quia consensus in peccatum, peccatum est. Sed furtum et mœchia prohibentur diversis præceptis quantum ad actum et quantum ad concupiscentiam. Ergo eadem ratione et alia peccata debuerunt duplicibus præceptis prohiberi.

5. Præterea, ut in II lib. [1] dicit Magister, tribus modis aliquis peccat: scilicet in Deum, in proximum, in seipsum. Cum ergo quædam præcepta ordinentur contra peccatum in Deum, quædam vero contra peccatum in proximum; videtur etiam quod quædam debuerunt ordinari contra peccatum in seipsum.

6. Præterea, secundum Philosophum in II *Ethic.*, cap. I, intentio legislatoris est ad virtutem cives inducere; unde et de singulis virtutibus aliquid lex præcipit, sicut patet in V *Ethic.*[2], cap. III[3]. Sed multo plures virtutes sunt quam decem. Ergo debent esse plura præcepta.

QUÆSTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod præcepta male ordinentur. Quia, sicut Gregorius dicit in l. *Sacrament.*, *præfation. Nativ.*, col. 31, t. 4, ex visibilibus in amorem invisibilium rapimur. Sed præcepta secundæ tabulæ ordinant ad dilectionem proximi, quem videmus; præcepta vero primæ tabulæ ad dilectionem Dei, qui invisibilis est. Ergo præcepta secundæ tabulæ prius poni debuerunt.

2. Præterea, prius est aliquid in corde quam sit in executione operis. Sed præceptum tertium primæ tabulæ videtur ad cor pertinere, præceptum vero secundum ad opus interius, primum autem ad opus

[1] Dist. XLII.
[2] Al.: « ut in V ejusdem. »
[3] Vel V.

exterius, quia ad actus latriæ pertinet. Ergo inconvenienter ordinantur.

3. Præterea, secundum Boetium, III lib. *De consolat*,. metr. I, col. 722, t. 1, prius extirpanda sunt vitia quam inserantur virtutes. Sed præcepta negativa ordinantur ad extirpationem vitiorum, affirmativa autem ad habendas virtutes. Ergo in secunda tabula præceptum affirmativum non debuit esse primum, sed ultimum.

Solutio I. — Respondeo dicendum ad primam quæstionem; quod cum intentio legislatoris sit ad virtutes homines inducere, quibus legem tradit, oportet quod illo modo in assignandis præceptis legis utatur, qui competat viæ ad virtutem; quæ quidem est ut ex his quæ magis in promptu sunt, in difficiliora tendatur; sicut etiam in disciplinis ex magis notis in minus nota proceditur. Et ideo legislator in istis decem præceptis, quæ sunt quasi prima legis initia, illa prohibuit vel præcepit, quæ primo occurrunt facienda vel dimittenda eunti ad virtutem; et ex his alia intelligi voluit, quæ in eis quasi in suis principiis includuntur; et propter hoc plura negativa posuit quam affirmativa, quia magis in promptu est et facile ut mala dimittantur, quam ut bona perficiantur. In malis etiam illa prohibuit quæ statim in primo aspectu detestanda videntur, et similiter in bonis illa præcepit quæ cuilibet, esse debita manifestum est.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis in præceptis negativis privetur actus exterior potius quam ponatur; includitur tamen actus rationis eligentis repressionem cupiditatis vel concupiscentiæ, quæ ad actus prohibitos inclinabat; et in hoc meritum consistit.

Ad secundum dicendum, quod quamvis prohibitio minoris mali in magis malo non includatur via syllogistica, ut argui possit, si magis malum dimittendum est, quod et minus malum; includitur tamen eo modo quo ea quæ ex seminibus naturæ progrediuntur, in rationibus seminalibus continentur. Sicut enim natura ex parvis seminibus in maximas arbores proficit, ita etiam et lex ex his quæ in principio et in promptu sunt, in alia procedit, quæ sunt quandoque difficiliora et perfectiora; et ideo legislator per prohibitionem mœchiæ prohibuit fornicationem simplicem, et per falsum testimonium prohibuit omne mendacium, et per furtum prohibuit omnem turpem quæstum, et sic de aliis.

Ad tertium dicendum, quod tertium præceptum primæ tabulæ non erat simpliciter inditum rationi: quia determinatio diei qua vacandum est divinis obsequiis, est cæremonialis, non moralis, quamvis substantia præcepti moralis sit; unde magis natum erat a mente excidere quam ea quæ totaliter naturalis ratio dictat; et ideo potius in hoc præcepto induxit memoriam et rationem præcepti assignavit quam in aliis præceptis.

Et ex hoc patet solutio ad quartum.

Ad quintum dicendum, quod quartum præceptum maxime videtur habere de debito et de naturali inclinatione et privato amore; et ideo minus videbatur esse meritorium quam alia; et ideo propter hoc oportuit ut ei adderetur præmium. Vel dicendum, quod quartum præceptum est primum secundæ tabulæ, unde ipsi præmium additur; sicut et in primo præcepto primæ tabulæ præmium innuitur ex hoc quod Dei misericordia commemoratur; ut ex his duobus mandatis ostendantur omnia sequentia præmiabilia esse.

Solutio II. — Ad secundam quæstionem dicendum, quod lex civilis suis præceptis dirigit hominem in communicationibus quæ sunt ad alterum secundum vitam politicam; quæ quidem non potest esse nisi hominis ad hominem. Derisibiles enim videntur laudes politicæ vitæ in deos transferentes, ut dicitur in X *Ethic.*, cap. VIII[1]. Sed lex divina dirigit nos suis præceptis in spirituali vita, secundum quam societatem habemus non solum ad hominem, sed ad Deum, I Joan., I; et ideo oportuit præcepta legis divinæ hoc modo distingui quod quædam dirigerent hominem in his quæ ad Deum spectant, quæ dicuntur præcepta primæ tabulæ; quædam vero in his quæ spectant ad proximum, quæ dicuntur præcepta secundæ tabulæ. Ordinatur autem homo ad Deum[2] tripliciter. Uno modo per meditationem cordis, ut dicitur in psalm. XLV, 11: *Vacate, et videte quia ego sum Deus*, et ad hoc dirigit tertium præceptum, scilicet sanctificatio sabbati, quo aliquod[3] tempus deputatur ad vacandum divinis, cessando ab omnibus quæ hoc otium perturbare possent. Alio modo per reverentiam oris,

[1] Vel XII.
[2] Al.: « ad eum. »
[3] Al.: « ergo aliquod. »

quod fit dum laudatur, et nomen ejus cum reverentia enuntiatur. Et quia primo occurrit in reverentiam divini nominis jurare quam laudes debitas Deo reddere, ideo in secundo præcepto ponitur: *Non assumes nomen Dei tui in vanum.* Tertio, ut in opere servitium debitum exhibeatur, quod latria dicitur, ad cujus actum primum præceptum ordinatur similiter per prohibitionem contrarii : *Non habebis deos alienos.* Ad proximum autem homo dupliciter ordinatur. Uno modo ut ei beneficium impendatur, quod maxime parentibus faciendum est; unde in primo præcepto secundæ tabulæ honoratio parentum præcipitur, in quo intelligitur esse beneficium proximo exhibendum. Alio modo ut proximo nocumentum non inferatur; quod quidem contingit tripliciter. Primo quantum ad cor; et sic sunt duo præcepta ultima: *Non desiderabis uxorem proximi tui;* et *non concupisces domum proximi tui.* Secundo potest inferri nocumentum proximo ore; et hoc prohibetur quinto præcepto: *Non loqueris contra proximum tuum falsum testimonium*; in quo secundum regulam prius datam detractio et objurgatio et omnia hujusmodi prohibentur. Tertio infertur proximo nocumentum opere: quod quidem contingit dupliciter Uno. modo inquantum subtrahuntur ea quæ sunt necessaria vitæ; et sic est quartum præceptum : *Non furtum facies.* Alio modo inquantum ipsi vitæ impedimentum paratur; quod dupliciter contingit. Uno modo circa vitam qua ipse in seipso idem numero vivit; et contra hoc est secundum præceptum: *Non occides*; in quo etiam omne nocumentum in personam prohibetur. Alio modo circa vitam qua aliquis vivit in prole idem specie; et contra hoc nocumentum est tertium præceptum: *Non mœchaberis*, quia adulterium contra certitudinem prolis est.

Ad primum ergo dicendum, quod virtutes, dona, beatitudines, petitiones, et præcepta legis, sicut dictum est supra, correspondent sibi in generali: quia quælibet istorum se extendunt ad totam humanam vitam. Non tamen oportet quod particulariter singula singulis respondeant, nisi per adaptationem aliquam, eo quod non est eadem ratio distinguendi in omnibus prædictis.

Ad secundum dicendum, quod dilectio proximi est sicut prima radix observandi præcepta, prout in dilectione proximi etiam dilectio Dei includitur: est enim finis præcepti, ut dicitur I Tim. I; unde tenet locum primi principii in disciplinis. Unde sicut ibi post primum principium, ad quod omnia reducuntur, ut dicitur in IV *Metaph.*, scilicet quod affirmatio et negatio non verificatur de eodem, ponuntur alia principia magis propinqua particularibus conditionibus; ita etiam in lege præter dilectionem proximi oportuit poni aliqua specialia præcepta quæ dirigerent in particularibus actibus.

Et similiter dicendum ad tertium de concupiscentia, quæ est sicut radix omnium malorum.

Ad quartum dicendum, quod nocumentum quod alicui in persona infertur, naturalem horrorem habet, nec terminatur ad aliquod reale bonum facientis, sed solum ad bonum æstimatum, quod est vindicta. Sed nocumentum quod infertur in subtractione rerum, vel in abusu uxoris, natum est habere quamdam delectationem, inquantum terminatur ad aliquod bonum reale, ad minus sensibile, ipsius operantis. Et ideo ista duo nocumenta distinguuntur præceptis pertinentibus ad cor et ad actum; non autem præceptum quod est de nocumento personæ proximi, talem distinctionem respicit[1].

Ad quintum dicendum, quod secundum Philosophum in V *Ethic.*, cap. III[2], legislator intendit commune bonum per lationem legis; et ideo actus particulares unius hominis non præcipit nisi secundum quod ad alium ordinatur. Et propter hoc etiam quantum ad modum tradendi ista præcepta, hoc modo fuerunt assignanda, ut per ea ordinaretur homo tantum ad alterum, quamvis in ordinatione ad alterum includatur etiam ordinatio ad seipsum, sicut in dilectione proximi includitur dilectio sui.

Ad sextum dicendum, quod non oportuit in præceptis decalogi omnium virtutum actus præcipi, quia hoc ad perfectionem vitæ virtuosæ pertinet; sed oportuit tantum in illis hominem dirigi per præcepta decalogi quæ primo facienda occurrunt tendentibus in virtutem, ut dictum est.

SOLUTIO III. — Ad tertiam quæstionem dicendum, quod præcepta decalogi ordi-

[1] Parm. [illegible] recipit

[2] Vel [illegible]

nantur secundum quod primo et principaliter facienda vel vitanda occurrunt. Et quia in spirituali vita, ad cujus directionem decalogus datur, ratio agendi Deus est quasi finis ; ideo præcepta quæ ad Deum ordinant, primo ponuntur, inter quæ talis ordo consideratur ut prius illud præceptum ponatur cujus contrarium a Deo magis elongat : quia gradatim Deo approximamus a remotioribus discedentes. Et ideo præceptum quo prohibetur contrarius cultus, per quem homo quasi totaliter a Deo recedit, prius ponitur quam præceptum quo prohibetur irreverentia in vane assumendo divinum nomen ; et ultimo ponitur præceptum de quiete cordis in Deum, in quo homo Deo maxime appropinquat. In præceptis autem secundæ tabulæ etiam similis ordo observatur, ut scilicet prius ponatur illud præceptum quod primo in bona conservatione occurrit. Et quia prius est ordinatio hominis ad domesticos quam ad extraneos, ideo præceptum de honoratione parentum præmittitur aliis quæ ad omnes communiter pertinent, in quibus etiam præmittuntur prohibitiones illorum quæ principaliter occurrunt cavenda. Tendentibus autem ad virtutem prius occurrit vitandum nocumentum operis quam oris, et oris quam cordis; et inter nocumenta operis gravius nocumentum prius vitandum occurrit; et ideo prohibitio homicidii præcedit prohibitionem mœchiæ, quæ præcedit prohibitionem furti : et hæ tres prohibitiones præcedunt prohibitionem falsi testimonii; et ultimo ponitur prohibitio concupiscentiæ, in quo jam perfectio virtutis consistit.

Et per hoc patet solutio ad objecta.

ARTICULUS III.

Utrum omnia legis præcepta ad hæc decem ordinentur [1].

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod non omnia legis præcepta ad hæc decem reducantur. Cum enim hæc præcepta jus naturale contineant, non poterunt ad ea reduci nisi quæ ex jure naturali proficiscuntur. Sed quædam prohibentur in lege quæ non videntur modo aliquo ex lege naturali proficisci, quæ nihil differunt utrum sic vel sic fiant, antequam lege posita sint, ut quod sacrificetur hircus vel taurus: sicut etiam Philosophus in V *Ethicor.*, cap. x [2], dicit. Ergo non omnia præcepta legis ad hæc decem reducuntur.

2. Præterea, ea quæ sunt diversorum generum, invicem non reducuntur in principia naturalia, sed in principium quod est voluntas, ut in VII *Metaph.*, text. 23, dicitur. Sed hæc præcepta naturalia sunt, cum sint de lege naturali. Ergo præcepta cæremonialia, quæ sunt alterius generis, ad ipsa non reducuntur.

3. Præterea, manente causa, manet effectus. Sed quædam præcepta legis mutata sunt illis præceptis manentibus. Ergo non reducuntur ad ista sicut ad causam.

4. Præterea, omnia ista præcepta naturalis ratio dictat. Sed non omnium quæ in lege posita sunt, quærenda est ratio, ut ff. de leg. et sen., l. « Non omnium. » Ergo non omnia præcepta legis ad hæc reducuntur,

5. Præterea, ubi est eadem causa, et idem effectus. Hæc autem præcepta eadem sunt apud omnes. Cum ergo multa præcepta legis divinæ et legis civilis apud diversos diversa sint, videtur quod non omnia præcepta legalia ad hæc reducantur.

Sed contra, omnia præcepta legis ad dilectionem Dei et proximi aliqualiter reducuntur, ut in præcedenti distinct. dixit Magister. Sed dilectio Dei et proximi sufficienter continetur in istis præceptis. Ergo omnia alia præcepta legis ad hæc reducuntur.

Præterea, sicut Celsus [3] dixit, jus est ars æqui et boni. Sed quidquid continetur in aliqua arte, reducitur ad prima principio illius artis, sicut in scientiis demonstrativis ad dignitates. Cum ergo præcepta legis naturalis sint in agibilibus. sicut principia naturaliter cognita in demonstrativis, videtur quod omnia præcepta legalia ab hæc præcepta legis naturaliter reducantur.

Præterea, nullum præceptum legis justum est, nisi rationabiliter positum sit. Sed omnis recta ratiocinatio oportet quod a naturali cognitione deducatur :

[1] Nicolai : « reducantur. » — I. II *Summ. theol.*, q. c, a. 3.
[2] Vel xII.
[3] Quod hic Celsi nomine prænotatur, est Juventii Celsi cujus mentio inter civilis juris interpretes fit, et in Digestis lib. I, tit. 1 de Justitia et jure, leg. 1, refertur ex professo. ubi dicitur « eleganter a Celso definitum. » Nicolai.

quia principium rationis intellectus principiorum est. Ergo oportet quod omnia legis præcepta, si justa sunt, a præceptis legis naturæ deducantur; et sic omnia alia in hæc præcepta reducuntur.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod in rebus naturalibus invenitur triplex cursus rerum. Quædam enim sunt semper, quæ nunquam deficiunt, ex natura hoc habentia ut sint, et impediri non possint: quædam vero sunt frequenter, quæ in paucioribus impediuntur: quædam vero sunt raro, vel in minori parte. Ea autem quæ sunt semper, sunt causa et origo eorum quæ sunt frequenter et raro; unde etiam in ea quæ sunt semper, reducuntur, ut in VI *Metaph.*, text. 5, probatur; sicut motus cælestes, qui semper sunt, sunt causa et regula motus pluviarum et imbrium, qui ut frequenter currunt eodem modo; et utrique sunt regula et causa casualium motuum, ut inventionis thesauri, vel alicujus hujusmodi, secundnm quod homo vel ex pluvia vel ex aliquo hujusmodi, quod ad motum cæli reducitur, habet occasionem fodiendi in agrum, ubi thesaurum invenit. Ita etiam est de legibus, quibus humani motus diriguntur. Quædam enim sunt leges quæ ipsi rationi sunt inditæ, quæ sunt prima mensura et regula omnium humanorum actuum: et hæc nullo modo deficiunt, sicut nec regimen rationis deficere potest, ut aliquando esse non debeat; et hæ leges jus naturale dicuntur. Quædam vero leges sunt quæ secundum id quod sunt, habent rationem ut observari debeant, quamvis aliquibus concurrentibus earum observatio impediatur; sicut quod depositum reddatur deponenti. impeditur quando gladius furioso deponenti reddendus esset; et hæ leges similantur his quæ frequenter in natura accidunt; et ideo directe et immediate ad jus naturale reducuntur. Et ideo Tullius, in I *Rhetoricæ*[1], nominat hujusmodi jus a naturali jure profectum. Quædam vero leges sunt quæ secundum se consideratæ nullam rationem habere videntur suæ observationis; sed rationem hujusmodi nanciscuntur ex aliquibus concurrentibus quæ faciunt decentiam observandi; et hujusmodi similantur his quæ raro accidunt in natura. Unde sicut illa non reducuntur in causas naturales nisi observato concursu omnium, quibus aliquis rarus eventus accidebat; ita etiam hujusmodi legalia, quæ dicuntur positiva jura, reducuntur ad legem naturæ non secundum se absolute, sed consideratis omnibus circumstantiis particularibus, quæ faciebant decentiam suæ observationis. Unde patet quod omnia præcepta legis divinæ vel civilis, ad hæc præcepta reducuntur aliquo modo.

Ad primum ergo dicendum, quod illa lege politica[2], de quibus Philosophus loquitur, secundum se considerata differentiam non habent utrum sic vel sic fieri debeant, sed hujusmodi differentiam sortiuntur ex diversis concurrentibus, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod artificialia non reducuntur in naturalia ita quod natura sit eorum primum et principale principium, sed inquantum ars utitur naturalibus organis ad complementum artificii. Similiter etiam præcepta cæremonialia vel juris positivi non reducuntur ad naturalia quasi ex ipsa natura vim obligandi habeant; sed hoc habent ex voluntate instituentis, quæ in institutione naturali ratione utitur, si recte instituit.

Ad tertium dicendum, quod illa præcepta legis quæ mutata sunt, observantiæ suæ rationem habebant non ex ipsa substantia facti, sed ex aliquibus circumstantibus causis, sicut quod oportebat nostræ redemptionis mysterium aliquibus signis præfigurare, vel aliquid hujusmodi; unde cessantibus his causis, non manet reductio istorum præceptorum ad præcepta naturalia.

Ad quartum dicendum, quod hoc intelligendum est quantum ad substantiam facti, quod lege præcipitur, quod aliquando non habet rationem quare sic vel aliter fiat, ut dictum est.

Ad quintum dicendum, quod præcepta legis quæ apud diversos diversa sunt, dependent a præceptis naturalibus quæ sunt eadem apud omnes, mediantibus aliquibus circumstantiis, ut dictum est; et horum varietas varietatem in jure positivo causat.

[1] Vel I. II *De invent.*, § 36.

[2] Parm. : « posita. »

ARTICULUS IV.

Utrum præcepta decalogi sint dispensabilia [1].

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod præcepta decalogi sint dispensabilia. Quia secundum Philosophum in V *Ethic.*, cap. XIV [2], in humanis actibus propter eorum varietatem non potest una communis regula inenviri, quam non oporteat in aliquibus casibus deficere ad similitudinem Lesbiæ ædificationis. Sed præcepta legis sunt mensura humanorum actuum. Cum igitur omne præceptum quod in aliquo casu intermittendum est dispensabile sit, videtur quod omnia præcepta legis dispensabilia sint.

2. Præterea, Philosophus dicit in V *Ethic.*, cap. X [3], quod justum naturale non est idem apud omnes, sicut nec alia quæ naturam hominis consequuntur, eadem in omnibus inveniuntur, ut quod dextera sit fortior sinistra, cum contingat aliquos ambidextros esse. Sed omnia præcepta quæ non ab omnibus sunt observanda, sunt dispensabilia. Ergo præcepta decalogi, quæ sunt de jure naturali, sunt dispensabilia.

3. Præterea, præceptum divinum non potest esse injustum. Sed Deus aliquando præcepit fieri aliquod contrarium præcetis decalogi, sicut patet Exod., XII, de spoliatione Ægyptiorum; et Osee, I, de accessu ad fornicariam. Ergo aliquando justum est fieri contra præcepta decalogi. Ergo præcepta decalogi sunt dispensabilia.

4. Præterea, inter decalogi præcepta continetur homicidii prohibitio. Sed aliquibus casibus contingentibus judex præcipit hominem occidi, et juste. Ergo et similiter alia præcepta aliquibus casibus emergentibus possunt non observanda esse.

5. Præterea, sicut prius dictum est, omnia præcepta legis aliquo modo ad præcepta decalogi reducuntur. Sed prælatis Ecclesiæ licet in aliquibus legis præceptis dispensare. Ergo et similiter in præceptis decalogi.

Sed contra, secundum Bernardum in lib. *De præcepto* [4] *et dispensatione*, cap. II, col. 249, t. 2, nulli licet dispensare in præcepto quod a suo superiore est impositum. Sed præcepta decalogi sunt imposita a Deo, qui est superior omnibus. Ergo nulli licet in præceptis hujusmodi dispensare.

Præterea, in quolibet genere est una prima mensura, quam oportet esse certissimam et infallibilem, ut patet in X *Metaph.*, text. 3, et V Metaph., text. 12. Sed prima mensura omnium humanorum actuum est lex decalogi. Ergo in nullo casu ab ea discedere licet, et ita indispensabilis est.

Præterea, illud quod est per se verum, semper et ubique est verum. Ergo illud quod est per se justum, semper et ubique observandum est. Sed præcepta decalogi sunt hujusmodi. Ergo etc.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod in qualibet legislatione oportet duo considerare; scilicet substantiam legis quæ ponitur, et id ad quod legislator respicit. Et sicut lex lata est mensura subditorum in suis actibus, ita hoc ad quod respicit legislator, quod est legis intentio et finis, est mensura legis positivæ. Sicut ergo actus subditorum sunt distorti si a lege positiva discordant; ita lex rectitudinem non habet si ab intentione legislatoris deficeret; quæ est rectitudinem constituere et conservare. Si ergo sint aliqua præcepta quæ continent ipsam intentionem legislatoris, impossibile est quod in aliquo casu salva justitia possit aliquis ab eis deflectere; sicut si esset hoc præceptum, nulli faciendam esse injuriam; et ideo cum omnia præcepta decalogi sint hujusmodi, impossibile est quod dispensationem recipiant. Præterea autem quæ legislator edidit, ad mensuram prædictorum metienda sunt. Unde quamdiu illa præcepta posita non possunt præteriri sine præjudicio primæ mensuræ ad quam instituta sunt, nulli licet in eis dispensare. Si quando vero possunt salva intentione legis præteriri, tunc est licitum dispensare in illis præceptis ei qui auctoritatem habet. Si vero in aliquibus casibus lex posita ab intentione legislatoris discedat, quia non potuit legislator ad omnes casus intendere, legem statuens, sed ad ea quæ pluries accidunt; tunc etiam licitum est legem positam præterire, et intentionem legislatoris sequi, sicut patet in eo qui

[1] I. II *Summ. theol.*, q. c, a. 8.
[2] Vel XVI.
[3] Vel XII.
[4] Olim : « *De præcepto et regula.* »

non reddit depositum impugnanti fidem vel patriam; et ad hoc perficit quædam virtus quæ vocatur a Philosopho, in V *Ethic.*, epieikia, per quam homo, prætermissa lege, legislatoris intentionem sequitur.

Ad primum ergo dicendum, quod Philosophus loquitur de præceptis legis positivæ, et non de illis quæ intentionem legislatoris includunt.

Ad secundum dicendum, quod justum naturale est duplex, ut supra dictum est: quoddam quod semper et ubique est justum, sicut hoc in quo consistit forma justitiæ et virtutis in generali, sicut medium tenere, rectitudinem servare, et alia hujusmodi; quoddam vero est ex hoc profectum, secundum Tullium in II *Rhet. de invent.*; et hoc in pluribus ita contingit, sed potest in paucioribus deficere, ut dictum est, ubi sup.: quod contingit ex hoc quod justum hujusmodi est applicatio quædam universalis et primæ mensuræ ad materiam difformem et mutabilem; et de hujusmodi justo loquitur Philosophus.

Ad tertium dicendum, quod circa præcepta decalogi, secundum quod ad decalogum pertinent, nunquam Deus contrarium fieri præcepit. Prohibitio enim furti ad decalogum pertinet inquantum res furata aliena est ab accipiente. Retenta ergo hac conditione, si res illa fuit ipsius accipientis, jam non erit contra decalogum. Hoc autem non solum Deus, qui est omnium Dominus facere poterat, sed etiam quandoque homines auctoritatem habentes, rem quæ unius fuerat alteri conferunt, ex aliqua causa. Potest tamen Deus in aliquibus factis conditiones contrarias decalogo auferre, qui et naturam mutare potest, quod homo facere non potest; sicut ab ea quæ non est matrimonio juncta, potest auferre hanc conditionem « non suam », sine hoc quod uxor plenaria fiat, ut sic accedere ad eam sit contra decalogum.

Ad quartum dicendum, quod non prohibetur in decalogo occisio simpliciter, sed occisio ejus qui mortem pati non debuit.

Ad quintum dicendum, quod non est eadem ratio de præceptis decalogi, et de aliis præceptis legis, ut ex prædictis patet.

ARTICULUS V.

Utrum fuerit conveniens observationem sabbati præcipere.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod inconveniens fuerit sabbati observationem præcipere. Sabbatum enim est septima pars temporis totius vitæ hominis. Sed valde irrationabile videtur quod homo septimam partem vitæ suæ in otio amittat, sicut Seneca[1] dicit deridens cæremonias Judæorum, sicut Augustinus narrat in lib. VI. *De civ. Dei*, cap. XI, col. 192, t. 7. Ergo irrationabile fuit sabbati observantiam præcipere.

2. Præterea, quanto exercitatio alicujus rei magis discontinuatur, tanto homo in illa re minus proficit. Sed sabbati observantia instituta fuit ad vacandum divinis. Multo autem continuatius esset exercitium divinorum, si ei cujuslibet dici una hora saltem deputaretur. Ergo videtur quod ad majorem profectum hoc fuisset quam diem septimam observare.

3. Præterea, ab operibus virtutis nullo tempore vacandum est. Sed opera servilia sunt materia virtutis. Ergo non debuit præcipi ut die sabbati a servilibus operibus abstineretur.

Sed contra, ad legislatorem pertinet omnes humanos actus moderare. Sed cum impossibile sit semper agere, ut Philosophus in lib. *De somn. et vigil.*, cap. I, dicit; ad moderationem humanorum actuum pertinet ut aliquod tempus quieti deputetur. Ergo conveniens fuit ut legislator hoc instiuteret.

Præterea, hominibus spirituali[2] vita viventibus maxima cura adhibenda est ut Dei omnipotentiam et providentiam cognoscant. Sed lex Moysi data est ad instruendam vitam spiritualem. Ergo præcipue hoc lege illa debuit præcipi, quod ad Dei omnipotentiam et providentiam credendam homines assuefaceret. Hoc autem est observatio sabbati, quæ in memoriam reducit, ut Rabbi Moyses dicit in lib., *Dux hæsitantium*, principium mundi, cujus factura septima die consummata est: qua supposita, cunctis etiam simplicibus evidens est Deum om-

[1] In eo libro quem contra superstitiones condidit, sicut loquitur Augustinus, loc. cit. Sed modo non extat liber iste quem et Tertullianus citat in Apologetico, cap. XII.

[2] Al.: « speciali ».

nipotentem esse, et ex providentia, non ex necessitate agere. Ergo conveniens fuit ut observatio sabbati lege statueretur.

QUÆSTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod præceptum de sabbato observando fuerit morale simpliciter. Ea enim quæ in unam divisionem veniunt, unius rationis esse videntur. Sed præceptum de sabbato observando condividitur aliis præceptis decalogi; quæ sunt præcepta moralia legis naturæ. Ergo præceptum de sabbato est morale.

2. Præterea, super illud *Luc.*, xiii, 14, *Sex dies sunt in quibus operari* * *licet*, dicit Glossa *ord.*, col. 303, t. 2: «Lex in sabbato non hominem curare, sed servilia opera facere, id est peccatis gravari, prohibet» Sed vacare a peccato est morale præceptum. Ergo et præceptum de sabbato observando.

* Oportet operari.

3. Præterea, illud quod habet rationem moralem, videtur esse morale præceptum. Sed observatio sabbati est hujusmodi, quod patet ex causa quam assignat Damascenus, lib. IV *De fide orth.*, cap. xxiii, col. 1203, t. 1: «Vacationis,» inquit «gratia quæ est ad Deum, et ut particulam vitæ Deo tribuant et requiescant servus et subjugale, sabbati observantia excogitata est.» Ergo præceptum de sabbata observando est morale.

Sed contra, præcepta quæ sunt data in signum, non sunt moralia, sed cæremonialia. Sed præceptum de sabbato est hujusmodi, ut patet Exod., xxxi, 13: *Videte ut sabbatum meum custodiatis*, *quia signum est inter me et vos*. Ergo præceptum de sabbato est cæremoniale.

Præterea, Levit., xxvi dicit, Glossa [1]: Mandatum sabbati quamvis in decem mandatis numeratum sit, non tamen ex eis est. Videtur ergo quod sit cæremoniale, et non morale.

QUÆSTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod non debuerit cessare tempore gratiæ. Thurificatio enim, ut dicunt sancti et magistri non cessavit: quia significat illud quod semper faciendum est, scilicet devotionem orationis. Sed observatio sabbati significat requiem in Deo, ut Augustinus dicit, *Super Exod.*, cap. xxxi, quæ quidem semper facienda est. Ergo non debuit tempore gratiæ cessare.

2. Præterea, observatio sabbati ad maximam perfectionem ordinabat, scilicet ad vacandum divinæ contemplationi. Sed status gratiæ est perfectior statu legis. Ergo etiam magis debet observari in hoc statu quam in illo.

3. Si dicas, quod observatur, sed mutata die, scilicet dominica; contra. Magis est in reverentia habendum quod ad Divinitatem pertinet quam quod ad humanitatem. Sed ratio observandi sabbatum fuit mysterium divinæ quietis. Ergo non fuit observatio sabbati commutanda in observationem dominicæ propter mysterium resurrectionis, quod Christo secundum humanam naturam competit.

4. Præterea, tempore gratiæ tenemur perfectius Deo vacare quam tempore legis. Sed tempori legis a multis abstinebatur quæ nunc in die dominico licite fiunt; non enim erat licitum cibos coquere, nec itinerare. Ergo observatio sabbati non est mutata in dominicam: ergo adhuc debet observatio sabbati remanere.

Sed contra, Exod., xxxi, 15: *Septima* * *dies erit sabbatum*, id est *requies*: Glossa: Alia præcepta servanda in novo Testamento ad litteram non dubitamus; illud autem de sabbato velatum et in mysterio præceptum fuit, ut hodie a nobis non servetur, sed solum signatum intueamur.

* In die septimo sabbatum est.

Præterea, Damascenus dicit, ubi supra, quod sabbati observatio excogitata fuit parvulis, et sub elementis mundi servientibus. Sed a tali servitio liberati sumus per adventum Christi. Ergo et sabbati observatio cessavit.

Solutio I. — Respondeo dicendum ad primam quæstionem, quod sicut præceptum de sacrificiis habuit aliquam causam moralem non simpliciter, sed secundum congruentiam illorum quibus lex dabatur, qui ad idololatriam proni erant, ut Deo offerrent quod alias idolis obtulissent; et aliam causam mysticam, scilicet ad significandum sacrificium passionis Christi: ita et præceptum de observatione sabbati habuit aliquam causam moralem ex conditione eorum quibus lex dabatur, qui propter avaritiam eis inditam intantum se et sibi subditos operibus servilibus

[1] Ex Hesychio sumpta.

occupassent quod omnino mens eorum a divinis subtraheretur: et hanc causam tangit Damascenus, ubi supra. Similiter etiam quia ad errores gentium proni erant, indicta est eis observatio sabbati ut creationem mundi semper præ oculis haberent, et sic Deum recognoscerent et timerent : quam causam tangit Rabbi Moyses in lib. cit. Habuit nihilominus et causam mysticam triplicem. Unam allegoricam, ad significandum quietem Christi in sepulcro. Aliam moralem, ad significandum requiem humanæ mentis a peccatis, et ab omnibus aliis rebus, in quibus requiem non invenit, nisi in Deo in quo solo est quies. Tertiam anagogicam, ad significandum æternam requiem qua sancti in gloria quiescent. Et ideo conveniens fuit institutio sabbati pro tempore illo.

Ad primum ergo dicendum, quod sabbati tempus non amittitur, si hoc in sabbato fiat ad quod deputatum est, scilicet divinorum contemplatio. Sed quia Judæi omissis divinis in sabbatis magis inutilibus rebus vacabant, ideo eos Seneca derisit, ut dicitur Thren., I, 7 : *Viderunt eam hostes, et deriserunt sabbata ejus.*

Ad secundum dicendum, quod labor non solum impedit contemplationis actus dum exercetur, sed etiam postquam transiit, dum remanent ex labore membra fessa, et mens distracta. Unde convenientius fuit ut unus dies integer divinis deputaretur quam in singulis diebus aliquæ horæ.

Ad tertium dicendum, quod quandoque actus unius virtutis intermittendus est propter actum excellentioris virtutis; sicut opera aliarum virtutum aliquando propter opus justitiæ intermittuntur, ut dicit Tullius in I *De offic.*, § 154. Virtutes autem omnes contemplativæ sunt digniores virtutibus activis, quarum materia esse possunt servilia opera. Unde non est inconveniens quod opus servile intermittatur ad tempus, ut contemplationi vacetur.

Solutio II. — Ad secundam quæstionem dicendum, quod præceptum de sabbato observando, quantum ad aliquid morale est, et quantum ad aliquid cæremoniale, et quantum ad aliquid potest etiam dici judiciale. Secundum enim illud ejus quod naturalis ratio dictat, præceptum morale est, ut scilicet aliquo tempore homo contemplationi vacet. Sed taxatio temporis in qua vacandum sit, non est de dictamine naturalis legis, et ideo est morale præceptum. Sed secundum quod habet pro causa significationem, sic est cæremoniale. Secundum autem quod habet pro causa conditionem illius populi, cui subveniendum erat per hoc præceptum, judiciale est.

Ad primum ergo dicendum, quod connumeratur aliis præceptis decalogi quantum ad id quod habet de ratione moralis præcepti.

Ad secundum dicendum, quod opera servilia mystice intelliguntur peccata; sed ad litteram opera servilia dicuntur ad quorum exercitium servos deputatos habemus, in quibus debent artes mechanicæ dirigere, quæ contra liberales dividuntur.

Ad tertium dicendum, quod causæ illæ non sunt morales nisi considerata conditione illius populi cui lex dabatur. Unde ex hoc magis potest concludi quod sit judiciale præceptum quam morale.

Solutio III. — Ad tertiam quæstionem dicendum, quod sabbati observatio quantum ad illud quod de lege naturali habebat, prout morale præceptum est, tempore gratiæ non cessavit, immo perfectius implendum est, sicut et alia moralia præcepta ; et ideo Apostolus, I Corinth., VII, dat consilium de virginibus, ut extra solicitudinem existentes, semper quæ Dei sunt, cogitent. Sed taxatio die vel temporis, quæ ad legem moralem non pertinebat, veniente statu gratiæ cessavit, sicut et alia legalia.

Ad primum ergo dicendum, quod observatio sabbati, inquantum cæremonialis est, signat principaliter requiem Christi in sepulcro, et per consequens quietem quam habemus per ipsum, consepulti cum eo per baptismum in mortem ; Rom. 6. Unde veniente veritate, figura cessavit. Et non est simile de thurificatione, quæ principaliter non est signum futuri, sed ejus quod semper esse debet.

Ad secundum dicendum, quod quia perfectius in nova lege debemus Deo vacare, ideo non fuit taxandum tempus illis quibus injungitur, ut sine intermissione orent.

Ad tertium dicendum, quod observatio dominicæ non obligat ex præcepto decalogi nisi quantum ad hoc quod est de dictamine legis naturæ: taxatio enim illius diei est ex institutione Ecclesiæ volentis resurrectionem Christi, cui nostram

vitam conformare debemus, in jugi memoria esse. Quamvis autem resurrectio Christi ei secundum humanitatem conveniat, tamen opus Divinitatis est, quæ eum a mortuis suscitavit. Unde non in minori reverentia est habenda quam requies artificis, et consummatio[1] conditionis factæ[2] in die sabbati ; immo amplius, secundum quod opus conditionis[3] opere reparationis perficitur.

Ad quartum dicendum, quod in die dominica tenemur vacare ex constitutione Ecclesiæ ab operibus quæ nos impedire possent a cultu divino, qui indicitur in tali die exercendus, nisi ex causa per eum qui habet auctoritatem, in aliquo dispensetur. Neque oportet quod ad omnibus in die dominica cessemus a quibus in die sabbati cessabant : quia antiquorum cessatio ad omnibns operibus servilibus in significationem erat, non autem nostra cessatio.

ARTICULUS VI.

Utrum usuras accipere sit peccatum [4].

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod usuras accipere non sit peccatum. Nihil enim est peccatum nisi quod est contra præceptum aliquod morale : cæremonialia autem, et judicialia legis mosaicæ nos non obligant. Sed præceptum de non accipiendo usuram, non est morale : quia præcepta moralia obligant respectu omnium, et ad omnes ; sed *Deut.* XXIII, Judaeis conceditur quod fenerentur non proximis, sed extraneis. Ergo usuras accipere non est peccatum.

2. Præterea, constat quod ille qui alicui pecuniam mutuat, aliquod commodum ei facit. Sed secundum Philosophum in V *Ethic.*, cap. VIII, « in retributione commanet civitas, » ut scilicet qnantum quis[5] fecit, tantum ei fiat. Ergo non est peccatum, sed licitum et justum, ut pro commodo quod mutuando fecit, aliquod lucrum reportet.

3. Si dicas, quod tenebatur ei gratis mutuare ; unde in hoc peccat quod vendit alicui quod ei debebat : contra. Secundum hoc ergo non peccabit lucrum de mutuo quærens, nisi quando mutuare tenetur. Sed non semper tenetur mutuare. Ergo aliquando licet ei usuras accipere.

4. Præterea, non minus possum accipere ab eo cui beneficus extiti, quam ab eo cui nullum beneficium contuli. Sed si aliquis cui non mutuassem, aliquid mihi daret de suo, etiam si sperassem accipere, licite detinere possem. Ergo et ab eo cui beneficus extiti, mutuum concedendo, licet mihi aliquid expectare, recipere, et detinere.

5. Præterea, plus efficitur mihi debitor ille in quem transtuli dominium rei meæ, quam ille cui solum usum rei meæ concessi. Sed in rebus in quibus non transfertur dominium, si concedantur ad aliquem usum, licet inde aliquid accipere, sicut patet in locationibus domorum, equorum, et hujusmodi. Ergo multo amplius licet mihi accipere ab eo in quem per mutuum pecuniæ meæ dominium transtuli.

6. Præterea, quicumque communicat alicui in peccato mortali, peccat mortaliter. Sed ille qui dat usuras accipiens mutuum, communicat ei qui accipit usuras dans mutuum. Si ergo accipiens usuras semper peccat, videtur quod et dans; quod falsum est.

Sed contra, Luc., VI, 35 : *Mutuum date, nihil inde sperantes.* Sed[6] contra hoc veniunt feneratores. Ergo peccant.

Præterea, ea quæ veniunt in eamdem divisionem, sunt unius rationis. Sed dare pecuniam ad usuram connumeratur aliis quæ sunt peccata mortalia, ut patet in psalm. XIV : *Domine, quis habitabit in tabernaculo tuo ?* Ergo est peccatum mortale.

Præterea, ubicumque est turpe lucrum, est peccatum. Sed Philosophus ponit in IV *Ethic.* feneratores inter turpes lucratores. Ergo etc.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod ab omnibus dicitur communiter quod dare ad usuram peccatum mortale est. Sed diversi diversas rationes assignant.

Quidam enim dicunt, quod ideo pecuniam pro certo lucro concedere non licet, sicut domum vel equum, vel alia hujusmodi, quia pecunia non deterioratur ex usu, sed aliis rebus aliquid deperit ex usu. Sed ista ratio non est generalis ; quia

[1] Al. : « conservatio. »
[2] Parm. : « conditoris facta. »
[3] Al. : « conditoris. »
[4] II. II *Summ. theol.*, q. LXXVIII, a. 1.
[5] Al. deest : « quis. »
[6] Al. : « et. »

in aliquibus rebus, pro quarum concessione aliquid accipi potest licite, nihil ex usu deperit, sicut in concessione domus ad usum ad unum diem; et præterea pretium quod accipitur, non commensuratur damno quod accidit ex usu rei; non enim tantum deperit in mutuo quantum datur.

Et ideo alii assignant aliam rationem, quia videlicet quando pecunia mutuatur, transfertur dominium, quod non fit in domo et in aliis rebus. Justum autem[1] videtur ut pro usu rei quæ mea remanet, scilicet domus, aliquid accipere possim; sed pro usu rei, scilicet pecuniæ[2], quæ fit alterius ex hoc ipso quod mutuatur, aliquid accipere, nihil aliud est quam accipere aliquid ab aliquo pro usu rei propriæ; et ideo videtur quod est quædam exactio et peccatum. Et[3] hæc ratio satis probabilis videtur; et ideo simile accidit in omnibus rebus in quibus transfertur dominium per mutuum, sicut granum, vinum, et hujusmodi, pro quorum usu nihil accipere licet ultra valorem ejus quod mutuatum est. Potest tamen et alia ratio assignari; quia omnes aliæ res ex seipsis habent aliquam utilitatem, pecunia autem non, sed est mensura utilitatis aliarum rerum, ut patet per Philosophum in V *Ethic.*, cap. VIII[4]. Et ideo pecuniæ usus non habet mensuram utilitatis ex ipsa pecunia, sed ex rebus quæ per pecuniam mensurantur secundum differentiam ejus qui pecuniam ad res transmutat. Unde accipere majorem pecuniam pro minori, nihil aliud esse videtur quam diversificare mensuram in accipiendo, et dando; quod manifeste iniquitatem continet.

Ad primum ergo dicendum, quod lex Deuteronomii loquitur de Judaeis respectu aliarum nationum quæ terram promissionis Judaeis divinitus concessam destinebant; et ideo permissium fuit eis, usuris, et quibuscumque exactionibus extorquere ab injuste possidentibus quod eis juste debebatur, sicut etiam dicitur de spoliatione Ægyptiorum, qui Judæis, mercedem laboris quo eis servierant, subtraxerunt. Vel dicendum, quod sicut libellus repudii permissus est eis ad duritiam cordis eorum, ne uxores interficerent, ad quod proni erant; ita etiam permissum fuit eis fenerare extraneis, ne fratribus suis fenerarent, ad quod eos innata avaritia incitabat.

Ad secundum dicendum, quod beneficium mutui non est amplius quam pecunia mutuata; unde si plus exigitur, exigitur plus quam debitum est; et ideo est injusta exactio.

Ad tertium dicendum, quod quamvis homo non teneatur semper mutuum concedere, tenetur tamen ad hoc ut quandocumque mutuum exigit[5], non plus exigat quam dederat.

Ad quartum dicendum, quod ab eo cui beneficium contuli, licet mihi tantum sperare et accipere quantum feci, et non plus. Quidquid autem de utilitate contingit ei cui mutuum dedi, ultra mensuram mutui ex pecunia mutuata, hoc est ex industria ejus qui sagaciter pecunia usus est: industriam autem ejus sibi vendere non debeo, sicut nec pro stultitia ejus minus habere debeo.

Ad quintum dicendum, quod hoc ipso quod dominium pecuniæ transfertur, est ratio quare pro usu ejus nihil accipere debeam vel sperare quasi[6] mihi debitum.

Ad sextum dicendum, quod ille qui usuras dat et mutuum accipit in necessitate, non peccat, nec usurario communicat inquantum hujusmodi: quia non voluntarius usuram dat, sed quasi coactus necessitate.

EXPOSITIO TEXTUS.

« Hæc Origenes dicit esse duo mandata. » Sicut Origenes primum mandatum dividit in duo, ita duo ultima mandata, quæ sunt de prohibitione concupiscentiæ, conjungit in unum; et sic præcepta denarium non transcendunt.

« Idolum nihil est in mundo. » Hoc autem multipliciter intelligi potest. Uno modo inquantum idolum est similitudo; et sic exponit Origenes, ut dicatur idolum nihil esse, quia nulla res est in mundo cujus sit similitudo. Alio modo potest intelligi de idolo secundum quod est res quædam; et hoc dupliciter. Uno modo quantum ad formam quæ æstimatur esse in idolo, et non est in eo, scilicet forma deitatis. Alio modo quantum ad

[1] Al. deest : « autem. »
[2] Parm. omittit : « rei, scilicet. »
[3] Al. : « sed. »

[4] Vel IX.
[5] Al. : « exigitur. »
[6] Al. : « quam. »

effectum, quia scilicet ad peccatum inducit, quod nihil est.

« *Non assumes nomen Dei tui in vanum.* » Assumere est ad aliquid sumere. Sumitur autem nomen Dei ad alicujus veritatis confirmationem per modum juramenti. Si ergo sumatur ad confirmandum aliquod falsum, quod in se nullo modo confirmabile est, tunc in vanum assumitur, et pro nihilo juratur : quia vanum est quod est ad finem aliquem quem [1] non inducit, ut dicitur in II *Physic.*, text. 72.

« Nomine igitur mœchiæ, omnis illicitus concubitus, illorumque membrorum non legitimus usus prohibitus debet intelligi. » Cum peccatum contra naturam sit gravius quam mœchia, videtur quod illud potius prohiberi debuerit, quasi primo tramite relinquendum. — Et dicendum, quod quia legislator hominibus legem dabat, ideo in primis legis mandatis non debebat nisi peccata humana prohibere ; peccatum autem contra naturam non est humanum, sed bestiale, secundum Philosophum in VII *Ethic.*, cap. v [2].

« Ut si in hieme credimus decem modios, in messe quindecim recipiamus. » Hoc est intelligendum, si plus valeant in messe quidecim modii secundum commune forum quam in hieme decem ; alias si fiat commensuratio dati et accepti ad valorem pecuniæ, non erit usura, sed æqualis commutatio.

DISTINCTIO XXXVIII.

De triplici genere mendacii.

Sciendum est tamen, tria esse genéra mendaciorum. Sunt enim mendacia quædam « pro salute [3] vel commodo alicujus, non malitia, sed benignitate dicta, qualiter obstetrices sunt mentitæ et Raab. Est et aliud mendacii genus quod fit joco, quod non fallit : scit enim cui dicitur, causa joci dici. Et hæc duo genera mendaciorum non sunt sine culpa, sed non cum magna. Perfectis ergo non convenit mentiri, nec etiam pro temporali vita alicujus, ne pro corpore alterius animam suam occidant. Licet autem eis verum tacere, sed non falsum dicere ; ut si quis non vult hominem ad mortem prodere verum taceat, sed non falsum dicat. Tertium vero genus mendacii est quod ex malignitate, et duplicitate procedit, cunctis valde cavendum. His innui videtur, mendacia illa quæ fiunt joco. vel pro salute alicujus, imperfectis esse venialia peccata; perfectis vero illud quod pro commodo alterius dicitur, esse damnabile : quod etiam de mendacio jocoso putari potest præcipue si iteretur.

Quod mendacium obstetricum et Raab fuit veniale.

De mendacio autem obstetricum et Raab, quod fuerit veniale, Augustinus tradit dicens in l. *Cont. Mendacium*, c. xv etc., col. 539, t. 6 : « Forsitan sicut obstetrices non remuneratæ sunt quia mentitæ sunt, sed quia infantes liberaverunt, et propter hanc misericordiam veniale fuit peccatum, non tamen nullum ; sic Raab liberata propter liberationem exploratorum, pro qua [4] fuit veniale peccatum. Sed ne putet quisque in ceteris peccatis, si propter liberationem hominum fiant, ita posse concedi veniam : multa enim mala detestanda talem sequuntur errorem. Possumus [5] enim et furando alicui prodesse, si pauper qui datur, sentit commodum, et dives cui tollitur, non sentit incommodum. Ita [6] et adulterando possumus prodesse, si aliqua, nisi ad hoc ei consentiatur, appareat amando moritura, et si vixerit, pœnitendo purganda : nec ideo peccatum grave negabitur tale adulterium. »

Quod octo sunt genera mendacii.

Sciendum est etiam, octo esse genera mendacii, ut Augustinus in libro *De mendacio*, cap. xiv, col. 505, t. 6, tradit : quæ diligenter notanda sunt, ut appareat quod mendacium sit veniale, et quod damnabile. Primum capitale est mendacium longe fugiendum, quod fit in doctrina religionis, ad quod nulla causa quisquam debet adduci. Secundum quod tale est ut nulli prosit, et obsit alicui. Tertium, quod ita prodest alicui, ut obsit alteri. Quartum, quod fit solo mentiendi fallendique libidine; quod merum [7] mendacium est. Quintum, quod fit placendi cupiditate de suaviloquio. His omnibus evitatis, sequitur sextum genus, quod nulli obest et prodest alicui ; ut si quis pecuniam alicujus injuste tollendam, sciens ubi sit, se nescire mentiatur. Septimum, quod et nulli obest, et prodest alicui, ut si quis nolens hominem quæsitum ad mortem prodere, mentia-

[1] Al. : « non includit. »
[2] Vel vii.
[3] Aug. in *Ps.* v, § 7, col. 85, t. 4.
[4] Al. : « non fuit. »
[5] Aug. in *Enchirid.*, c. xxii, col. 244, t. 6.
[6] Al. : « itaque. »
[7] Al. : « mirum. »

tur. Octavum, quod nulli obest, et ad hoc prodest ut ab immunditia corporali tueatur. In his autem tanto minus quisque peccat cum mentitur, quanto magis a primo recedit. Quisquis vero aliquid genus esse mendacii quod peccatum non sit, putaverit, decipit seipsum turpiter, cum honestum esse deceptorem aliorum arbitretur. Omne genus ergo mendacii summopere fuge : quia omne mendacium non est a Deo.

Quid sit mendacium.

Hic videndum est quid sit mendacium ; et quid sit mentiri ; deinde utrum omne mendacium sit peccatum, et quare. Mendacium est, ut Augustinus ait, lib. *Contra mendacium ad Consentium* [1], cap. XII, col. 537, t. 6, falsa significatio vocis cum intentione fallendi. Ut ergo mendacium sit, necesse est ut falsum proferatur, et cum intentione fallendi : hoc enim malum est proprium mentientis, unum habere clausum in pectore, aliud promptum in lingua. Mentiri vero est loqui contra hoc quod animo sentit quis, sive illud verum sit, sive non. Omnis ergo qui loquitur mendacium, mentitur ; quia loquitur contra hoc quod animo sentit, idest voluntate fallendi : sed non omnis qui mentitur, mendacium dicit : quia quod verum est loquitur aliquando mentiendo, sicut e converso falsum dicendo, aliquando verax est. Unde Augustinus, *Ench.*, cap. XVIII, col. 240, t. 6 : « Nemo sane mentiens judicandus est, qui dicit falsum quod putat verum : quia, quantum in ipso est, non fallit ipse, sed fallitur. Non igitur mendacii arguendus est ; quia falsa incautius credit, ac pro veris habet : potiusque e contrario ille mentitur qui dicit verum quod falsum putat. Quantum enim ad animum ejus attinet, non verum dicit : quia non quod sentit dicit, quamvis verum inveniatur esse quod dicit. Nec ille liber est a mendacio qui ore nesciens loquitur verum, sciens autem voluntate mentitur. »

Quæstio de Judæo qui dicit Christum esse Deum.

Hic quæri solet, si Judæus dicat Christum esse Deum, cum non ita sentiat animo, utrum loquatur mendacium. Non est mendacium quod dicit : quia licet aliter teneat animo, verum tamen est quod dicit, et ideo non est mendacium : mentitur tamen, illud quod verum est dicens. Quod vero omne mendacium sit peccatum, Augustinus insinuat eodem loco, [2] cap. XVIII, col. 240, t. 6 : « Mihi, inquit, videtur omne mendacium esse peccatum ; sed multum interest quo animo, et de quibus rebus quisque mentiatur. Non enim sic peccat qui consulendi, ut qui nocendi voluntate mentitur : nec tantum nocet qui viatorem mentiendo in diversa itinera mittit, quantum qui viam vitæ mendacio depravat. Porro omne mendacium [3] ideo dicendum est esse peccatum, quia hoc debet loqui homo quod animo gerit, sive illud verum sit, sive putetur, et non sit. Verba enim ideo instituta sunt, non ut per ea homines invicem fallant, sed ut per quæ in alterius notitiam suas cogitationes ferant. Verbis ergo uti ad fallaciam, non ad quod sunt instituta, peccatum est. Nec etiam [4] ideo ullum mendacium putandum est non esse peccatum, quia possumus alicui aliquando prodesse mentiendo : possumus enim, ut prædictum est, et furando et adulterando prodesse. Mendacium quoque non tunc tantum esse possumus dicere, quando aliquis læditur. Cum enim a sciente dicitur falsum, mendacium est, sive quis, sive nemo lædatur. » Ecce ex his constat omne mendacium esse peccatum. Non tamen de omni mendacio accipiendum est illud psalm. V, 7 : *Perdes omnes qui loquuntur mendacium;* nec illud Sap. I, 11: *Os quod mentitur, occidit animam.* Nec omne mendacium isto præcepto prohiberi videtur, nec præmissa descriptione mendacium joci includi.

Ubi cum periculo erratur, vel non.

« Illud etiam sciendum [5] est quod in quibusdam rebus magno malo, in quibusdam nullo fallimur. In quibusdam [6] rebus nihil interest ad capessendum Dei regnum, utrum credantur an non, vel utrum putentur vera an falsa, sive sint sive non. In his errare, idest aliud pro alio putare, non arbitrandum est peccatum ; vel si est, minimum atque levissimum. Et sunt vera, quamvis [7] non videantur, quæ nisi credantur, ad vitam æternam non potest perveniri. Et licet [8] error maxima cura cavendus sit, non solummodo in majoribus, sed etiam in minoribus rebus, nec nisi rerum ignorantia possit errari ; non est tamen consequens ut continuo erret quisquis aliquid nescit, sed quisquis se existimat scire quod nescit : pro vero enim approbat falsum, quod erroris proprium est. Verumtamen in qua re quisquis erret, interest plurimum. Sunt enim quæ nescire est melius quam scire. Item nonnullis errare profuit aliquando, sed in via morum. »

De Jacob, si mentitus fuit.

Solet etiam quæri de Jacob, qui dixit se esse Esau, Gen., XXVII, aliter animo sentiens, utrum mentitus sit. De hoc Augustinus, lib. *Contra mendacium,* cap. X, col. 533, § 24, t. 6, ait : « Jacob quod matre fecit auctore, ut falleret patrem, si diligenter attendatur, videtur non esse mendacium, sed mysterium. Intendebat enim matri obedire, quæ per spiritum noverat mysterium : et ideo propter familiare consilium Spiritus sancti, quod mater acceperat, a mendacio excusatur Jacob. »

DIVISIO TEXTUS.

Distinctis quinque præceptis secundæ tabulæ et expositis, hic Magister determinat de quibusdam quæ præcepto quinto contrariantur, scilicet de mendacio, et perjurio. Dividitur autem hæc pars in duas : in prima determinat de mendacio ; in se-

[1] Parm. : « c. XII, et *Enchirid.*, c. XVIII. »
[2] Parm. : « cap. XXII. »
[3] *Enchirid.*, XXII, col. 243.
[4] Al : « enim. »
[5] Ex Aug. in *Enchirid.*, c. XIX, col. 241, t. 6.
[6] C. XXI, col. 243.
[7] C. XX, col. 242.
[8] C. XVII, col 239.

cunda de perjurio, XXXIV dist : « Nunc de perjurio videamus. » Prima pars in duas : primo distinguit diversos modos mendacii ; in secunda definit mendacium, ibi : « Hic videndum est quid sit mendacium. » Prima in duas : in prima parte ponit quamdam divisionem mendacii, per quam scitur quod mendacium sit mortale, et quod veniale peccatum ; in secunda ponit quamdam aliam, per quam scitur quod mendacium sit alio gravius, ibi : « Sciendum est, octo esse genera mendacii. » Circa primum duo facit : primo distinguit tres mendacii modos ; secundo ex dictis manifestat quoddam quod dubium esse poterat, ibi : « De mendacio autem obstetricum et Raab, quod fuit veniale Augustinus tradit. »

« Hic videndum est quid sit mendacium. » Hic definit mendacium ; et circa hoc tria facit : primo ostendit quid sit mendacium ; secundo ostendit quod omne mendacium est peccatum, ibi : « Quod vero mendacium omne sit peccatum, Augustinus insinuat. » Tertio solvit quoddam quod videbatur contrarium, ibi : « Solet quæri de Jacob. » Circa primum tria facit : primo ostendit quid sit mendacium ; secundo quid sit mentiri, ibi : « Mentiri vero est loqui contra hoc quod animo sentit quis. » Tertio solvit quamdam quæstionem, ibi : « Hic solet quæri, si Judæus dicat Christum esse Deum, cum non ita sentiat animo, utrum loquatur mendacium. »

« Quod vero mendacium sit peccatum, Augustinus insinuat. » Circa hoc duo facit : primo ostendit in omni mendacio esse peccati periculum ; secundo ostendit de errore, qui est mendacii effectus, quod quandoque potest esse cum peccato quandoque sine peccato, ibi : « Illud etiam sciendum est... quod in quibusdam rebus magno malo, in quibusdam parvo, in quibusdam nullo fallimur. »

QUÆSTIO I.

Hic quæruntur quinque : 1° quid sit mendacium ; 2° de divisione quam ponit ; 3° utrum omne mendacium sit peccatum ; 4° utrum omne mendacium sit peccatum mortale ; 5° de ordine mendaciorum in gravitate peccati.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum definitio mendacii in Littera sit conveniens.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter definiatur mendacium in *Littera*. Qui enim verum loquitur quod falsum esse credit, mentitur, sicut dicit Augustinus in lib. *De mendacio,* cap. III, col. 489, t. 6. Sed ibi non est falsa vocis significatio. Ergo male mendacium definitur esse falsa vocis significatio.

2. Præterea, mendacium opponitur veritati. Virtus autem veritatis non solum in dictis, sed etiam in factis consistit, secundum Philophum in IV *Ethic.*, cap. XIII[1]. Ergo non omne mendacium est falsa vocis significatio.

3. Præterea, sicut in II lib.[2] dictum est, intentio respicit finem ultimum. Sed a fine ultimo non recipit aliquid speciem, sed a proximo, quod est objectum cujus est voluntas. Cum ergo[3] in definitione non debeant poni nisi specificantia definitum, videtur quod inconvenienter ponatur in definitione mendacii intentio fallendi.

4. Præterea, id quod est commune bene et male factis, non debet poni in definitione alicujus mali, maxime quasi completivum definitionis. Sed intentio mala potest communiter inveniri et in his quæ sunt bona ex genere, et in his quæ sunt mala ex genere ; sicut etiam in proposito patet de illo qui verum dicit, ne ei credatur, si æstimet quidquid dixerit, sibi non credi. Ergo intentio fallendi non debet poni in definitione mendacii.

5. Præterea, ille qui joco mentitur, fallere non intendit, quia scit sibi non credi. Sed tamen jocosum mendacium inter mendacia reputatur. Ergo intentio fallendi non debet poni in definitione mendacii.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod duobus modis in actibus humanis contingit esse peccatum. Uno modo ex ipsa natura facti, quod in se malum est, sicut in illis quæ sunt mala ex genere. Alio modo ex abusu scientis, sicut cum

[1] Vel XV.
[2] Dist. XXXVIII, q. I, a. 3.

[3] Al. : « autem. »

quis ea quæ sunt bona ex genere, ex intentione prava facit. Mendacium ergo utrumque istorum complectitur: quia quantum est de se, inordinatum est. Et quia inordinatio in significando non potest esse nisi ex falsitate significationis, ideo in mendacio falsa significatio includitur. Falsa autem significatio ad rationem peccati in moralibus non sufficit, cum non sit in potestate hominis verum significare, sicut nec verum scire. Unde oportet quod sit talis falsa significatio in mendacio, qua quis volens a recto deviet. Hoc autem non est, nisi quando sciens falsum loquitur, quia ignorans non voluntarius est. Ex hoc autem ipso quod aliquis scienter falsum loquitur, falsitatem intendit significare ; et ideo completivum in definitione mendacii ponitur intentio fallendi, sed quasi materiale falsa vocis significatio.

Ad primum ergo dicendum, quod mentiri et mendacium in hoc differunt, quia mendacium nominat aliquid quod secundum se est de genere malorum per abstractionem suam ; mentiri autem ratione suæ concretionis importat obliquitatem, sive peccatum ex parte dicentis. Unde aliquis dicendo illud quod secundum se a vero non deviat, si secundum suam opinionem deviet, mentitur; non autem quod dicit, est mendacium.

Ad secundum dicendum, quod vox homini principaliter data est ad significandum. Unde omne signum quo quis aliquid significat, nomine vocis intelligitur, et eo mendacium perfici potest, sicut patet in signis et nutibus monachorum ; sicut et omnes alii sensus sortiuntur nomen visus, qui est principalior inter eos.

Ad tertium dicendum, quod finis est duplex. Unus qui est proprius alicui virtuti vel vitio, et commensuratur objecto ejus ; et hujusmodi finis intentio ad speciem virtutis vel vitii pertinet sicut et voluntas objecti : æqualiter enim est essentiale fortitudini velle sustinere difficilia et intendere bonum, quod est secundum habitum. Alius est finis communis, sicut felicitas respectu omnium virtutum; et intentio hujusmodi finis non specificat virtutem. Intentio autem quæ in definitione mendacii ponitur, est finis proprii, et objecto proportionati. Sicut enim verax vera loquitur amore veri, ita mendax falsum loquitur falsitatem intendens.

Ad quartum dicendum, quod ex hoc ipso quod factum quod est de genere bonorum, fit perversa intentione alicui vitio appropriata, ad speciem illius vitii trahitur, sicut qui vadit ad Ecclesiam ut furetur: unde et vera vocis significatio, quando intentione fallendi fit, ad speciem mendacii trahitur.

Ad ultimum dicendum, quod intentio fallendi potest intelligi dupliciter. Uno modo respectu fallaciæ prout est in ipso fallente tantum ; alio modo prout est in fallente et in eo qui fallitur. Quicumque enim falsum loquitur, quantum est in se, fallit, quamvis non semper aliquis per ejus verbum fallatur. Quicumque ergo sciens, falsum loquitur, fallaciam intendit secundum quod est in fallente. Unde ista intentio fallendi communis est omni mendacio. Sed intentio qua aliquis intendit fallaciam non solum ut ipse fallat, sed ut alii fallantur, non est in mendacio jocoso : unde minimum habet de ratione mendacii.

ARTICULUS II.

Utrum divisio mendacii in Littera sit conveniens [1].

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter mendacium dividatur in *Littera*. Ea enim quæ secundum accidens sunt, cum infinita sint, dimittenda sunt. Sed mendacio, inquantum hujusmodi, accidit quod fiat joco, vel commodo, vel damno alicujus. Ergo secundum ista inconvenienter dividitur mendacium.

2. Præterea, secundum Philosophum in IV *Ethic.*, cap. XIV [2], ludus, cum sit quædam requies, utilis est ad vitam etiam virtuosam. Sed mendacium officiosum dicitur quod fit ad utilitatem alicujus, jocosum autem quod fit causa joci. Ergo mendacium jocosum in officioso includitur, nec deberet contra ipsum dividi.

3. Præterea, Philosophus in IV *Ethic.*, cap. XIII [3], dicit, quod aliquis fallax est qui nullius gratia majora existentibus

[1] II. II *Summ. theol.*, q. CX, a. 2.
[2] Vel XVI.
[3] Vel XV.

fingit. Sed mendacium jocosum, officiosum et perniciosum alicujus causa fit. Ergo est aliquod mendacium præter ista tria.

4. Præterea, Augustinus in lib. *De mendacio*, cap. XIV, col. 505, t. 6, ponit octo mendacii genera. Ergo insufficienter per tria tantum dividitur.

5. Præterea, videtur quod in illis octo sit etiam aliqua superfluitas. Mendacium enim quod fit in doctrina religionis, non distinguitur ab aliis nisi secundum materiam. Sed materialis multiplicatio relinquenda est. Ergo non debuit hoc mendacium contra alia distingui.

6. Præterea, Philosophus, IV *Eth.*, loc. cit., dividit mendacium in jactantiam et ironiam. Cum ergo hæc membra hic prætermittantur, videtur divisio insufficiens.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod mendacium hic dividitur, ut cognoscatur quomodo diversimode contingit mendacio peccare ; et ideo non assignantur hic modi mendacii facientes diversitatem in ipso secundum quod est hujusmodi, sed magis secundum quod est peccatum. Et propter hoc assignantur tres modi mendacii, secundum quod fallacia, quæ est mendacii complementum, in tribus gradibus consistere potest. Primus gradus est ut sit tantum in fallente qui fallit, quamvis nullus ab ipso fallatur ; et hoc contingit in mendacio jocoso. Secundus gradus est ut fallacia tantum ad opinionem audientis perveniat, ut scilicet verum æstimet quod falsum est sibi a dicente prolatum, et in hoc gradu consistit mendacium officiosum, in quo non pervenitur ad plus mali, nisi quod audiens falsam intentionem concipiat quantum ad intentionem dicentis. Tertius gradus est ut secundum ejusdem intentionem fallacia perducatur ulterius usque ad damnum in rebus vel persona alicujus ; et hoc est perniciosum mendacium.

Et per hoc patet solutio ad primum : quia quamvis hujusmodi accidant mendacio inquantum hujusmodi, non tamen accidunt ei inquantum peccatum.

Ad secundum dicendum, quod quamvis ludus aliquis sit utilis, non tamen ludus ille talis qualis est ludus mentientis.

Ad tertium dicendum, quod ille qui nullius gratia mentitur, ad mendacium jocosum reducitur, maxime si mentiatur de indifferentibus, et quæ ad nullius damnum pertinere possunt: operationes enim ludicræ nullius gratia fiunt, ut dicitur in X *Eth.*, cap. VI [1].

Ad quartum dicendum, quod illa octo genera mendacii sub tribus primis continentur : sed ideo magis particulatim dividuntur quia in diversis materiis contingit esse majus vel minus peccatum ; unde tria membra secundæ divisionis reducuntur ad mendacium perniciosum. Potest enim alicui inferri nocumentum vel in spirituali vita, et sic est primum [2] quod fit in doctrina religionis, vel in aliis ; sive nocumentum alicui illatum in nullius profectum cedat, quod est secundus modus ; sive cedat in profectum alicujus, quod est tertius modus. Duo vero alii modi reducuntur ad mendacium jocosum. Quia aliquando aliquis mentitur propter suam delectationem quam habet in mentiendo, et sic est quartus modus; aliquando autem propter delectationem alterius, cui ex mendacio placet, et sic est quintus modus. Tres vero ultimi modi reducuntur ad officiosum mendacium. Aliquando enim aliquis mentitur ad vitandum damnum alterius in pecunia, et sic est sextus modus ; aliquando in persona quantum ad vitam corporalem, et sic est septimus modus ; aliquando vero quantum ad ea quæ virtutis sunt, et sic est octavus.

Ad quintum dicendum, quod materialis multiplicatio debuit hic tangi, inquantum diversa quantitas culpæ per eam insinuatur.

Ad ultimum dicendum, quod Philosophus assignat duas species mendacii secundum quod opponitur virtuti ; et ideo divisit mendacium in superfluum, quod est jactantia, et diminutum, quod est ironia. Jactator enim est qui majora de se fingit quam sint ; ironicus autem qui minora [3]. Hic autem dividitur mendacium ad cognoscendum quantitatem in ipso ; et ideo oportuit aliter dividere.

ARTICULUS III.

Utrum omne mendacium sit peccatum [4].

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod non omne mendacium sit peccatum.

[1] Vel IX.
[2] Al. : « principium. »
[3] Al. : « quæ majora. » Parm. : « ironia quæ. »
[4] II. II *Summ. theol.*, q. CX, a. 3.

Nullum enim peccatum fit instinctu Spiritus sancti. Sed Jacob, ut in *Littera* dicitur, propter familiare consilium Spiritus sancti, quod a matre acceperat, dixit se esse primogenitum, cum non esset, Genes., xxvii : et ita mentitus est. Ergo aliquod mendacium non est peccatum.

2. Præterea, nullum peccatum remuneratur a Deo. Sed obstetrices Ægypti sunt remuneratæ a Deo pro mendacio quod Pharaoni dixerunt, ut dicitur Exod., i. Ergo aliquod mendacium non est peccatum.

3. Præterea, nullus virtuosus, inquantum hujusmodi, peccat. Sed secundum Philosophum in IV *Ethic.*, cap. xiii [1], ad virtutem veritatis pertinet declinare ad minus, in quo aliquod mendacium est. Ergo non omne mendacium est peccatum.

4. Præterea, ut dicitur II Petr., i, 21: *Spiritu sancto inspirati locuti sunt sancti Dei homines*, qui Scripturas divinas ediderunt. Sed inveniuntur in Scripturis aliquæ locutiones quæ non sunt veræ secundum quod verba sonant, sicut quod ligna silvæ iverunt ad rhamnum, ut eis imperaret, Judic., ix. Cum ergo per inspirationem Spiritus sancti non fiat aliquod peccatum, videtur quod non omne mendacium sit peccatum.

5. Præterea, vitium mendacii, quod virtuti veritatis opponitur, non solum est in dictis, sed etiam in factis. Sed sine peccato potest aliquis aliquando significare facto quod non est, sicut de Christo legitur Luc., ultim., quod finxit se longius ire : similiter etiam Josue, qui simulavit se fugere ante habitatores Hai, Josue, viii, et David qui simulavit se stultum ante regem Achis, I Reg., xxi. Ergo et verbo potest aliquis sine peccato mentiri.

6. Præterea, mendacium non videtur esse peccatum nisi ex eo quod fallit. Sed aliquando expedit homini ut in aliquo fallatur et erret, ut in *Littera* dicitur, et in multis casibus patet. Ergo aliquando potest aliquis sine peccato mentiri.

7. Præterea, nullus actus congruus est peccatum. Sed mendacium officiosum est hujusmodi : quia officium est congruus actus personæ secundum statuta patriæ. Igitur, etc.

Sed contra, Augustinus in lib. *De mend.*, cap. xxi, col. 516, t. 6, dicit : « Quisquis aliquod genus mendacii quod peccatum non sit, esse putaverit, seipsum turpiter decipit. » Ergo omne mendacium peccatum est.

Præterea, omnis inordinatio in actibus humanis, si voluntaria sit, peccatum est. Sed ubicumque est mendacium, est aliqua inordinatio, quia adhibetur vox ad significandum aliquid quod significabile non est. Ergo omne mendacium est peccatum.

Præterea, nihil opponitur virtuti nisi peccatum. Sed omne mendacium opponitur virtuti, quæ est veritas, ut in IV *Ethic.*, cap. xiii [2], patet. Ergo omne mendacium est peccatum.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod cum malum omnifariam contingat, cujuslibet circumstantiæ perversitas, etiam aliis circumstantiis debitis existentibus, peccatum in moribus facit ; ut si aliquis accipiat unde non debet, quantumcumque bonum intendat, vel aliæ circumstantiæ ordinatæ videantur, peccatum non evitabit. Cum autem locutio inventa sit ad exprimendam conceptionem cordis, quandocumque aliquis loquitur quod in corde non habet, loquitur quod non debet. Hoc autem contingit in omni mendacio; unde omne mendacium est peccatum, quantumcumque, aliquis propter bonum mentiatur.

Ad primum ergo dicendum, quod verba quæ Jacob protulit, secundum aliquem intellectum necessitatem vel veritatem habuerunt : sibi enim primogenitura Dei electione debebatur, et ad illum intellectum Spiritus sanctus verba ordinabat, cujus instinctu intellectu loquebatur, sive ipse illum intellectum ex verbis acciperet explicite, sive implicite, hoc significare intendens[3] ad quod Spiritus sanctus ordinabat ; unde a mendacio excusatur. Et eadem ratio est de omnibus verbis quæ mendacium sapere videntur ab illis viris prolata in quibus mendacium concedere nefarium videtur.

Ad secundum dicendum, quod obstetrices mentitæ sunt ad litteram : nec pro mendacio remuneratæ sunt, sed pro pietate, quia pueros Hebræorum liberaverunt.

[1] Vel xv.
[2] Vel xv.

[3] Al. : « intendere, » Parm. : « intenderet. »

Ad tertium dicendum, quod in majori includitur minus, et non e converso. Et quando virtuosus eligit minus dicere quam possit, secundum rei veritatem non mentitur, sed aliquod verum tacet[1].

Ad quartum dicendum, quod verba quæ in sacra Scriptura sunt scripta, aut sunt verba ejus qui Scripturam edidit, aut sunt verba alicujus qui in Scriptura recitatur loquens. Si primo modo, sic non contingit in eis mendacium, quia in figurativis locutionibus non est sensus verborum quem primo aspectu faciunt, sed quem proferens sub tali modo loquendi facere intendit, sicut qui dicit, quod pratum ridet, sub quadam rei similitudine intendit significare prati floritionem. Si autem sunt verba alicujus qui recitatur loquens, aut sunt alicujus cujus malitia in Scriptura arguitur, et sic non est inconveniens quod sint ibi etiam mendacia, sicut verba Judæorum Christum blasphemantium : aut alicujus qui commendatur non perfectione virtutis, sed de profectu, sicut obstetrices commendantur quod in hoc profecerunt quod non in damnum alicujus, sed in obsequium divinum mentitæ sunt; aut sunt verba alicujus qui commendatur de perfectione virtutis, et in exemplum proponitur ; et tunc est eadem ratio sicut de verbis Scripturæ.

Ad quintum dicendum, quod facta non sunt ordinata de se ad significandum sicut voces : et ideo non oportet quod si aliquid fiat per quod aliquid falsum detur intelligi, hoc ipso fiat quod non debet fieri, sicut dicitur quod non debet dici quando falsum voce significatur. Unde non oportet quod omne tale factum sit peccatum, et præcipue quando factum in significationem alicujus exhibetur : tunc enim eadem ratio est de illis factis, et de locutionibus figurativis. Sicut enim locutio figurativa veritatem habet non a sensu quem verba habent in primo aspectu, sed ab eo quem loquens facere intendit ; ita etiam quod Dominus ostendit se velle longius ire, quasi per similitudinem elongationis in itinere, significabat elongationem sui a cognitione discipulorum ; et in hoc veritatem habebat.

Ad sextum dicendum, quod quamvis alicui prosit in aliquo casu falli, non tamen propter hoc bonum, aliquod malum faciendum est, sicut nec est furandum, ut eleemosynæ dentur : et ita cum mendacium de se inordinationem habeat, non est mentiendum pro quocumque alterius commodo.

Ad ultimum dicendum, quod mendacium dicitur officiosum non ratione sui, sed ratione causæ quæ ad mentiendum inclinat.

ARTICULUS IV.

Utrum omne mendacium sit peccatum mortale[2].

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod omne mendacium sit peccatum mortale. Omne enim peccatum quod in perditionem adducit, est peccatum mortale. Sed in psalm. v, 7, dicitur : *Perdes omnes qui loquuntur mendacium.* Ergo omne mendacium est peccatum mortale.

2. Præterea, omne id quod in subversionem fidei vergit, est peccatum mortale. Sed mendacium est hujusmodi, ut Augustinus probat in lib. *De mendac.*, c. VIII, col. 496, t. 6. Ergo omne mendacium est peccatum mortale. Minor patet ex hoc quod si in aliquo casu mentiri licet, tunc non semper oportet fidem bono homini adhibere; et si in aliquo non sibi creditur, non erit necessitas ut in aliis sibi credatur.

3. Præterea, si aliquod mendacium excusetur a peccato mortali, præcipue mendacium officiosum tale esse videtur. Sed mendacium officiosum est peccatum mortale, cum per ipsum æterna merces in temporalem commutetur. Gregorius enim dicit in Glossa[3] Exod., I, de obstetricibus : « Benignitati earum merces, quæ in æterna vita remunerari poterat, per culpam mendacii in terrenam recompensationem commutata est. » Ergo omne mendacium est peccatum mortale.

4. Præterea, in *Littera* dicitur, quod perfectis viris damnabile est pro commodo alterius mentiri. Sed nullum peccatum dicitur esse dammabile, nisi mortale. Ergo mendacium officiosum perfec-

[1] Hæc solutio desideratur in omnibus codd. — Inscribitur tamen alia manu ad marginem unius codicis, suppressis his voculis : « de se » quas Parm. addit post : « minus dicere. »
[2] II. II *Summ. theol.*, q. CX, a. 4.
[3] Ex l. XVIII *Moral.*, c. III, col. 41, § 6, t. 2.

tis est mortale; et eadem ratione omne aliud mendacium, cum mendacium officiosum minus videatur esse damnosum; et per consequens etiam in aliis omne mendacium peccatum mortale est, quia perfecti non sunt pejoris conditionis quam alii.

5. Præterea, nihil prohibetur divino præcepto nisi peccatum mortale. Sed in prohibitione falsi testimonii prohibetur omne mendacium, sicut Augustinus dicit in lib. *De mendacio*, cap. [1] v, § 6, col. 491, t. 6. Ergo omne mendacium est pectum mortale.

Sed contra, propter peccatum mortale non ædificantur spirituales domus. Sed obstetricibus ædificavit Deus spirituales domos, secundum Hieronymum in Isai., cap. LXV. Ergo obstetrices mentiendo mortaliter non peccaverunt; et ita non omne mendacium est mortale peccatum.

Præterea, nullum peccatum mortale alicui conceditur. Sed in Glossa *Super* I. *Exod.* dicitur quod infirmis conceditur mentiri. Ergo non omne mendacium est peccatum mortale.

Præterea, Gregorius dicit, ubi sup. [2], quod mendacium officiosum facile credimus relaxari. Sed peccatum ex hoc dicitur veniale quod facile remittitur. Ergo mendacium officiosum est peccatum veniale.

Solutio. — Respondeo dicendum quod peccatum mortale dicitur quod hominem vita spiritualis privat. Spiritualis autem vita per caritatem est: unde illa peccata ex sui genere mortalia sunt quæ contra dilectionem Dei vel proximi vergunt. Et ideo duplex genus mendacii peccatum mortale ponendum est. Primum quod contra Deum est, sicut cum quis in doctrina religionis mentitur. Secundum est quod in detrimentum justitiæ ad proximum vergit: sive sit tale mendacium quod ad perversionem judicii ordinatur, sicut cum quis in loco judicii falsum dicit; sive sit in nocumentum alicujus, quod sine mortali peccato esse non potest. Alia vero mendacia, quia inordinationem quamdam habent, non tamen a dilectione Dei et proximi avertunt; peccata sunt, sed sunt venialia.

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritas illa non loquitur de omni mendacio, sed de pernicioso tantum.

Ad secundum dicendum, quod mendacium prolatum, si æstimetur esse licitum, ipsa æstimatio in subversionem fidei verget; non tamen oportet quod omne mendacium ad subversionem fidei ordinetur, præcipue cum non sit de his quæ ad fidem spectant.

Ad tertium dicendum, quod de mendacio obstetricum diversa est opinio. Quidam enim dicunt quod mendacium fuit ad conservandum [3] vitam puerorum; et sic fuit officiosum, et veniale peccatum. Fuit etiam ad conservandum vitam propriam; et sic fuit libidinosum, et mortale peccatum. Sed hoc non videtur rationabile: quia non minus debet homo suam vitam tueri quam alterius. Et ideo alii dicunt, quod in actibus obstetricum tria [4] est considerare. Primo ipsam pietatem qua pueris parcere voluerunt: et quantum ad hoc vel meruerunt, vel ad meritum disponebantur; et secundum hoc intelligendum est verbum Hieronymi, quod ædificavit eis Deus domos spirituales. Fuit etiam ibi mendacium, quod sive pro liberatione puerorum sive pro liberatione vitæ propriæ, quod magis videtur subtiliter discutienti secundum Gregorii dictum [5], peccatum veniale fuit; et sic habent laudem secundum Augustinum in lib. *De mendacio*, cap. XVII, col. 510, t. 6, non perfectæ justitiæ, sed profectus ad justitiam. Fuit etiam ibi omissio confessionis divinæ veritatis et justitiæ, si tamen [6] coram Pharaone tunc confiteri tenebantur; et quantum ad hoc potuit ibi esse peccatum mortale. Et secundum hoc potest intelligi quod merces æterna eis in temporalem commutata est. Vel si ex hoc mortaliter non peccaverunt, dicitur merces æterna in temporalem commutata, quia earum benignitas gratia non informata remunerationem temporalem habuit, quæ gratiæ adjuncta habuisset æternam.

Ad quartum dicendum, quod secundum quosdam omne mendacium viris perfectis peccatum mortale est; cujus rationem dupliciter aliqui assignant. Quidam enim sumunt rationem ex perfectione caritatis, per quam mens hominis summæ veritati adhæret: adeo quod omne mendacium eorum cum deliberatione et ex contemptu est; unde non potest

[1] Parm.: « cap. VIII. »
[2] § 5, col. 41, l. XVIII *Moral.*, c. III.
[3] Al.: « observandum. »
[4] Al.: deest « tria. »
[5] § 6
[6] In edit. Nicolai deest « tamen. »

esse veniale, sicut nec homo in primo statu venialiter peccare potuit. Sed hoc nihil est dictu: quia eadem ratione nullum aliud peccatum veniale committere possent, quod falsissimum est in quantumcumque perfectissimis viris, cum etiam in Apostolis peccatum veniale
Quoniam peccatum. fuerit. I Joan., I, 8: *Si dixerimus, quod peccatum non habemus, ipsi nos seducimus.* Alii vero sumunt rationem ex perfectione status secundum quod aliqui perfectionem in publico prætendunt, ut religiosi et prælati; et istis adhibetur fides tamquam conservatoribus veritatis; unde si in aliquo a veritate deviarent, nec eis nec aliis fides adhiberetur, et sic fieret magnum præjudicium veritati. Sed hoc iterum nihil est: quia non creditur eis tamquam conservatoribus veritatis in omnibus eorum factis vel dictis, sed in illis tantum quæ ad officium conservandæ veritatis spectant, sicut doctrina et judicium, in quibus si a veritate deviarent, non est dubium quin peccarent mortaliter. Et ideo dicendum, quod nec mendacium nec aliquod peccatum quod ex genere suo peccatum mortale non est, perfectis viris mortale peccatum fit, nisi sit contra eorum votum. Sed per accidens potest eis mortale fieri sicut et aliis, ut si fiat contra conscientiam, quamvis errantem, vel ratione scandali, vel alicujus hujusmodi. Quod vero dicitur in *Littera*, quod mendacium officiosum perfectis viris est damnabile, intelligendum est comparative; quia in in eodem genere peccati magis peccat perfectus quam imperfectus, quamvis uterque venialiter vel mortaliter. Non tamen hæc circumstantia aggravans aggravat in infinitum, ut quod uni est veniale, alteri mortale fiat.

Ad quintum dicendum, quod divino præcepto prohibetnr aliquid dupliciter. Uno modo directe, quod contra præceptum dicitur; et sic prohibetur mendacium perniciosum; quod ex ipsa forma præcepti patet: *Non loqueris contra proximum tuum falsum testimonium*; Exod., XX, 16. Alio modo indirecte, quod præter præceptum dicitur; et sic mendacium jocosum, et officiosum sicut et alia peccata venialia, præcepto divino prohibentur.

ARTICULUS V.

Utrum gradus mendaciorum convenienter assignentur in Littera.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter gradus mendaciorum in *Littera* assignentur. Quandocumque enim aliquis falsum scienter loquitur, mentitur. Sed aliquis disputando falsum scienter loquitur etiam in his quæ ad fidem pertinent. Ergo dicit mendacium in doctrina religionis. Sed hoc non est gravius mendacio pernicioso. Ergo mendacium quod fit in doctrina, non est primum et gravissimum mendacium.

2. Præterea, contingit quod de his quæ ad fidei religionem pertinent, aliquis joco mentiatur; nec tamen hoc gravius reputaretur quam mendacium vergens in grave damnum proximi. Ergo idem quod prius.

3. Præterea, officiosum mendacium plus habet de ratione mendacii quam jocosum, ut ex dictis patet. Cum ergo jocosum mendacium præponatur officioso, videtur quod inconvenienter ordinetur.

4. Præterea, cuicumqne malitia propter seipsam placet, videtur in Spiritum sanctum peccare. Sed peccatum in Spiritum sanctum est gravissimum, ut in II lib.[1] dictum est. Cum ergo ille qui mentitur sola mentiendi libidine, in ipsa malitia delectari videatur, videtur quod hoc mendacium ceteris sit gravius, quod tamen quarto loco ponitur.

5. Præterea, quanto ejus nocumentum per mendacium evitatur, tanto est minus peccatum. Sed majus damnum est corporis mors quam corporis immunditia. Ergo septimum mendacium quod fit ad tuendum vitam, deberet postponi octavo, quod fit ad tuendum aliquem ab immunditia corporali.

In contrarium est auctoritas Augustini in libro *De mendacio*, cap. XIV, col. 505, t. 6.

SOLUTIO. — Respondeo dicendum, quod quodlibet peccatum secundum suum genus habet aliquam quantitatem, cui addi vel subtrahi potest ratione alicujus

[1] Dist. XLIII, q. I, a. 2.

adjuncti: unde et quantitas mendacii secundum tres gradus potest considerari. Primus gradus est, quando quantitas mendacii ex aliquo adjuncto augmentatur. Hoc autem adjunctum, mendacium aggravans, est vel profanatio divinorum, quæ est conditio maxime aggravans; et ideo mendacium quod fit in doctrina religionis, ponitur primum; vel est nocumentum proximorum, quod quidem mitigatur, si nocumento aliqua utilitas adjungatur; et ideo in secundo ordine ponitur mendacium quod[1] obest, et nulli prodest; in tertio vero mendacium quod alicui prodest, et nulli obest. Secundus vero gradus mendacii consideratur sine additione vel diminutione. Sed quia in quolibet genere peccati gravius est peccatum quod ex habitu procedit inquantum ex libidine majori fit; ideo in quarto loco ponitur mendacium quod fit ex libidine mentiendi; quia unicuique habenti habitum delectabilis est operatio scundum proprium habitum. Quinto vero loco ponitur mendacium quod non videtur ex habitu procedere, sed ex intentione alicujus finis extranei, quæ tamen mendacium non aggravat nec alleviat, sicut quod fit ex intentione placendi vel delectandi. Tertius gradus est in quo consideratur quantitas mendacii diminuta ex aliquo adjuncto, quod est intentio utilitatis, quæ tanto magis alleviat, quanto damnum est gravius quod vitatur; et ideo in sexto loco ponitur mendacium quod fit ad vitandum sublevationem pecuniæ: septimum mendacium quod fit ad vitandum occisionem: octavum ad vitanpum deturbationem libidinis quod propter propinquitatem consensus vix sine peccato esse potest.

Ad primum ergo dicendum, quod ille qui disputando falsum loquitur, quamvis scienter, non mentitur, nisi asserendo dicat: quia non ex sua persona falsum illud enuntiat, sed gerens personam veritatem negantis.

Ad secundum dicendum, quod distinctio istorum graduum et ordo accipiuntur ceteris paribus; unde in aliquo casu illud quod est secundum, potest esse primum; et sic de aliis est.

Ad tertium dicendum, quod quamvis mendacium officiosum habeat plus de ratione mendacii quam jocosum, inquantum habet plus de assertione; tamen officissum habet minus de malo ratione utilitatis adjunctæ; et ideo est minus peccatum.

Ad quartum dicendum, quod, sicut in lib. II[2] dictum est, non omne peccatum quod fit ex electione habitus, est peccatum in Spiritum sanctum; alias non esset speciale genus peccati; et ideo hoc mendacium quod fit ex mentiendi libidine, cum procedat ex inclinatione habitus, et non ex rebellione voluntatis ad aliquod eorum quibus a peccato liberamur, quod est proprium peccati in Spiritum sanctum, non erit peccatum in Spiritum sanctum.

Ad quintum dicendum, quod immunditia corporalis hic intelligitur quæ habet vicinitatem ad peccatum, ratione cujus majus damnum reputatur quam corporis mors.

EXPOSITIO TEXTUS.

« Ne pro corpore alterius animam suam occidat. » Quod sic vitari potest secundum Augustinum in lib. *De mendacio*, cap. xiii, § 22, etc., col. 503, t. 6. Si enim aliquis ad mortem quæratur, simpliciter nobis interrogatis de eo sine loci determinatione, respondendum est, quod eum non prodemus, etiam si oporteat nos tormenta sustinere: pro quo facto quemdam Episcopum laudat. Si autem interrogamur, utrum sit in illo loco determinato, respondendum est: Scio ubi est, sed non dicam.

« Præcipue si iteretur. » Hoc dicitur inquantum multiplicatio venialium disponit ad mortale.

« Ut ab immunditia corporali aliquem tueatur. » Sed quid faciendum est ipsi mulieri, si propter libidinem vel immunditiam quæratur? Quidam dicunt, quod si sentit se perfectam, non debet mentiri: quia in ipsius violationem non consentiet, et sic immunis a peccato erit. Si autem sentit se imperfectam, debet veniale peccatum committere potius quam incurrat peccati mortalis periculum. Sed melius dicendum, quod si propositum non consentiendi habet, spem suam in Deo ponere debet, qui non patitur tentari supra posse; et non debet venialiter peccare. Ex hoc enim ipso quod ponitur

[1] Parm.: « alicui obest. »

[2] Dist. penult., q. 1, a. 2.

aliquid debitum vel dignum fieri, aufertur omnis ratio peccati. Et ita omne mendacium non esset peccatum, quod est contra Augustinum.

« Nec omne mendacium isto præcepto prohiberi videtur. » Intelligendum est directe sicut contrarium præcepto.

« Nec præmissa descriptione mendacium jocosum includi. » Verum est, si intelligitur intentio fallendi, secundum quod fallacia est, non tantum in dicente, sed etiam in audiente, quia fallitur, ut dictum est.

DISTINCTIO XXXIX.

De perjurio.

Nunc de perjurio videamus. Perjurium est mendacium juramento firmatum. Hic quæritur, utrum sit perjurium ubi non est mendacium: quod quibusdam videtur ex auctoritate Hieronymi dicentis *Super Hierom.*, cap. IV, 2, col. 706, t. 4 : « Advertendum est, quod jusjurandum tres habet comites, veritatem, judicium, et justitiam. Si ista defuerint, non erit juramentum, sed perjurium. » Ubi autem falsum juratur, veritas deest. Si ergo falsum juretur, etsi sit non ibi intentio fallendi, videtur esse perjurium, quia deest veritas. Quibusdam placet non esse perjurium, ubi non est mendacium; et sicut dicitur aliquando falsum sine mendacio, ita juratur falsum sine perjurio. Falsum forte dixit Apostolus, cum se venturum ad Corinthios promisit, I Corinth., ult., nec tamen, sicut ei imponebatur, culpam mendacii contraxit, quia sic animo sentiebat; et si juramento illud confirmasset, non perjurium incurrisset: quia quantum in ipso fuit, verum dixit; et si jurationem addidisset, quantum in se foret, verum jurasset, etsi aliter evenerit quam dixit. Ideo sicut quis non est mendax nisi aliter sentiat animo quam dicit, sive ita sit, sive non : ita videtur quibusdam neminem perjurium constitui, nisi aliter sentiat in animo quam loquatur, sive ita sit, sive non.

De triplici modo perjurii.

Sed melius creditur et ille pejerare qui falsum voluntate fallendi jurat, et qui falsum putans quod verum est, jurat, et qui verum putans quod falsum est, jurat. Unde Augustinus, *De verb. apost., serm.* CLXXX, c. II, col. 973, t. 5 : « Homines falsum jurant, vel cum fallunt, vel cum falluntur. Aut putat homo verum esse quod falsum est, et temere jurat; aut scit vel putat falsum esse, et tamen pro vero jurat; et nihilominus cum scelere jurat. Distant autem ista duo perjuria quæ commemoravi. Fac illum jurare qui verum esse putat pro quo jurat : verum putat esse, et tamen falsum est. Non ex animo iste perjurat, sed fallitur, hoc pro vero habens quod falsum est, non pro falsa re sciens jurationem interponit. Da alium qui scit falsum esse, et dicit verum esse, et jurat tamquam verum sit quod scit falsum esse. Videtis quam ista detestanda sit bellua? Fac alium qui putat falsum esse, et jurat tamquam verum sit, et verum forte est Verbi gratia, ut intelligatis: Pluit in illo loco, interrogas hominem, et dicit pluisse ; et tunc pluit ibi, sed putat non pluisse : perjurus est. Interest quemadmodum verbum procedat ex animo. Ream linguam non facit nisi rea mens sit. » His evidenter traditur, quod tripliciter pejerat homo, ut supra diximus ; dum vel sciens falsum jurat ; vel putans falsum quod verum est, jurat ; vel æstimans verum quod falsum est, jurat. Sed hoc extremum non videtur esse perjurium, etiam si perjurium nominetur, eo quod falsum juratur ; nec videtur esse reus perjurii qui sic jurat, quia non est mens ejus rea, et ideo nec lingua: immo ejus mens rea est, dum jurare præsumit quod perspicue verum non deprehendit. Non ergo omne perjurium mendacium est, nec omnis qui pejerat, mentitur; sed omnis mentiendo jurans pejerat, et omnis qui falsum jurat, sive mentiens, sive non, pejerat. Cum vero quis jurat quod verum est, æstimans esse falsum, quæritur quid sit ibi perjurium. Ipsa enim significatio vocis vera est, quia verum nescienter loquitur. Non igitur ipsa significatio vel falsum vel mendacium est, quia vera est ; et quod verum est, perjurium non videtur esse. Ad quod dicimus, loqui sic, scilicet contra mentem, sub attestatione juramenti, esse perjurium. Mentiri ergo adhibita juratione, perjurium est. Perjurium ergo est vel jurando loqui falsum cum intentione fallendi, vel jurando loqui falsum sine intentione fallendi, vel jurando loqui verum cum intentione fallendi.

Oppositio.

Hic opponitur. Si omnis qui falsum jurat, pejerat, tunc qui alicui promittit dare sub certo termino aliquid, quod tamen non faciet, ex quo juravit, pejeravit, quia falsum juravit : non enim ita futurum erat ut juravit. Ad hoc dici potest, quia non omnis qui jurat, quod falsum est, ex quo jurat perjurus est, sicut iste de quo agimus; sed ex quo propositum mutat, vel terminum transgreditur, juratio talis fit perjurium reatu.

An juratio sit malum.

Si autem quæritur, utrum jurare sit malum ; dicimus aliquando malum esse, aliquando non. Sponte enim et sine necessitate jurare, vel falsum

jurare, peccatum grande est: ex necessitate autem jurare, vel scilicet ad asserendam innocentiam, vel ad fœdera pacis confirmanda, vel ad persuadendum auditoribus quod est eis utile, malum non est, quia necessarium est. Unde Augustinus, *De serm. Dom. in mont.*, lib. I, cap. XVII, col. 1255, t. 3: « Juramentum faciendum est in necessariis, cum pigri sunt homines credere quod est eis utile. » Juratio non est bona; non tamen mala, cum est necessaria; id est, non est appetenda sicut bona, non tamen fugienda tamquam mala, cum est necessaria. Non est enim contra præceptum Dei juratio, sed ita intelligitur Dominus prohibuisse a juramento, ut, quantum in ipso est, quisque non juret, quod multi faciunt in ore habentes jurationem tamquam magnum atque suave aliquid. Apostolus enim novit præceptum Domini, et tamen juravit. Prohibemur ergo jurare [1] cupiditate, vel delectatione jurandi. Quod ergo Christus ait in Evangelio, Matth., v, 34: *Ego dico vobis, non jurare omnino*; ita intelligitur præcepisse, ne quisquam sicut bonum appetat juramentum, et assiduitate jurandi labatur in perjurium. Quod vero addidit: *Sit sermo vester, Est est, Non non*; bonum est, et appetendum: *Quod autem amplius est a malo est*; id est, si jurare cogeris, scias de necessitate venire infirmitatis eorum quibus aliquid suades: quæ infirmitas utique malum est: unde quotidie precamur nos liberari, dicentes: *Libera nos a malo.* Ideo non dixit: Quod amplius est, malum est. Tu enim non facis malum, qui bene uteris juratione; sed a malo est illius qui aliter non credit id est ab infirmitate, quæ aliquando pœna est, aliquando pœna et culpa. Ibi ergo Dominus prohibuit malum, suasit bonum, inclusit necessarium.

De juramento quod fit per creaturas.

Quæritur, utrum etiam liceat jurare per creaturam: quod non videtur, cum in lege scriptum sit, ut Matth., v, 33: *Reddes autem Domino juramenta tua*; et Christus in Evangelio, ibid. 34, præcipiat « *non jurare omnino neque per cælum neque per terram, nec per Hierosolymam, nec per caput tuum.* Judæis quidem [2] quasi parvulis [3] concessum fuit jurare per Creatorem, et præceptum ut, si jurare contingeret, non nisi per Creatorem jurarent, non per creaturam; quia jurantes per angelos et elementa, creaturas venerabantur honore: et melius erat hoc exhiberi Deo quam creaturis. Infirmis ergo illud prohibuit; sanctis vero qui in creaturis Creatorem venerabantur tantum, non prohibuit. Unde Joseph per salutem Pharaonis juravit, Gen. XLII, Dei judicium in eo veneratus, quo positus erat in infimis. Christus vero ita per creaturas jurare prohibuit, ne vel aliquid divinum in eis crederetur, pro quo reverentia eis deberetur, vel ne per eas jurantes falsum homines se juramento non teneri putarent.

Quæ juratio magis teneatur, an quæ fit per Deum, an quæ fit per Evangelia, vel per creaturas.

Si quæritur, quis magis teneatur, an qui per Deum, an qui per Evangelium, vel per creaturas jurat: dicimus, qui per Deum, quia per eum hæc facta et sancta sunt; Unde Chrysostomus: « Si qua [4] causa fuerit, modicum videtur facere qui jurat per Deum; qui vero per Evangelium, majus aliquid fecisse videtur. Quibus dicendum est: Stulti, Scripturæ propter Deum sanctæ sunt, non Deus propter Scripturas; » ita et creaturæ sanctæ sunt propter Deum.

Quid est dicere: Per Deum.

Hic quæritur, quid sit dicere: Per Deum juro, hoc est testem adhibere Deum. Juravit enim Apostolus dicens, Rom., I, 9: *Testis est mihi Deus*; ac si dixisset, per Deum ita est. Unde Augustinus, *De verb. apostoli, serm.* CLXXX, c. VI, [5] col. 975, t. 5: « Ridiculum est putare, quod si dicas [6]: Per Deum, juras; si dicas: Testis est Deus. non juras, Quid enim est, Per Deum, nisi testis est Deus? Aut quid est: Testis est Deus, nisi per Deum jurare? Quid autem est jurare, nisi jus Deo reddere, quando per Deum juras, jus scilicet veritatis, et non falsitatis? » Item, cap. XII, col. 978: « Ecce dico caritatis vestræ, et qui per lapidem jurat falsum, perjurus est: quia non lapidem, qui non audit, sed ejus creatorem adhibet testem. » Hoc est ergo jurare per quamlibet creaturam, scilicet creatorem ejus testem adhibere. Est etiam quoddam genus juramenti gravissimum, quod fit per execrationem, ut cum homo dicit: Si istud feci, illud patiar, vel illud contingat filiis meis: secundum quem modum accipitur etiam interdum, cum aliquis jurando dicit: Per salutem meam, vel: Per filios meos, et hujusmodi: obligat enim hæc Deo. Unde Augustinus ibid., cap. VI, col. 975: « Cum quis ait: Per salutem meam, salutem suam obligat Deo: cum dicit: Per filios meos, oppignorat eos Deo, ut hoc eveniat in caput eorum quod exit de ore ipsius: si verum, verum; si falsum, falsum. Et sicut per hoc jurans aliquando Deo hoc obligat, ita per Deum jurans, ipsum adhibet testem. » In omni ergo juratione aut Deus testis adhibetur, aut creatura Deo obligatur et oppignoratur: ut hoc sit jurare, scilicet Deum testem adhibere, vel Deo aliquid oppignorare.

De illis qui jurant per falsos deos.

Post hoc quæritur, utrum fide ejus utendum sit qui per dæmonia vel idola juraverit. De hoc Augustinus scribens ad Publicolam, *Epist.* XLVII, § 2, col. 184, t. 2, ait: « Te prius considerare volo, utrum si quispiam per deos falsos juraverit, et fidem non servaverit; nonne tibi videtur bis peccasse? Bis utique peccavit: quia et juravit per quos non debuit, et contra politicam [7] fecit fidem, quod non debuit. Ideoque qui utitur fide illius

[1] Al. deest: « jurare. »
[2] Al. deest: « quidem. »
[3] Ex Hieron. *In Matth.* v, v. 34 etc., col. 39, t. 7.
[4] Refertur in *Decret.*, causa XXII, q. I, c. XI, col. 1125. Non est quidem Chrysostomi, sed auctoris *Operis imperf. in Matth.*, *hom.* XLIV.
[5] Parm.: « cap. V. »
[6] Al.: « putare hoc si dicas, etc. »
[7] Migne: « pollicitam. »

quem constat jurasse per deos falsos, et utitur non ad malum, sed ad bonum, non peccato illius se sociat qui per dæmonia juravit, sed bono pacto ejus qui fidem servavit. Et sine dubitatione minus malum est per deos falsos jurare veraciter, quam per Deum verum fallaciter: quanto enim per quod juratur, magis sanctum est, tanto magis pœnale perjurium est. »

Quod juramentum quo incaute juratur, non est observandum; nec votum vel promissio injuste facta.

Nunc superest investigare, utrum omne juramentum implendum sit. Si enim quis aliquid juraverit contra fidem et caritatem, quod observatum pejorem vergat in exitum, potius est mutandum quam adimplendum. Unde Ambrosius *De offic.*, lib. I, cap. L, § 254, col. 108, t. 3: « Est contra officium nonnunquam promissum solvere sacramentum, ut Herodes fecit. » Item Isidorus in l. II *Synonym.*, § 58, col. 858, t. 6: « In malis promissis rescinde fidem: in turpi voto decretum. Quod incaute vovisti, non facias: impia enim est promissio quæ scelere adimpletur. » Idem in l. II *Sentent.*, c. XXXI, col. 633, t. 6: « Non est observandum sacramentum quo malum incaute promittitur; ut si quis adulteræ perpetuam fidem cum ea permanendi polliceatur. Tolerabilius est enim non implere sacramentum quam permanere in stupro. » Item Beda, *Homil.* XX lib. II *in decoll. s. Joan*, col. 239, t. 5: « Si quid nos incautius jurare contigerit, quod observantum pejorem vergat in exitum; libere illud salubriori consilio mutandum noverimus ac magis instante necessitate pejerandum esse nobis quam pro vitando perjurio in aliud crimen gravius esse divertendum. Denique juravit David per Deum occidere Nabal virum stultum; sed ad primum intercessionem Abigail feminæ prudentis remisit minas. Revocavit ensem in vaginam, nec aliquid culpæ se tali perjurio contraxisse doluit. » Item Augustinus ait, *Serm.* CCCVIII, c. II, col. 1409, t. 5: « Quod David [1] juramentum per sanguinis effusionem non implevit, major pietas fuit. Juravit David temere, sed non implevit jurationem majori pietate. » Ex his aliisque pluribus ostenditur quædam juramenta non observanda esse: et qui sic jurat, vehementer peccat; cum autem mutat, bene facit; qui autem non mutat, dupliciter peccat; et quia injuste juravit, et quia facit quod non debet.

Si est perjurus qui non facit quod incaute juravit.

Qui vero mutat, utrum perjurus debeat dici, solet quæri. Beda supra tale juramentum vocavit perjurium. Joannes etiam Apocrisiarius orientalium sedium dixit, *Decr.*, c. XXII, cap. XVIII, col. 1145: « Sermo patris nostri Sophronii significat, quod melius est jurantem perjurare quam servare sacramentum in fractione sanctarum imaginum. » Sed perjurium dicitur tale juramentum non observatum, et pejerare qui non implet, quia falsum juravit: non quia inde reus sit quod non observat; sed quia juravit injustum, ex quo reus est, sicut ille qui pejerat.

De eo qui verborum calliditate jurat.

Hoc etiam sciendum est, quod quacumque arte verborum quis juret, Deus tamen, qui conscientiæ testis est, ita hoc accipit, sicut ille cui juratur, intelligit. Dupliciter autem reus fit qui et nomen Dei in vanum assumit, et proximum in dolo capit.

De illo qui cogit aliquem jurare.

Quæritur etiam, si peccat qui hominem jurare cogit. De hoc Augustinus ait, *Serm.* CLXXX *de verbis Apost.*, c. X, col. 978, t. 5: « Qui exigit jurationem, multum interest, si nescit illum juraturum falsum, an scit. Si enim nescit, et ideo dicit: Jura mihi ut fides ei sit, non est peccatum tamen humana tentatio est. Si vero scit eum fecisse, et cogit eum jurare; homicida est. » Idem in *Serm.* CCCVIII *de decoll. Joan.*, c. IV, col. 1409, t. 5: « Si provocat hominem ad juramentum, et scit eum falsum jurare, vincit homicidam: quia homicida corpus occisurus est, ille animam; immo duas animas, et ejus quem jurare provocavit, et suam. »

Ex concilio Aurelianensi.

« Sancta Synodus decrevit nisi pro pace facienda, ut omnes fideles jejuni ad sacramentum accedant. »

DIVISIO TEXTUS.

Postquam determinavit Magister de mendacio; hic determinat de perjurio; et dividitur in duas partes: in prima determinat de perjurio; in secunda de juramento, ibi: « Si autem quæritur, utrum jurare sit malum; dicimus aliquando malum esse, aliquando non. » Circa primum duo facit: primo definit perjurium; secundo circa definitionem movet quamdam quæstionem, ibi: « Hic quæritur, utrum sit perjurium ubi non est mendacium. » Circa quod tria facit: primo movet quæstionem, et ponit opinionem ad alteram partem quæstionis; secundo ponit opinionem ad contrariam partem, ibi: « Quibusdam placet, quibusdam non placet; » tertio veritatem determinat,

[1] Prima propositio in Augustino non habetur, sed in *Decret.*, causa XXII, q. IV, cap. III, col. 1141.

ibi : « Sed melius creditur. » Circa quod duo facit: primo determinat veritatem; secundo circa determinationem movet duas quæstiones: quarum prima incipit ibi : « Cum vero quis jurat quod verum est, æstimans esse falsum, quæritur quid sit ibi perjurium; » secunda ibi : « Hic opponitur etc. »

« Si autem quæratur, utrum jurare sit malum; dicimus aliquando malum esse, aliquando non. » Hic determinat de juramento; et primo determinat de ipso ex parte jurantis; secundo ex parte juramentum exigentis, ibi : « Quæritur etiam, si peccat qui hominem jurare cogit. » Circa primum tria facit : primo inquirit, an juramentum sit licitum; secundo determinat de forma juramenti, ibi : « Quæritur etiam si liceat jurare per creaturam ; » tertio determinat de obligatione ipsius, ibi : « Nunc superest videre, utrum omne juramentum implendum sit. » Circa secundum duo facit : primo determinat formam debitam juramenti; secundo inquirit, utrum liceat uti juramento quod habet indebitam formam, ibi : « Post hoc quæritur, utrum fide ejus utendum sit qui per dæmonia vel idola juraverit. » Circa primum duo facit: primo tangit formam juramenti quod fit per execrationem, ibi : « Est etiam quoddam genus juramenti gravissimum, quod fit per execrationem. » Circa primum duo facit : primo ponit formam juramenti; secundo exponit eam, ibi : « Hic quæritur quid sit dicere : Per Deum juro. » Circa primum duo facit : primo ponit formam juramenti secundum diversa ; secundo comparat juramenta secundum diversa facta, ibi : « Si quæritur quis magis teneatur; an qui per Deum, an qui per Evangelium, vel per creaturas jurat; dicimus qui per Deum. »

« Nunc superest videre, utrum omne juramentum implendum sit. » Hic determinat de obligatione juramenti; et circa hoc tria facit: primo ostendit in quo casu juramentum obliget; secundo utrum incurratur perjurium ex juramento non obligatorio, ibi: « Qui vero immutat, utrum perjurus debeat dici, solet quæri. »

Quæritur etiam si peccat qui hominem jurare cogit. » Hic duo facit : primo inquirit, utrum liceat juramentum exigere; secundo quo tempore ad juramenta convenire debeant, ibi: « Sancta Synodus decrevit, etc. »

QUÆSTIO I.

Hic quæruntur quinque: 1° quid sit juramentum; 2° an juramentum sit licitum; 3° de obligatione juramenti ; 4° quid sit perjurium; 5° utrum omne perjurium, sive juramenti abusio, sit peccatum mortale.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum jurare sit idem quod Deum in testem invocare [1].

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod jurare non sit idem quod Deum in testem invocare. Aliquando enim, ut in *Littera* dicitur, licitum estper creaturas jurare. Sed tunc non videtur invocari divinum testimonium, sed magis testimonium creaturæ. Ergo jurare non est Deum in testem invocare.

2. Præterea, Apostolus ad Hebr., cap. VI, dicit quod homines per majorem se jurant: nec hoc solum de Deo intelligitur, sed etiam de hominibus, qui supra nos sunt: quia Joseph per salutem Pharaonis juravit. Ergo jurare non est idem quod Deum in testem invocare.

3. Præterea, non est idem esse judicem et testem. Sed in juramento quod fit per execrationem, Deus videtur invocari ut judex, ut cum dicimus: Si hoc feci, ita mihi accidat; qui modus ponitur Job, XXXI. Ergo non omne juramentum fit per invocationem divini testimonii.

4. Præterea, accipere testimonium a Deo et ab homine non differt nisi materialiter. Sed ille qui invocat hominem in testem, non dicitur per hominem jurare. Ergo et ille qui invocat Deum in testem, non dicitur per Deum jurare.

5. Præterea, in *Littera* dicitur ex verbis Augustini: Jurare est jus veritatis Deo reddere. Sed quicumque verum dicit, etiam si nullum invocet testimonium, jus veritatis Deo reddit. Ergo ad juramentum non exigitur invocatio divini testimonii.

Sed contra est quod dicit Augustinus,

[1] II. II *Summ. theol.*, q. LXXXIX, a. 1.

et habetur in *Littera*: « Quid est jurare per Deum, nisi, Testis est Deus? » Sed ista est communissima forma jurandi. Ergo juramentum est invocatio divini testimonii.

Præterea, omne illud quod ad confirmandum aliquid assumitur, quodammodo dat ei testimonium. Sed in juramento divina veritas ad confirmationem nostri dicti inducitur. Ergo jurare est Deum testem invocare.

Præterea, controversiæ non solent nisi testibus terminari. Sed finis omnis controversiæ est juramentum, ut dicit Apostolus ad Heb,. cap. VI. Ergo juramentum videtur esse aliqua invocatio divini testimonii.

SOLUTIO. — Respondeo dicendum, quod juramentum proprie fit ad confirmationem eorum quæ in dubium veniunt audienti, de quibus loquens vel certitudinem habet, vel dicit se habere; et de illis dubiis quæ ex sui natura dubitationem habent, sicut sunt facta contingentia, quæ per rationem confirmari non possunt. In aliis enim ridiculum videtur juramentum exhibere. Horum ergo dubiorum certitudo fieri non potest nisi per aliquem cujus scientiæ nihil desit, et cujus veritas infallibilis sit. Hoc autem in solo Deo invenitur; et ideo ejus testimonium solum ad hujusmodi confirmationem efficax est. Sed testimonium ejus aut assumitur ad hujus confirmationem quod jam exhibitum est; et hoc non vocatur juramentum, sed magis probatio per auctoritatem; vel invocatur ad exhibendum; et hoc proprie juramentum est. Et ideo aliquod juramentum fit in quo simpliciter divinum testimonium invocatur, ut cum dicitur: Testis est mihi Deus: aliquod vero in quo ipsius testis invocati reverentia, qui testimonium credibile facit, proponitur vel in seipso, ut cum dicitur: Per Deum, vel : Vivit Dominus; vel in aliquo ejus effectu præcipuo, ut cum juratur per cælum, vel per evangelium, vel per sanctos. Aliquando vero ipse modus testificationis specificatur, ut cum dicitur: Si non est ita, hoc mihi accidat.

Ad primum ergo dicendum, quod cum quis per creaturam jurat, ejus Deum invocat. Hoc autem [1] potest dupliciter fieri. Uno modo per aliquam creaturam, in qua divina magnificentia ostenditur quæ in testimonium inducitur. Alio modo dicitur in illa creatura effectus divinæ testificationis exquiri, ut cum dicitur: Per caput meum; vel: Per salutem meam.

Ad secundum dicendum, quod Joseph jurans per salutem Pharaonis, utroque dictorum modorum jurare potuit, vel quasi oppignorans Deo salutem Pharaonis, cui astrictus erat; vel in potestate Pharaonis divinam magnificentiam venerans, et in testimonium inducens.

Ad tertium dicendum, quod hoc ipso quod Deus judex efficitur, mendacium vindicans [2], testificatur veritatem vel falsitatem dicentis.

Ad quartum dicendum, quod sicut veneratio quæ fit summæ majestati, habet specialem modum et nomen præ aliis venerationibus exhibitis quibuscumque, dicitur enim latria; ita etiam invocatio testimonii infallibilis veritatis habet specialem rationem et nomen testificandi præ aliis testimoniis; et ideo invocare hominem in testem, et similiter servire homini, non est ei latriam exhibere, sicut servire Deo. Ideo tamen licet per creaturam jurare, non autem creaturæ latriam exhibere, quia testificatio divina in manifestatione consistit: divina autem [3] nobis per creaturas manifestantur. Sed latria exhibetur ipsi inquantum in se summus est, et ideo non exhibetur sibi in aliqua creatura.

Ad ultimum dicendum, quod tunc proprie dicitur aliquis jus veritatis dictæ a se Deo reddere, quando in ipsum sicut in primam originem omnis veritatis suum dictum reducit; quod non fit in simplici assertione. Et ideo sciendum, quod juramentum quod fit per creaturas, quodammodo est licitum, et quodammodo illicitum. Si enim aliquis per creaturam juret quasi per primam originem veritatis, illicitum est juramentum, et ad idolatriam pertinet. Si autem juret quis per creaturam ut in qua prima veritas relucet, sic licitum est juramentum.

ARTICULUS II.

Utrum juramentum sit de per se appetendis [4].

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod juramentum sit de per se appe-

[1] Al. : « enim. »
[2] Al. : « indicans. »
[3] Nicolai : « enim. »
[4] II. II *Summ. theol.*, LXXXIX, a. 2, 3 et 5.

tendis. Sicut enim in *Littera* dicitur, « jurare est jus veritatis Deo reddere. » Hoc autem est honestissimum, et appetendum. Ergo et juramentum.

2. Præterea, in *Littera* dicitur ex verbis Augustini[1] « Quicumque jurat per aliquid, veneratur illud. » Sed venerationem Deo exhibere est appetendum, et frequentandum. Ergo juramentum est hujusmodi.

3. Præterea, omnis actus in quo Deo conformamur, est per se bonus. Sed jurare est hujusmodi: quia in psal. CIX, 4, dicitur: *Juravit Dominus, et non pœnitebit eum.* Ergo juramentum est per se bonum.

Sed contra, nullius per se boni cupiditas vel delectatio prohibetur. Sed, sicut dicit Augustinus, lib. *De mendac.*, cap. XV, § 28, col. 507, t. 6, prohibemur jurare cupiditate vel delectatione jurandi. Ergo jurare non est per se bonum.

Præterea, cujuslibet per se boni frequentatio est utilis. Sed frequens juratio prohibetur in Eccli., XXIII, 9: *Jurationi non assuescat** *os tuum.* Ergo jurare non est bonum.

* *Assuescas.*

QUÆSTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod etiam non sit licitum. Omne enim quod prohibetur, est illicitum. Sed juramentum est prohibitum, Matth., V, 34: *Ergo autem dico, non jurare omnino;* et Jac., ult., 12: *Ante omnia fratres mei, nolite jurare.* Ergo juramentum est illicitum.

2. Præterea, nullius rei voluntas prohibetur, nisi peccati. Sed voluntas jurandi prohibetur, cum dicitur: Nolite jurare, ut sancti et magistri dicunt. Ergo jurare est illicitum.

3. Præterea, in sortibus, et judiciis quæ fiunt per ignem et aquam vel per duellum, exspectatur divinum testimonium; et propter hoc sunt prohibita, quia in his videtur esse quædam Dei tentatio. Sed juramentum est invocatio divini testimonii, ut dictum est. Ergo juramentum est illicitum.

Sed contra est quod Apostolus in multis locis juravit, ut patet Rom., I, 9: *Testis mihi est Deus, etc.*

Præterea, nullus actus cadens supra debitam materiam est illicitus, si non fiat ibi alterius circumstantiæ corruptio. Sed jurare per Deum est actus cadens super debitam materiam. Ergo cum non importetur in hoc alicujus circumstantiæ corruptio, videtur quod sit licitum.

QUÆSTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod non requirantur isti tres comites qui in *Littera* ponuntur, ad hoc quod juramentum sit licitum, scilicet veritas, justitia, et judicium. Ubi enim non est veritas, non est justitia, quia veritas justitiæ pars est. Sed pars non debet dividi contra totum. Ergo veritas non debet connumerari justitiæ.

2. Præterea, judicium non videtur aliud esse quam executio justitiæ. Ergo posita justitia superfluum est ponere judicium.

3. Præterea, juramentum quod fit sine istis comitibus, est perjurium, ut in *Littera* dicitur. Si ergo judicium est comes juramenti, nunquam licebit jurare extra judicium: quod falsum est.

4. Præterea, multa alia requiruntur ad juramentum quam ista tria, sicut debita forma jurandi, debitum tempus statutum, ut scilicet jejuni ad juramentum accedant, et multa hujusmodi. Ergo videtur quod non sint tantum tres comites juramenti.

5. Præterea, in omnibus factis nostris requiruntur ista tria. Ergo non magis debent poni comites juramenti quam aliorum nostrorum operum.

SOLUTIO I. — Respondeo dicendum ad primam quæstionem, quod sicut in confirmatione, quæ fit per rationes, duo sunt, scilicet medium probans et id quod probatur; ita etiam in confirmatione juramenti est dictum humanum quasi probandum, et divinum testimonium quasi medium probans. Medium autem secundum artem syllogisticam debet esse ex eodem genere; unde in necessariis sumuntur necessaria, et in contingentibus contingentia. Veritas autem humanorum verborum est minimæ firmitatis, tum ex hoc quod error facile rationi accidit, tum ex hoc quod lingua prona est ad defectum; et ideo divinam veritatem, quæ est omnino infallibilis, ad dicta nostra confirmanda assumere non multum convenit, nisi necessitas incumbat. Et ideo juramentum non est computandum inter ea quæ sunt per se appetenda, sed inter ea quæ propter ne-

[1] Cod. « Augustini. »

cessitatem fiunt, sicut sunt bona utilia, ut sectio vulneris, vel aliquid hujusmodi.

Ad primum ergo dicendum, quod supposito quod jurandum sit, justum est quod per Deum juretur, quia in hoc vis originalis omnis veritatis verbi [1] recognoscitur; non tamen oportet quod jurare simpliciter sit per se justum et bonum.

Ad secundum dicendum, quod veneratio divina consistit in ipso juramento quasi medio assumpto: sed applicatio ejus ad materiam in qua de facili est defectus, non est omnino conveniens.

Ad tertium dicendum, quod in juramento divino medium assumitur ex eodem genere: quia sicut Deus est immutabilis, ita etiam in dicto suo falsitas esse non potest; et propter hoc juramentum ejus est per se bonum: nec est simile de nostro juramento.

Solutio II. — Ad secundam quæstionem dicendum, quod aliquid potest habere indecentiam dupliciter; vel per se, vel ex eo quod sequitur. Quod autem ex se indecentiam habet, nullo modo potest licitum esse, quantumcumque necessitas incumbat; sicut patet in stupro, et in aliis quæ sunt mala ex genere. Quod autem habet indecentiam propter periculum sequens, duo requirit ad hoc quod convenienter fiat. Unum est cautela sufficienter cavens illud periculum: aliud est utilitas consequens: sicut patet in sectione vulneris. Si enim per eam sanitas reddatur, et talis cautela adhibeatur quod membra cætera non lædantur, convenienter fit. Juramentum autem inconvenientiam quamdam videtur habere, ut dictum est, propter defectibilitatem humanorum verborum, ad quæ assumitur veritas immutabilis. Si autem humana verba essent hoc modo defectibilia quod semper necesse esset ea deficere, omnino juramentum de se indecentiam haberet, et nulla necessitate liceret jurare. Sed quia verba humana non semper deficiunt, sed aliquando veritatem habent; ideo diligenti cautela adhibita, ut defectus evitetur, licet jurare propter aliquam necessitatem.

Ad primum ergo dicendum, quod juramentum omnino non est prohibitum neque per Christum, neque per Apostolum ejus: sed est prohibita facilitas jurandi propter periculum, ut scilicet quis non ex quacumque causa juret, nec juramentum affectet tamquam per se bonum.

Ad secundum dicendum, quod voluntas absoluta est per se boni; sed ejus quod est bonum tantum propter imminentem necessitatem, non est voluntas absoluta, sed ex suppositione. In his ergo quæ sunt per se mala, utraque voluntas prohibetur; in his vero quæ sunt per se bona, neutra: in his vero quæ sunt bona propter necessitatem aliquam, prohibetur prima voluntas, et non secunda; et hoc modo prohibetur voluntas jurandi.

Ad tertium dicendum, quod in prædictis factis ubi exspectamus divinum judicium vel testimonium, præfigit homo quasi terminum et modum Deo testimonium reddendi; et ideo est quædam Dei tentatio: sed in juramento non fit ita, et ideo non est simile.

Solutio III. — Ad tertiam quæstionem dicendum, quod ad hoc quod juramentum sit rectum, tria requiruntur. Unum ex parte ipsius rei de qua juratur; et sic requiritur veritas per quam dictum rei adæquatur, alias dictum non esset confirmatione dignum. Aliud requiritur ex parte causæ pro qua juratur; et sic requiritur justitia, alias non esset debita necessitas. Tertium requiritur ex parte jurantis; et sic requiritur ut cum discretione juret, alias non adhiberetur debita cautela; et sic est judicium.

Ad primum ergo dicendum, quod veritas non accipitur hic secundum quod est pars justitiæ, sed secundum quod est adæquatio vocis ad rem.

Ad secundum dicendum, quod judicium non accipitur hic quod est unius in ordine ad alterum, quod est executio justitiæ; sed quod est alicujus ad seipsum in hoc quod discutit quid facere debeat, et quid accidere possit.

Et per hoc patet solutio ad tertium.

Ad quartum dicendum, quod in judicio, quod est discretio jurantis, includitur debita forma et eventus et tempus et omnia quæ ex parte jurantis consideranda occurrunt.

Ad quintum dicendum, quod propter periculum quod in juramento imminet, præ aliis nostris actibus, præcipue juramento isti comites adhibentur.

[1] In editis: « sibi. »

ARTICULUS III.

Utrum juramentum incautum sit obligatorium [1].

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod juramentum incautum sit obligatorium. Juramentum enim incautum dicitur quod vergit in exitum malum vel minus bonum. Sed tale fuit juramentum quod Josue Gabaonitis exhibuit, Josue, IX, quod contra præceptum Dei fuit, quo præceperat ne cum Gentibus fœdus inirent ; et tamen observavit illud juramentum, reputans se obligatum. Ergo juramentum incautum est obligatorium.

2. Præterea, esto quod aliquis juret nunquam se intraturum religionem : illud juramentum incautum reputatur ; et tamen videtur quod sit obligatorium, quia sine peccato potest religionem non ingredi : si autem intret, perjurium incurrit. Quilibet autem obligatur ad hoc ut bonum illud dimittat quod sine peccato fieri non potest. Ergo juramentum incautum videtur obligatorium.

3. Præterea, si aliquis juret se nunquam prælationem recipere, hoc juramentum similiter reputatur incautum, eo quod impeditur utilitas communis ; et tamen, ut videtur, obligat ad sui observationem : quia si etiam non jurasset, laudabile est ut prælationem quis fugiat. Ergo juramentum incautum est obligatorium.

Sed contra, sicut Bernardus dicit, *De præcepto et dispensatione*, c. II, § 5, etc., col. 250, t. 2, quod pro caritate institutum est, contra caritatem non militat. Sed juramentum pro caritate institutum est. Cum ergo per juramentum incautum caritas impugnetur, quia est de aliquo malo faciendo, vel de aliquo bono omittendo, videtur quod tale juramentum non sit obligatorium.

Præterea, nihil attingit propriam virtutem nisi quando perfectum est, ut dicitur VII *Phys.*, text. 18. Sed virtus juramenti est obligare. Cum ergo juramentum perficiatur tribus comitibus, videtur quod juramentum, ubi tres comites non occurrant, non sit obligatorium. Sed in omni juramento incauto deest justitia, si illicitum sit quod juratur, vel judicium, si per hoc aliquod bonum impediatur. Ergo juramentum incautum non est obligatorium.

QUÆSTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod juramentum coactum non sit obligatorium. Nullus enim potest ad aliquod speciale obligari, nisi seipsum obliget. Sed nullus dicitur aliquid facere nisi quod volens facit. Cum ergo juramentum coactum voluntatem jurantis excludat, videtur quod tale juramentum non sit obligatorium.

2. Præterea, major est obligatio matrimonii quam juramenti : quia si aliquis juravit se nunquam matrimonium initurum, et postea matrimonium consummaverit, tenetur in matrimonio perseverare. Sed coactio contractum impedit matrimonium. Ergo etiam impedit obligationem juramenti.

3. Præterea, juramentum non obligat nisi in hac necessitate ut peccatum evitetur. Sed coactio excludit reatum peccati ; unde Lucia dixit : « Si invitam me violare feceris, castitas mihi duplicabitur ad coronam. » Ergo etiam obligationem juramenti tollit.

Sed contra est auctoritas Augustini in *Decr.*, c. XXII, q. IV, cap. XXII, col. 1147, qui respondit ex consilio B. Ambrosii cuidam, qui coactus juraverat quamdam ducere uxorem, quod matrimonium teneret. Ergo videtur quod coactum juramentum sit obligatorium.

Præterea, juramentum cui non deest aliquis suorum comitum, est obligatorium. Sed coactio non tollit aliquem comitem juramenti. Ergo non aufert obligationem a juramento.

QUÆSTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod juramentum non obliget secundum intentionem recipientis. Nullus enim debet ad ignotum obligari. Sed intentio juramentum recipientis est mihi ignota. Ergo juramentum meum non obligat me secundume intentionem illius.

2. Præterea, juramentum exhibetur ad confirmationem sermonis jurantis. Sed intentio jurantis propinquior est sermoni

[1] II. II *Summ. theol.*, q. LXXXIX, a. 7.

suo quam intentio alterius. Ergo magis obligat secundum intentionem jurantis quam recipientis.

3. Præterea, ad obligationem juramenti voluntas jurantis requiritur, qui seipsum obligat. Sed si desit ei intentio obligandi se secundum intentionem recipientis, non est ibi voluntas obligationis. Ergo juramentum illud non erit obligatorium secundum intentionem recipientis.

Sed contra, juramentum institutum est ut per ipsum fiat fides de sermonibus jurantis recipienti. Sed hoc non esset nisi secundum suum intellectum juramentum accipiendum esset. Ergo juramentum obligat secundum intentionem recipientis.

Præterea, fraus et dolus nemini debet patrocinari. Hoc autem accideret, si aliquis dolose jurans secundum suam intentionem tantum obligaretur. Ergo obligatur secundum intentionem recipientis.

Solutio I. — Respondeo dicendum ad primam quæstionem, quod duplex est juramentum: unum assertorium, et aliud promissorium. Promissorium juramentum est de eo quod in futurum a jurante faciendum exspectatur vel per se vel per alium. Assertorium vero est quod fit ad confirmationem veritatis et præsentis et præteritæ, si etiam causa non simus. In juramento ergo assertorio est una tantum obligatio, scilicet qua quis obligatur ad peccatum, si veritas suo juramento desit. In juramento autem promissorio est duplex obligatio. Una qua quis obligatur ad faciendum hoc quod juramento promisit; alia qua obligatur ad peccatum, si non fecerit. His ergo visis, sciendum, quod sicut non omnis assertio est digna ut juramento firmetur, ita nec omnis promissio, sed illa tantum quæ utilitatem aliquam continet : unde si promissio quæ est de aliquo quod salutem impediat, sive sit contrarium saluti, sive viæ perfectæ in salutem, juramento firmetur, ex hoc ipso juramentum efficitur indebitum, quasi actus cadens super indebitam materiam : unde obligat secunda obligatione quæ est ad peccatum, nec remanet ei virtus obligandi prima obligatione ad faciendum. Prima enim obligatio est ad vitandum secundam obligationem: unde juramentum quod de necessitate ad peccatum obligat, ipso facto ab alia obligatione vacuatur.

Ad primum ergo dicendum, quod juramentum Josue non erat de eo quod secundum se esset illicitum, sed de eo quod factum erat illicitum, quia prohibitum: unde in hoc sufficiebat intentionem servare prohibentis. Et ideo, ut dicit Ambrosius in lib. III *De offic.*, cap. x, § 69, col. 174, t. 3, mulctavit eos meliori morte, scilicet obsequio mysterii divini, ut esset clementior sententia: et sic quodammodo occisi sunt servilitate, quæ est mors interpretativa secundum leges.

Ad secundum dicendum, quod ipso facto quo quis jurat se religionem non intraturum, perjurus est. Quamvis enim liceat sibi religionem non intrare, non tamen licet obicem Spiritui sancto ponere; et ideo non oportet ut ad cavendum crimen perjurii, quod jam vitari non potest, religionis ingressum omittat.

Ad tertium dicendum, quod quamvis prælationem fugere possit quandoque ex bono procedere, tamen pertinaciter resistere, semper malum est, sicut patet in Glossa Gregorii [1] Hierem., I, qui hoc probat exemplo Hieremiæ et Moysi, qui cum primo recusassent prælationis officium, ad ultimum humiliter obedierunt. Unde hujusmodi juramentum incautum reputatur: quia, quantum in se est, providentiæ divinæ præjudicat, et obedientiam ad superiores excludit, quibus in hoc obedire tenetur.

Solutio II. — Ad secundam quæstionem dicendum, quod coactio in juramento assertorio non potest esse sufficiens, quia nihil potest sufficienter cogere ad hoc quod homo mortaliter peccet; quod contingit, si falsum cum juramento asserat; unde tale juramentum qnantumcumque coactum, est obligatorium ad peccatum. In juramento autem promissorio sciendum, quod coactio potest esse sufficienter cogens ad promittendum: quia ut majus periculum evitetur, potest aliquis aliquid promittere sibi damnosum; quod sine peccato contingere potest: et tunc talis coactio, si sit sufficiens quæ in constantem virum cadere possit, tollit obligationem juramenti in foro contentioso: quia ei qui vim intulit, non competit actio ex obligatione illius juramenti. Sed in foro conscientiæ est obligatorium: quia magis debet homo subire temporale damnum quam fidem frangere. Ha-

[1] Ex Gregorio, l. *De cura pastor.*, parte I, c. VII, col. 20, t. 3.

bet tamen remedium ut in judicio ab eo repetat. Quod si juraverit se non repetiturum, potest judici denuntiare, qui ex officio suo debet raptorem ad restituendum cogere. Si autem juraverit, se non denuntiaturum, contra correptionem fraternam juravit, et non tenetur observare.

Ad primum ergo dicendum, quod coactio non potest facere in tali casu violentum absolute, sed violentum mixtum: quia oportet ut qui jurat, membra moveat ad loquendum, et sua voluntate: tale autem violentum, ut dicit Philosophus in III *Ethic.*, cap. I, quamvis simpliciter sit involuntarium, tamen hic et nunc est voluntarium: quia ad vitandum majus malum vult minus damnum subire.

Ad secundum dicendum, quod coactio tollit obligationem matrimonii, quia non solum requirit consensum, sed etiam consensum liberum: quod non est in obligatione juramenti.

Ad tertium dicendum, quod Lucia loquitur de violento simpliciter, in quo patiens nihil confert agenti. Tale autem violentum non potest esse in tali casu.

Solutio III. — Ad tertiam quæstionem dicendum, quod juramentum promissorium, ut dictum est, obligat hac necessitate ut culpa evitetur: unde obligat ad omne illud faciendum quo non facto culpa incurritur. Distinguendum est ergo in eo qui jurat; aut enim simpliciter, aut dolose jurat. Si jurat dolose, ex duabus partibus potest culpa sequi: scilicet ex fractione juramenti, et ex dolo. Quamvis ergo ex ipsa ratione juramenti, inquantum juramentum, non obligetur ad servandum ipsum nisi secundum suam intentionem; tamen ex necessitate juramenti, inquantum fuit dolosum, obligatur ad observandum taliter quod ex dolo alius non lædatur: et hoc est quando secundum intentionem recipientis implet juramentum. Si autem simpliciter juret absque dolo, tunc in foro conscientiæ non obligatur nisi secundum suam intentionem; sed in foro contentioso, ubi intentio ignoratur, obligatur secundum quod verba communiter accipi solent.

Et per hoc patet solutio ad objecta.

ARTICULUS IV.

Utrum perjurium sit mendacium juramento firmatum [1].

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod perjurium non sit mendacium juramento firmatum. Omne enim mendacium est falsa vocis significatio, ut in præcedenti dist. dictum est. Sed perjurium potest esse sine falsa vocis significatione: quia sicut in *Littera* dicitur, qui jurat verum quod putat esse falsum, perjurus est. Ergo non omne perjurium est mendacium juramento confirmatum.

2. Præterea, perjurium quandoque incurritur in juramentis quæ de futuris contingentibus fiunt. Sed in futuris contingentibus non est veritas vel falsitas, determinata, ut probat Philosophus, I *Perier.*, cap. VI; et sic perjurium potest esse sine falsa vocis significatione, et sine mendacio.

3. Præterea, in *Littera* dicitur, quod qui falsum jurat, quod credit esse verum, perjurus est. Sed talis non mentitur. Ergo perjurium potest esse sine mendacio.

4. Præterea, Hieronymus dicit *In Hierem.*, cap. IV, v. 2, col. 706, t. 4, quod juramentum quod tres comites non habet, est perjurium. Sed defectus justitiæ vel judicii non facit mendacium, sed solum defectus veritatis. Ergo non omne perjurium est mendacium,

5. Præterea, perjurium nihil aliud est, ut videtur, quam perversum juramentum. Sed juramentum pervertitur non mendacio tantum, sed etiam per falsam formam jurandi, sicut qui jurat per idola. Ergo perjurium potest esse sine mendacio.

In contrarium est definitio quæ in *Littera* ponitur.

Præterea, juramentum est ad confirmationem veritatis. Sed mendacium veritati opponitur. Ergo perjurium, quod est perversitas juramenti, est mendacium.

Præterea, jurare est jus veritatis Deo reddere. Sed quicumque sine mendacio jurat, jus veritatis Deo reddit. Ergo sine mendacio est juramentum, et non perjurium.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod quælibet res denominatur a suo complemento: et nomen quod sumitur a defec-

[1] II. II *Summ. theol.*, q. XCVIII, a. 1.

tu alicujus rei, proprie denominat defectum qui accidit circa complementum alicujus rei. Juramentum autem in confirmatione veritatis completur, sicut syllogismus in confirmatione conclusionis. Unde sicut dicitur insyllogizatum esse, quando conclusio non sequitur ex præmissis, non autem quando aliqua præmissarum est falsa manente forma debita; ita etiam perjurium, quod defectum juramenti nominat, significat defectum qui accidit in re quæ juramento confirmanda erat. Defectus autem confirmationi veritatis contrarius, est mendacium; et ideo perjurium, proprie loquendo, nominat defectum mendacii in juramento.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis assertio illius qui dicit verum, putans esse falsum, non sit mendacium absolute, est tamen mendacium in comparatione ad dicentem, unde et ipse mentiri dicitur; unde et in hoc perjurio est aliquo modo mendacium.

Ad secundum dicendum, quod futurum non potest habere veritatem determinatam nisi in sua causa quæ determinatur ad effectum illum. Causa autem contingentium quæ per nos fiunt, est nostra voluntas; quæ quidem determinatur ad effectum per propositum fixum de aliquo faciendo; et tale propositum significat se habere qui jurat se aliquid facturum; unde ex hoc ipso quod jurat illud ad quod fixum propositum non habet, mendacium incurrit, et perjurium.

Ad tertium dicendum, quod juramentum non est exhibendum nisi de eo de quo quis certitudinem habet; unde quicumque jurat aliquid, significat se de hoc certum esse. De falso autem certitudo esse non potest; unde qui jurat falsum quod putat esse verum, ex ipso modo assertionis [1] quodammodo mendacium incurrit, quamvis assertum ipsum secundum se non sit mendacium.

Ad quartum dicendum, quod juramentum promissorium, in quo deest justitia vel judicium, aliquo modo continet mendacium quantum ad id quod fieri debet: quia unusquisque tenetur abstinere ab eo quod est illicitum, et perfectionibus non contra niti; unde ex hoc quod jurat aliquid illicitum, obligatus remanet quodammodo ad mentiendum.

Ad quintum dicendum, quod non omnis perversitas juramenti facit perjurium, sed illa tantum quæ est in ejus complemento, ut dictum est.

ARTICULUS V.

Utrum omne perjurium sit peccatum mortale [2].

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod non omne perjurium sit peccatum mortale. Sicut enim contingit mentiri jocose, ita et perjurare. Sed mendacium jocosum non est peccatum mortale. Ergo nec perjurium.

2. Præterea, contingit quod propter consuetudinem jurandi aliquis ex lapsu linguæ falsum jurat; et esset grave dicere quod talis mortaliter peccaret. Ergo non omne perjurium est mortale peccatum.

3. Præterea, sicut jurare falsum, ita etiam jurare sine causa prohibetur præcepto secundo decalogi: *Non assumes Dei tui in vanum*. Exod., XX, 7. Sed jurare sine causa non semper est peccatum mortale. Ergo nec jurare falsum: ergo ut prius.

Sed contra, Augustinus in quodam *Sermone* [3], c. IV, col. 974, t. 5, dicit, quod falsa juratio perniciosa est. Sed nihil dicitur esse perniciosum nisi peccatum mortale. Ergo perjurium est peccatum mortale.

Præterea, omne quod est contrarium præcepto legis, est peccatum mortale. Sed perjurium directe contrariatur huic præcepto: *Non assumes nomen Dei tui in vanum*. Ergo etc.

QUÆSTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod non liceat juramentum recipere vel exigere. Nam *Super* illud *Roman.*, I, 9: *Testis est mihi Deus*, dicit Glossa [4]: « Tu non facis malum qui bene uteris juratione, ut alteri suadeas quod utile est: *sed a malo est*, supple illius qui recepit juramentum. » Ergo recipiens juramentum peccat.

2. Præterea, ille qui exigit ab aliquo juramentum, vel scit eum jurare verum, vel scit eum jurare falsum, vel nescit an falsum an verum juret. Si scit eum ju-

[1] Al.: « affectionis. »
[2] I. II *Summ. theol.*, q. XCVIII, a. 3 et 4.
[3] Scilicet CLXXX.
[4] Ex l. I *De serm. Dom in monte*, c. XVII, col. 1256, t. 3.

rare verum, videtur peccare, quia pro nihilo facit eum jurare. Si scit eum juraturum falsum, homicida illius est, ut in *Littera* dicitur. Si autem nesciat alterutrum, de hoc dicit Augustinus *Super* illud *Rom.*, I, *Testis mihi est Deus* : « Non audeo [1] dicere hoc non esse peccatum, sed humana tentatio est. » Ergo exigere juramentum quolibet modo peccatum est.

3. Præterea, Rom., I, dicitur, quod qui consentiunt male facientibus, digni sunt morte. Sed qui jurat per idola, peccat mortaliter; qui autem ab eo juramentum recipit, videtur ei consentire. Ergo ad minus recipiens tale juramentum, peccat.

Sed contra est quod legitur Gen., XXXI, de Jacob, qui recepit juramentum Laban, qui scilicet per deos suos juravit : nec est dicendum quod peccaverit.

Præterea, sine quo non potest ordo judiciarius observari, non videtur esse. Sed ordo judiciarius in multis casibus sine receptione juramenti observari non posset. Ergo recipere juramentum non est peccatum.

Solutio I. — Respondeo dicendum ad primam quæstionem, quod juramentum est duplex. Quoddam in quo aliquis percipit se jurare; et tunc si falsum jurat, credo quod semper peccet mortaliter, sive sit juramentum solemne, sive non solemne; et præcipue quando percipit esse falsum quod jurat. Quoddam vero juramentum est in quo homo non attendit ad juramentum, et quasi non percipit se jurare, sed ex lapsu linguæ in juramentum prolabitur; et quia tunc quasi nesciens jurat, et nesciens non reputatur voluntarius, ideo in tali casu videtur quis non voluntarie jurare. Unde si sit falsum hoc de quo jurat, sive percipiat esse falsum, sive non, dummodo non sit mendacium perniciosum, non dico quod sit peccatum mortale, sed veniale, valde tamen cavendum propter vicinitatem ad mortale.

Ad primum ergo dicendum, quod non est simile de mendacio et perjurio : quia jnramentum non est nisi cum magna cautela adhibendum, ut dictum est, et propter utilitatem aliquam, unde si jocose aliquis perjurat, non excusabitur.

Ad secundum patet solutio ex dictis.

Ad tertium dicendum, quod jurare sine causa non directe opponitur illi præcepto, sed indirecte. Directe autem opponitur ei jurare falsum : quia hoc est quod confirmari non potest, unde vana est juratio. Unde non oportet quod jurare sine causa semper sit mortale peccatum, sicut jurare falsum.

Solutio II. — Ad secundam quæstionem dicendum, quod sicut jurare non semper malum est, sed quandoque est licitum, quando pro necessitate aliqua et cum cautela juratur; ita etiam juramentum recipere vel exigere ex causa necssaria, et aliis debitis circumstantiis observatis, potest esse sine peccato.

Ad primum ergo dicendum, quod non intelligitur ibi malum culpæ, sed malum pœnæ, quod est ex ignorantia illius qui juramentum recipit : si enim sciret an eset verum hoc pro quo juratur, juramento opus non esset.

Ad secundum dicendum, quod quando aliquis scit vel probabiliter credit quod aliquis pejerabit, non licet ei juramentum exigere, nisi forte sit in loco judicii : quia juramentum in judiciis non tantum exhibetur propter judicem, sed propter alios; unde non est in potestate ejus juramentum remittere, quod secundum ordinem juris exhibendum esset. Similiter si sciat eum juraturum verum, potest licite juramentum exigere non pro se, sed pro aliis qui hoc nesciunt. Si autem dubitet, dubitatio ex tanta suspicione procedere potest, quod cum peccato erit. Et ideo Augustinus non audet dicere quod sit sine peccato; non tamen dicit quod semper sit peccatum.

Ad tertium dicendum, quod ille qui jurat per idola, peccat quidem quantum ad formam juramenti, sed non quantum ad assertionem veri, vel promissionem alicujus quod redundat in bonum commune; et quantum ad hoc potest ei consentiri sine peccato, sed non quantum ad primum; et ideo juramento ejus uti possumus quandoque sine peccato.

EXPOSITIO TEXTUS.

« Nunc de perjurio videamus. » Videtur quod tractatum istum ponere debuerit in expositione secundi præcepti. — Sed dicendum, quod perjurium ad sui cognitionem præsupponit mendacium; et ideo necessitate tractandi, post mendacium de perjurio tractavit.

« Infirmis ergo illud prohibuit. » Prop-

[1] Ex serm. CLXXX, c. X, col. 978, t. 5.

ter duo pericula. Primo ne aliquod numen creaturis inesse crederent. Secundo ne tali juramento se obligari non credentes, fidem frangerent.

« Qui vero per Evangelium, majus quiddam fecisse viditur. » Hoc ideo contingit, quia in solemni juratione, ubi major deliberatio adhibetur, tali forma in jurando utimur.

« Sancta Synodus decrevit etc. » Ratio institutionis fuit, qnia ad juramentum requiritur summa cautela, quæ exigit sobrietatem. Excipiuntur tamen casus illi in quibus mora protraheret[1] periculum, sicut est pro pace facienda.

DISTINCTIO XL.

De sexto et septimo præcepto secundæ tabulæ.

Sextum præceptum est: *Non desiderabis uxorem proximi tui.* Septimum : *Non concupisces domum proximi tui, non servum, non ancillam. etc.* Sed videtur[2] præceptum de non concupiscendis rebus proximi unum cum eo esse quo dicitur : *Non furaberis*; et præceptum de non concupiscenda uxore unum esse cum eo quo dicitur. *Non mæchaberis*. Poterat enim præceptum non furandi in illa generalitate intelligi, ubi de non concupiscenda re proximi præcipitur : et in eo quod dictum est, *Non mœchaberis*, poterat illuc intelligi, *Non concupisces uxorem proximi tui.* Sed in illis duobus præceptis non mæchandi et non furandi, ipsa opera notata sunt, et prohibita ; in his vero extremis ipsa concupiscentia. Multum ergo differunt illa ab istis. Unde illi præcepto non mœchandi fit superadditio in Evangelio, ubi omnis concupiscentia mœchandi prohibetur.

Quare lex comprimere dicitur non animum, sed manum.

Sed cum hic prohibetur concupiscentia alienæ uxoris et alienæ rei, quare dicitur lex comprimere manum, et non animum ; Evangelium vero et manum et animum ? Illud de lege dicitur secundum cæremonialia, non secundum moralia; vel puta in lege non est generalis prohibitio omnis mortiferare concupiscentiæ, ut in Evangelio.

Quid sit littera occidens.

Si vero quæritur, quam vocat Apostolus litteram occidentem ; ea certe est decalogus, qui non dicitur littera occidens, eo quod mala sit lex ; sed quia prohibens peccatum, auget concupiscentiam, et addit prævaricationem, nisi liberet gratia ; quæ gratia non sic abundabat in lege ut in Evangelio. Lex ergo bona est, et tamen occidit sine gratia, cum sit virtus peccati quæ jubet quod sine gratia impleri non potest. Gratia autem deerat, et ideo littera occidens erat. Distat autem Evangelti littera a legis littera, quia diversa sunt promissa : ibi terrena, hic cælestia promittit. Diversa etiam sacramenta : quia illa tantum significabant ; hæc conferunt gratiam. Præcepta etiam diversa quantum ad cæremonialia : nam quantum ad moralia sunt eadem, sed plenius in Evangelio continentur[3].

Audistis decem chordas psalterii utrique sexui mpositas, quæ caritate tangendæ sunt, ut vitiorum feræ occidantur.

DIVISIO TEXTUS.

Postquam determinavit Magister de præceptis decalogi quæ respiciunt opus exterius et locutionem, hic ponit duo ultima præcepta quæ respiciunt concupiscentiam cordis ; et circa hoc tria facit : primo enumerat ipsa præcepta ; secundo movet quæstiones circa ea, ibi : « Sed videtur præceptum de non concupiscendis rebus proximi unum cum eo esse quo dicitur : Non furaberis. » tertio recapitulat quod dixerat, et continuat se ad sequentia, ibi : « Audistis decem chordas psalterii. » Circa secundam partem movet duas quæstiones ; prima est de differentia horum præceptorum ad

[1] Nicolai : « traheret. »

[2] Ex Aug. *In Exodum*, q. LXXI, col. 621, t. 3.

[3] Appendicem sequentem cum ejus expositione separatim ponit Nicolai post omnes articulos cum his titulis : « Epilogus tertii libri, » et « Expositio epilogi. »

alia præcepta decalogi; secunda est de differentia totius veteris legis ad novam, quæ ex solutione primæ quæstionis ortum habet; et hoc ponitur ibi: « Sed cum hic prohibeatur concupiscentia alienæ uxoris, et alienæ rei; quare dicitur lex comprimere manum, et non animum? » Et circa hoc tria facit: primo movet quæstionem, et eam solvit; secundo movet quæstionem de effectu litteræ veteris legis, ibi: « Si vero quæritur quam vocat Apostolus litteram occidentem, ea certe est decalogus; » tertio breviter colligit differentiam inter litteram Evangelii et litteram legis, ibi: « Distat autem Evangelii littera a legis littera, quia diversa sunt promissa. »

QUÆSTIO UNICA.

Hic quæruntur quatuor: 1.° de assignatione istorum præceptorum; 2.° utrum verum sit quod lex Moysi tantum manum cohibuerit; 3.° utrum eadem lex justificaret vel occideret; 4.° utrum æterna promitteret vel terrena.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum duo præcepta de concupiscentia convenienter assignentur.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod hæc duo præcepta inconvenienter assignentur. Præcepta enim negativa ordinantur ad prohibitionem peccatorum. Sed unum est peccatum cordis et operis, sicut in II lib. [1] dictum est. Ergo non debuit alio præcepto prohiberi concupistia mœchandi vel jurandi, quam ipsa mœchia, vel furtum.

2. Præterea, sicut in furto et mœchia contingit peccare corde et opere; ita et in homicidio, et aliis peccatis. Sed alia præcepta non variantur per concupiscentia et opus, neque affirmativa neque negativa. Ergo neque præceptum de furto et de mœchia debuit hoc modo variari.

3. Præterea, nihil debet lege prohiberi quod licite fieri potest. Sed licite potest fieri quod aliquis domum proximi sui possideat, ut si emat eam. Ergo licite potest eam concupiscere. Ergo talis concupiscentia non debuit lege prohiberi.

4. Præterea, sicut contingit peccare in concupiscentia rerum proximi, ita etiam in concupiscentia curiositatis; quam Augustinus dicit esse concupiscentiam oculorum in libro *De vera religione*, cap. XXXVIII, col. 153, t. 3, et similiter in concupiscentia dignitatum, et hujusmodi, circa quas etiam concupiscentias sunt diversæ virtutes et vitia. Sed præcepta dantur ad inducendum homines ad virtutem, et ad vitiorum prohibitionem [2]. Ergo de omnibus istis concupiscentiis debuerunt diversa præcepta dari.

5. Præterea, omne quod est contrarium præcepto, est peccatum mortale. Sed primi motus qui ex corrupta concupiscentia procedunt, non sunt peccata mortalia. Ergo non debuit dari præceptum de non concupiscendo.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod intentio legis est ut homines ad virtutem inducantur. Ad virtutem autem non sufficit ut actus virtutis qualitercumque fiat, sed oportet ut homo sciens et volens, et propter debitum finem, perseveranter et delectabiliter operetur. Similiter etiam non sufficit quod actus contrarius qualitercumque prætermittatur, nisi etiam voluntas illud faciendi derelinquatur, et passiones inclinantes ad actum illicitum ordinenentur. Et ideo in præceptis decalogi non debuit solum prohiberi actus illicitus, sed etiam concupiscentia illicitarum rerum.

Ad primum ergo dicendum, quod peccatum cordis et operis, sicut ibidem dictum est, quando conjunguntur, sunt unum peccatum. Sed quia quandoque in corde peccatur non perveniendo ad actum, tunc peccatum cordis a peccato exterioris operis distinguitur; et ideo etiam diverso præcepto prohibetur.

Ad secundum dicendum, quod præcepta affirmativa præcipiunt aliquem actum bonum: bonum autem consurgit ex didiversis coadunatis ad perfectionem suam, quod est ex una et tota causa, ut dicit Dionysius, *De divin. non.* cap. IV, § 30, col. 730, t. 1; et ideo hoc ipso quod aliquis bonus actus præcipitur, omnes conditiones implicantur quæ ad bonitatem requiruntur. Et ideo præcepta affirmativa non fuerunt distincta circa idem genus per præceptum operis et cordis. Peccatum autem quod præcepto negativo pro-

[1] Dist. XLII, q. 1, a. 1

[2] Sic codd., Parm.: « a vitiorum prohibitione. »

hibetur, contingit omnifariam ex singularibus defectibus, ut Dionysius ibid. dicit; et ideo ad diversa quæ possunt peccatum inducere, possunt diversa præcepta ordinari. Ideo tamen potius peccatum furti et mœchiæ hoc modo variatur per diversa præcepta, quam homicidium vel alia peccata, quia bonum, inquantum in se est, movet concupiscentiam; objectum autem furti et mœchiae, est aliquod bonum temporale; unde etiam per se concupiscentia horum sine progressu ad actum, habet quamdam delectationem; quod non contingit in homicidio, cujus objectum nocumentum illatum proximo, quod de se horrorem potius quam delectationem facit.

Ad tertium dicendum, quod non potest licite possideri domus proximi nisi dominio translato in alterum, et tunc desinit esse proximi; et ideo non simpliciter prohibetur concupiscentia domus, sed concupiscentia domus proximi, cum ipsum concupiscentiæ nomen, quia intensionem desiderii dicit, in quamdam superfluitatem sonare videatur, et ita in malum.

Ad quartum dicendum, quod concupiscentia curiositatis, quæ fit per oculos, reducitur ad concupiscentiam delectationis carnis, ad quam etiam reducuntur delectationes aliorum sensuum sicut ad principalius. Concupiscentia autem honoris, dignitatis, vel hujusmodi, reducitur ad concupiscentiam temporalium bonorum quorum dignitas numismate mensuratur. Et sic patet quod omnis concupiscentia aliquo modo istis duobus mandatis prohibetur, secundum regulam superius de intellectu præceptorum datam.

Ad quintum dicendum, quod lex non datur nisi rationem habenti; unde illa concupiscentia tantum directe præcepto legis prohibetur quæ ad rationis consensum pertingit, quæ peccatum mortale est. Concupiscentia autem quæ est in primis motibus non est contra legem, sed præter legem; et ideo peccatum veniale est.

ARTICULUS II.

Utrum lex Mosaica cohibeat tantum manum, an etiam animum.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod lex Mosaica non solum manum, sed etiam animum cohibere debeat. Ejusdem enim est animum ordinare ad virtutem, et cohibere a peccato. Sed lex Mosaica ordinat animum ad virtutem, ut patet Deut., vi, 5: *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo*. Ergo et ipsa etiam cohibet animum a peccato.

2. Præterea, concupiscentia in anima est. Sed lex vetus cohibet a concupiscentia, ut patet in his duobus præceptis. Ergo cohibet animum a peccato.

3. Si dicatur, quod non cohibeat ab omni concupiscentia; contra. Sub his duobus præceptis, ut dictum est, omnis concupiscentia prohibetur. Sed hæc duo præcepta in veteri lege edita sunt. Ergo totaliter animum a peccato cohibebat.

4. Si dicas, quod hoc intelligitur quo ad cæremonialia; contra. Cæremonialia enim legis non præcipiebant ab aliquo peccato abstinere, sed potius quid in figuram esset faciendum. Ergo non magis manum quam animum cohibebant.

5. Præterea, lex Moysi perfectior erat quam lex civilis. Sed lex civilis non tantum cohibet manum, sed etiam animum; alias ad virtutem non induceret, quæ principaliter in animo consistit. Ergo lex Mosaica non tantum cohibet malum, sed animum.

Sed contra, lex nova est perfectior quam lex vetus. Sed nihil potest esse perfectius quam cohibitio animi et manus. Ergo in lege veteri non cohibebatur utrumque.

Præterea, Matth. v, Dominus supra præcepta legis, quæ ad factum exterius pertinent, sicut de homicidio, facit additionem de interiori actu peccati, sicut de ira: quod non esset, si lex vetus animum cohiberet. Ergo lex vetus animum non cohibebat.

Præterea, nihil cohibet animum nisi gratia. Sed vetus lex gratiam non conferebat. Ergo animum non cohibebat.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod coactio legis, secundum Philosophum in fine Ethic., ad hoc necessaria est, ut illi qui persuasionibus ad bonum non inclinantur, per pœnas cogantur: unde cohibitio legis se extendit quantum pœna inflicta per legem. Sicut autem lex vetus infirmis animis non nisi terrena permittebat, ita etiam pro peccatis temporalem pœnam infligebat, oculum pro oculo, dentem pro dente. Pœnæ autem temporales pro peccatis animi infligi non possunt

nisi quatenus in actum exteriorem [1] prorumpunt ; alias enim ab homine de eis judicari non potest ; et ideo lex vetus manum et non animum cohibere dicebatur. Lex autem nova æterna promittit et comminatur in præmium et pænam ; æterna autem pœna ad illo judice infligitur qui est cordis scrutator; et ideo non solum manum, sed etiam animum cohibet : quod patet in hoc præcepto : *Non occides*, pro cujus transgressione lex vetus hominem occidebat : sed pro ira interiori lex nova pœnam æternam comminatur : *qui * enim irascitur fratri suo, reus erit concilio* ; Matth. v, 22.

...ui irasci- ... reus ... t judi-

Ad primum ergo dicendum, quod lex præceptis affrmativis et negativis animum ordinabat ad virtutem, et a vitio retrahebat : non tamen contra transgressores hujusmodi præceptorum pœnam aliquam ordinare poterat, secundum quam cohibere vel cogere dicitur ; et ideo non sequitur quod animum cohiberet.

Et per hoc patet solutio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod omnem concupiscentiam quantum ad genus suum lex prohibebat ; non tamen ab omni cohibebat per pœnas, sed solum ab ea quæ prorumpebat in actum.

Ad quartum dicendum, quod cæremonialia præcepta indicebant sacrificia pro certis peccatis, non autem ita pro peccatis cordis sicut pro peccatis operis ; et ita cæremonialia magis manum quam animum cohibebant.

Ad quintum dicendum, quod lex civilis quamvis intendat per cohibitionem pœnarum ad virtutes inducere, non tamen cogit per pœnas animum, sed solum manum.

ARTICULUS III.

Utrum lex vetus justificabat [2].

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod lex vetus justificabat et non occidebat. Matth., xix, 17 : *Si vis ad vitam ingredi, serva mandata* ; et loquitur de mandatis decalogi, sicut ibidem patet. Sed nullus ad vitam ingreditur nisi justificatus. Ergo lex vetus justificabat.

2. Præterea, lex est justitiæ quædam doctrina : quia est ars æqui et boni. Ergo non potest justificare nisi docendo justitiam. Sed lex vetus justitiam docebat : *nam concupiscentiam nesciebam* esse *peccatum, nisi lex diceret, Non concupisces* : Roman. vii, 7. Ergo lex vetus justificabat.

3. Præterea, omne quod removet dispositiones et causas mortis, non occidit, sed justificat. Lex vetus hoc faciebat, peccatum prohibendo. Ergo etc.

4. Præterea, in naturis ita contingit, quod unumquodque ut fit frequenter, ita natum est fieri, ut dicitur in II *Phys.*, text. 77. Si ergo lex vetus occidebat ut frequenter, tunc ad hoc nata erat. Sed omne quod naturam habet ordinatam ad occisionem, est malum. Ergo lex vetus fuisset mala ; quod falsum est.

5. Præterea, mors non sequebatur ex veteri lege, nisi per occasionem [3]. Sed etiam ex lege nova sequitur mors per occasionem : II *Cor.*, ii, 16 : *Aliis* sumus *odor mortis in mortem*. Sed propter hoc lex nova non dicitur occidens. Ergo nec lex vetus occidens, sed justificans, debet dici.

Sed contra, II *Corinth.*, iii, 6 : *Littera occidit, spiritus autem vivificat;* et loquitur de littera veteris legis. Ergo lex vetus non justificabat.

Præterea, Rom., x, 5 : *justitiam quæ ex lege est, qui fecerit homo, vivit * in ea.* Glossa [4] : « Qui operibus legis justificatur, temporalem habet mercedem, non apud Deum. » Sed vera justitia est quæ habet mercedem apud Deum. Ergo lex vetus non justificabat. * Vivet.

Præterea, qui justificatur ex operibus, non justificatur gratis. Sed justificatio legis non potest esse nisi per opera. Cum ergo vera justificatio sit gratis, ut patet Rom., iii, videtur quod lex non justificaret.

Solutio.—Respondeo dicendum, quod lex quodammodo justificabat, et quodammodo occidebat. Ad cujus intellectum sciendum est, quod justificare dupliciter hic potest accipi. Uno modo justitiam facere; alio modo justitiam docere. Justitia autem est duplex : quædam acquisita; quædam infusa. Justitia acquisita ex operibus causatur ; et per hunc modum lex civilis homines justos facit, inquantum per exercitium operum, habitum justitiæ in observatoribus causat ; et per hunc

[1] Al. : « in actu ex timore prorumpunt. »
[2] I. II *Summ. theol.*, q. c, a 12.
[3] Al. hic et infra : « per occisionem.»
[4] Ex Aug. desumpta in c. iii ep. *ad Galatas*, § 21, col. 2119, t. 3.

modum etiam lex Mosaica justificare poterat, justitiam acquisitam causando. Sed de hoc justitia nihil ad præsens. Justitia autem infusa a solo Deo effective est; unde lex per opera eam inducere non potest: sed per legem novam talis inducitur justitia, quia per sacramenta ejus gratia confertur, quæ justificat formaliter. Sacramenta vero veteris legis gratiam non conferebant, ut in IV lib.[1] dicetur; et ideo lex vetus nullo modo justificabat quasi justitiam causans, sed quasi justitiam docens: quia in observatione mandatorum ejus, forma justitiæ consistit. Occidere autem legis littera dicitur et quantum ad moralia, et quantum ad cæremonialia; sed differenter. Quia quantum ad cæremonialia, per se loquendo; tempore enim gratiæ revelatæ cœperunt esse mortifera. Sed quantum ad moralia non, nisi accidentaliter, inquantum ex ipsa lege peccatum prohibente, et auxilium gratiæ contra ipsum non ferente, infirmus periculum mortis sumebat tripliciter. Primo, quia ex hoc ipso quod peccati commemorationem faciebat ei in quo concupiscentia peccati extincta non erat, magis in ipsum exardescebat, sicut cum aqua ostenditur sitienti. Secundo, quia ex hoc ipso quod prohibebatur, ponebatur quasi in quodam alto et difficili ad habendum; et ideo mens humana peccato subjecta; vehementius in illud tendebat, sicut scriptum est Prov. IX, 17: *Aquæ furtivæ dulciores sunt.* Tertio quia lex prohibens, peccati specialem reatum addebat, inquantum non solum naturalem legem transgrediebatur, sed etiam legis scriptæ prævaricator erat.

Ad primum ergo dicendum, quod observatio mandatorum legis necessaria est ad vitam æternam consequendam, quia sine ea ad vitam æternam intrare non potest qui tempus habet operandi; non tamen observatio mandatorum legis ad vitam consequendam sufficiebat, nisi modus caritatis adjungeretur; quam lex nullo modo causare poterat; et ideo non perfecte justificabat.

Ad secundum dicendum, quod docere justitiam, non est justitiam facere perfecte, sed solum dispositive. Invenitur autem [2] aliqua lex, scilicet lex nova, quæ justitiam facit effective per sacramenta, quæ gratiam conferunt.

Ad tertium dicendum, quod per hoc probatur quod lex occidebat per se loquendo, sed dispositive justificabat.

Ad quartum dicendum, quod ratio sequeretur, si causa mortis esset ex lege; non autem erat ex ea, immo potius ad contrarium ordinata erat; sed causa mortis erat ex peccato eorum quibus lex dabatur; sicut causa mortis non est ex sole, si febricitantes ad solem stantes moriuntur.

Ad quintum dicendum, quod in lege nova non est aliquis defectus quin justificare possit, sicut erat in veteri lege; et ideo magis poterat accipi occasio mortis ex veteri lege quam nova. Ex nova enim lege non sequitur occasio mortis nisi contemnentibus ipsam, quia volentibus observare, auxilium præbet: sed lex vetus etiam volentibus observare, et deficientibus propter infirmitatem, occasio mortis erat.

ARTICULUS IV.

Utrum lex vetus promittebat tantum temporalia vel etiam æterna[3].

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod lex vetus non solum temporalia, sed æterna promittebat. Illud enim in lege promittitur quod merces legis ponitur. Sed Deus seipsum mercedem Abrahæ promisit, qui est bonum æternum, ut patet Genes. XV. Ergo non solum temporalia, sed æterna promittebat.

2. Præterea, quod promittitur in lege, est præmium virtutis. Sed præmium virtutis debet esse melius virtute. Cum igitur virtus sit melior omni mercede temporali, videtur quod lex terrena promittere non debuerit.

3. Præterea, illud quod est contra rationem virtutis, in lege fieri non debet. Sed virtuti contrarium est, et ejus corruptivum, ut actus ejus propter bonum terrenum fiat. Ergo promissio terrenorum in lege fieri non debuit.

Sed contra, illis solis potest homo ad bene faciendum invitari, quæ in pretio habet. Sed carnalis populus, cui lex vetus data fuit, sola bona temporalia in pretio habebat. Ergo eorum sibi promissio fieri debuit.

Præterea, I Corinth., XV, 46: *Non prius quod spirituale, sed quod animale.* Sed lex

[1] Dist. I, q. I, a. 5.
[2] Al. deest: « autem. »

[3] I. II *Summ. theol.*, q. XCIX, a. 6; q. CVII, a. 4.

vetus primo data erat. Ergo non spiritualis promissio, temporalis in ea fieri debuit.

QUÆSTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod lex vetus non differat a nova per radicem timoris et amoris. Differentia enim legis non attenditur ex diversitate observantium legem, sed posuit e converso; cum lex sit regula et mensura observantium ipsam. Sed facere aliquid ex timore vel amore contingit ex diversa dispositione observantium legem. Ergo penes hoc duæ leges non distinguuntur.

2. Præterea, nullus fructuose legem custodit, nisi qui ex amore eam observat. Sed in statu veteris legis multi fuerunt qui eam fructuose observabant, vitam æternam ex hoc promerentes. Ergo lex vetus et nova non distinguuntur per timorem et amorem.

3. Præterea, timor servilis, qui contra amorem dividitur, respicit pœnam. Sed majoris pœnæ comminatio fit in nova lege quam in veteri, ut patet Hebr., x, 29: *Quanto*, inquit, *putatis deteriora mereri supplicia qui Filium Dei conculcaverit?* Ergo lex nova magis in timore consistit quam vetus.

In contrarium est quod Augustinus, *De verb. apost.*, dicit, quod brevis differentia legis et Evangilii est timor et amor.

Præterea, Rom. VIII, 15: *Non accepistis spiritum servitutis iterum in timore*; dicit Glossa: « Præcepta in veteri lege timore servabantur. »

QUÆSTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod lex vetus non sit magis onerosa quam nova. Quod enim se habet ex additione ad aliud, plura contin et. Sed nova addit supra veterem, Matth., v. Ergo plura continet; et ita videtur difficilior.

2. Præterea, quanto est perfectior status virtutis, tanto majorem difficultatem habet: quia ars et virtus circa difficile et bonum sunt, ut dicitur in I *Ethic.* cap. II. Sed status novæ legis est perfectior quam status veteris. Ergo lex nova est difficilior.

3. Præterea, infirmis et parvulis levia onera sunt imponenda. Sed illi qui erant in veteri lege, parvulis comparantur; qui autem sunt in nova, viris perfectis, ut patet Gal., IV. Ergo lex nova est gravior quam vetus.

Sed contra est quod dicitur Matth., XI, 30: *Jugum meum suave est, et onus leve.*

Præterea, Actor., XV, 10, dicit Petrus de veteri lege: Hoc est onus quod nec nos nec patres nostri potuerunt portare. Ergo etc.

SOLUTIO I.—Respondeo didendum ad primam quæstionem, quod secundum Dionysium in V cap. *Ecclesiast. hierarch.*, lex nova media est inter Ecclesiam cælestem et statum veteris legis; et ideo æterna bona, quæ in cælesti Ecclesia palam et copiose exhibentur, in nova lege manifeste promittuntur; in veteri autem lege non promittebantur, nisi sub quibusdam figuris. Unde Hebr., x, 1, dicitur: *Umbram habens lex futurorum bonorum.* Et hoc propter tres causas præcipue. Primo ut ex his quæ cognoscebant, assuefierent etiam a Deo majora sperare. Secundo ut non solum cognitio, sed affectus, a temporalibus ad æterna manuduceretur Tertio, quia bona æterna nondum statim eis poterant exhiberi, nondum soluto pretio; unde dilatio promissorum inefficacem faceret apud infirmos promissionem.

Ad primum ergo dicendum, quod ubicumque promittuntur æterna in veteri lege, hoc est sub quadam figura et similitudine temporalium; et secundum hoc etiam Deus se mercedem Abrahæ constituit ad litteram, quasi remuneratorem in multiplicatione seminis et in terræ promissæ collatione. Vel dicendum, quod hoc intelligitur de promissione communiter omnibus facta in veteri lege, non autem de illa quæ fiebat specialiter ad aliquos perfectos viros, qui ad legem novam pertinebant.

Ad secundum dicendum, quod promissiones temporales non ponuntur in lege quasi præmia virtutum, sed quasi incitamenta quædam ad virtutem.

Ad tertium decendum, quod sicut facere aliquid timore pœnæ est contra rationem perfectæ virtutis, tamen ducit ad virtutem; ita etiam facere aliquid propter retributionem temporalem; et ideo sicut in lege fit comminatio pœnæ, ita etiam potest fieri promissio temporalis mercedis.

SOLUTIO II.—Ad secundam quæstionem dicendum, quod ex ipso modo legislationis apparet quod lex vetus est lex timoris,

lex autem nova lex amoris. Lex enim nova ex ostensione divinæ caritatis initium sumpsit: quia in effusione Sanguinis Jesu Christi, qui fuit perfectissimæ caritatis signum, novum Testamentum consummatum est. Lex autem vetus in ostensione divinæ potestatis, quæ timorem incutit, initium sumpsit; unde et in ipsa legislatione propter fulgura, voces, et tonitrua terror audientur invasit, ut dicerent: *Non loquatur nobis Dominus, ne forte moriamur*, Exod., xx, 19; et ideo vetus lex homines præcipue inducebat per comminationem pœnarum; nova vero lex per beneficia exhibita, et speranda; et hoc satis competebat statui humani generis, ut prius quasi rudis populus per timorem pœnæ cogeretur, postmodum vero per amorem in bono perficeretur; sicut enim timor est via ad amorem, ita lex vetus ad novam.

Ad primum ergo dicendum, quod ista differentia non tantum sumitur ex parte observantium legem, sed ex modo editionis legis, ud dictum est.

Ad secundum dicendum, quod illi qui in veteri lege ex amore legem observabant, perfecti erant; unde ad legem novam pertinebant, in qua est status perfectionis.

Ad tertium dicendum, quod quamvis lex nova majora supplicia comminetur, tamen comminatio suppliciorum non est principalis inductio in legem novam, sicut erat in lege veteri; sed magis promissio præmiorum, et commemoratio beneficiorum quæ ad amorem incitant; et ideo lex nova non timorem, sed amorem, principalem radicem habet.

Solutio III. — Ad tertiam quæstionem dicendum, quod difficile et onerosum mensuratur secundum virtutem sustinentis: aliquid enim onerosum mensuratur secundum virtutem sustinentis: aliquid enim onerosum est debili quod forti est leve. Et ideo de onere legis et Evangelii possumus loqui dupliciter: aut quantum ad gravitatem præceptorum secundum se, aut per comparationem ad virtutem observantium. Si primo modo; sic quantum ad mumerum præcepta veteris legis erant magis onerosa: quia lex vetus arctabat ad cæremonalia multa, et judicialia: lex autem nova ad moralia tantum, quæ etiam lex naturæ imperat, et in uno verbo abbreviatio dilectionis Dei et proximi concluduntur. Sed quantum ad explicationem istorum præceptorum, sic præcepta novæ legis quodammodo sunt difficiliora: quia magis explicatur virtus præceptorum moralium in nova lege quam veteri; et superaddit lex nova consilia, quamvis ad ea non cogat; et quædam etiam prohibet puæ lex vetus permittebat, infirmitate deferens, sicut libellum repudii, et hujusmodi. Si autem secundo modo, sic absolute lex vetus onerosior erat: tum quia auxilium gratiæ non conferabat ad mandata implenda, sicut nova facit; tum quia vetus lex per modum timoris cogebat ad hoc, ad quod nova lex ex amore inducit, qui omnia levia facit.

Ad primum ergo dicendum, quod additio novæ legis ad veterem vel est quantum ad consilia ad quæ nova lex non obligat, vel etiam quantum ad explicationem eorum quæ in veteri lege implicite habebantur; unde ex hoc non potest concludi quod lex nova sit gravior.

Ad secundum dicendum, qnod virtuosus ea quæ ad virtutem pertinet, delectabiliter exequitur, ut dicitur in I *Ethic.*, cap. IX [1]; et ideo virtus prefecta levius quantumcumque difficilia exequetur, quam carens virtute facilia: cui hoc ipsum triste est, quod a delectationibus illicitis abstineat.

Ad tertium dicendum, quod sicut qui tortuosa ligna dirigunt, ad partem contrariam magis deflectunt, ut sic ad rectitudinem etiam, ut dicitur in II *Ethic.*, cap. IX [2], veniatur [3]; ita tendentibus ad virtutem faciendum est, ut qui a rectitudine virtutis distorti fuerunt, magis a contrariis virtutis [4] abstrahantur. Et propter hoc etiam pœnitentibus graviora onera imponuntur quam innocentibus. Et ita etiam carnali populo et cervicoso majora opera imponenda fuerunt ad ejus duritiam edomandam, cum tamen modum ejus non excederent, sicut etiam infirmis diæta arctior, et pueris disciplina strictior imponitur.

EXPOSITIO TEXTUS.

« Non ancillam, etc. » Sciendum, quod ancilla dupliciter concupisci potest. Uno

[1] Vel XII.
[2] Vel XI.

[3] Parm.: « veniant. »
[4] Parm.: « vitiis. »

modo ad concubitum, et sic pertinet ad sextum præceptum ; alio modo ad dominium, et sic pertinet ad septimum.

« Audistis decem chordas psalterii.» Per decem chordas psalterii decem præcepta legis intelliguntur. Sicut enim David egregius psaltes sono citharæ et psalterii spiritum malum a Saul expellebat, ut dicitur I Re. XVI, et ursum et leonem interfecit, ut dicitur in eodem XVII, ita Christus qui per David significatur, corda nostra quasi psalterium his decem præceptis percutiens omnium mortalium peccatorum feras in nobis occidit, et virtutes perficit, quibus ad vitam pervenitur æternam, in qua cum Christo vivamus per omnia sæcula sæculorum. Amen.

FINIS VOLUMINIS NONI.

CHATILLON-SUR-SEINE (COTE-D'OR). — IMPRIMERIE E. CORNILLAC.

INDEX

DISTINCTIONUM, QUÆSTIONUM ET ARTICULORUM

QUI IN HOC VOLUMINE CONTINENTUR.

LIBER TERTIUS.

Prologus sancti Thomæ................ 1

DISTINCTIO PRIMA.

pag. 3.

Propter quid Filius Dei carnem assumpsit.
Quare Filius carnem assumpsit non Pater, vel Spiritus Sanctus.
Utrum Pater vel Spiritus Sanctus potuerit incarnari.
An Filius qui tantum carnem accepit, aliquid fecerit quod non Pater vel Spiritus Sanctus.

QUÆSTIO I. — 1. Utrum Deum incarnari fuerit possibile......................... 5
2. Utrum Deum incarnari fuerit congruum.......................... 7
3. Utrum si homo non peccasset, Deus fuisset incarnatus................. 11
4. Utrum decuerit Deum tantum differre incarnationem suam differe....... 14
QUÆSTIO II. — 1. Utrum una persona sine alia possit carnem assumere......... 16
2. Utrum magis conveniens fuerit Filium incarnari vel Patrem, vel Spiritum Sanctum....................... 18
3. Utrum Pater potuit carnem assumere, et etiam Spiritus Sanctus......... 20
4. Utrum Pater et Filius et Spiritus Sanctus possit eamdem numero naturam assumere...................... 22
5. Utrum una persona possit assumere duas humanas naturas............ 24

DISTINCTIO II.

pag. 27.

Utrum totam humanam naturam accepit, et quid nomine naturæ intelligit.
De unione Verbi et carnis mediante anima.
Quod simul assumpsit carnem et animam Verbum, nec caro prius est concepta quam assumpta.

QUÆSTIO I. — 1. Utrum natura humana sit præ aliis assumptibilis.............. 29
2. Utrum Filius Dei humanam naturam assumere debuit.................. 32
3. Utrum Filius Dei carnem humanam assumpserit..................... 34
QUÆSTIO II. — 1. Utrum assumpserit carnem mediante anima............... 37
2. Utrum natura humana sit assumpta mediante gratia................. 41
3. Utrum caro prius fuerit concepta quam assumpta....................... 43

DISTINCTIO III.

pag. 46.

De carne assumpta, qualis ante fuerit.
Quod nullus est sine peccato hic, excepta Virgine.
Quare Christus non fuit decimatus in Abraham sicut Levi.
Quare caro Christi non est dicta peccatrix, sed similis.
Quod adversatur illi sententiæ qua dicitur, carnem Christi non prius conceptam quam assumptam.

QUÆSTIO. I. — 1. Utrum beata Virgo fuerit ante sanctificata quam conceptio ejus finiretur......................... 49
2. Utrum beatissima Virgo per sanctificationem in utero fuerit totaliter ab originali mundata................ 52
QUÆSTIO II. — 1. Utrum Virgo aliquid active ad Christi conceptionem operata fuerit.......................... 56
2. Utrum generatio Christi ex Virgine sit naturalis vel miraculosa........... 59
QUÆSTIO III. — 1. Utrum conveniebat Virgini Salvatoris conceptionem nuntiari............................. 61
2. Utrum annuntiatio debuit fieri per angelum........................ 62
QUÆSTIO IV. — 1. Utrum caro Christi in antiquis patribus fuerit peccato obnoxia. 65
2. Utrum caro Christi fuit in antiquis patribus secundum quantitatem determinatam...................... 66
3. Utrum solus Christus in Abraham non fuerit decimatus................. 69

Quæstio V. — 1. Utrum corpus Christi fuerit ex purissimis Virginis sanguinibus 71
2. Utrum conceptio corporis Christi fuerit subito, vel successive 72
3. Utrum Christo sanctificari conveniat, scilicet ut indigeret sanctificatione. 75

DISTINCTIO IV.

pag. 77.

Quare Spiritui sancto tribuatur incarnatio, cum sit opus Trinitatis.
Quare dicatur Christus conceptus et natus de Spiritu Sancto.
Alia ratio quare dicatur natus de Spiritu Sancto.
Quare Apostolus dicit Christum factum, quem nos fatemur natum.

Quæstio I. — 1. Utrum efficientia conceptionis Christi debeat appropriari alicui personæ 79
2. Utrum Christus, secundum quod homo, possit dici filius Spiritus Sancti 81
Quæstio II. — 1. Utrum beata Virgo possit dici mater hominis Christi Jesu 83
2. Utrum debeat dici mater Dei 85
Quæstio III. — 1. Utrum illam conceptionem aliqua merita præcesserunt in antiquis patribus 86
2. Utrum gratia sit naturalis illi homini. 87

DISTINCTIO V.

pag. 89.

Si persona vel natura personam vel naturam assumpsit, et si natura Dei sit incarnata
De parte quæstionis perplexa.
An divina natura debeat dici caro facta.
Quare non accepit personam hominis cum assumpsit hominem, quod quidam probare nituntur.
Oppositiones quibus probatur personam accepisse personam.

Quæstio I. — 1. Utrum unio sit aliquid creatum 92
2. Utrum unio sit facta in natura 94
3. Utrum unio sit facta in persona, et si Christus est una persona 97
Quæstio II. — 1. Utrum assumere conveniat divinæ personæ 99
2. Utrum assumere conveniat naturæ ... 100
3. Utrum conveniat naturæ, remotis personis 100
Quæstio III. — 1. Utrum humana natura sit assumpta 101
2. Utrum anima separata sit persona 102
3. Utrum persona sit assumpta 103

DISTINCTIO VI.

pag. 105.

De intelligentia harum locutionum: « Deus est homo, » « Deus factus est homo, » etc., tres sententias ponit.
Prima est eorum, qui dicunt in incarnatione hominem quemdam ex anima et carne constitutum, et illum hominem factum esse Deum, et Deum illum hominem: et auctoritates quibus ita esse asserunt ponit.
Secunda est eorum qui dicunt hominem illum ex tribus substantiis, vel ex duabus naturis constare, et hunc fatentur esse unam personam ante incarnationem simplicem tantum, sed in incarnatione compositam: et auctoritates quibus se muniunt ponit.
Tertia est eorum qui non solum personam ex naturis compositam negant, sed etiam aliquem hominem, vel aliquam substantiam ibi ex anima et carne compositam diffitentur, et sic illa duo, scilicet animam et carnem, Verbo unita dicunt, ut non ex illis aliqua substantia vel persona componeretur, sed illis duobus velut indumento Deus vestiretur, ut mortalibus oculis appareret: qui rationem incarnationis secundum habitum accipiunt.
Deinde auctoritates inducit quibus sententiæ roborantur.
Quatuor species habitus distinguuntur.

Quæstio I. — 1. Utrum in Christo sint duæ hypostases 110
2. Utrum Filius Dei assumpserit hominem 114
3. Utrum homo dicat ibi compositum ex duabus substantiis tantum 115
Quæstio II. — 1. Utrum Christus sit duo naturaliter 116
2. Utrum in Christo non sit tantum unum esse 118
3. Utrum persona Verbi incarnationem sit composita 119
Quæstio III. — 1. Utrum in Christo fuerit aliqua compositio animæ et corporis .. 121
2. Utrum humana natura Verbo accidentaliter uniatur 122

DISTINCTIO VII.

pag. 125.

Deinde quæ singulis sententiis adversari videntur ponit.
Quo sensu dicitur Christus prædestinatus.
Quod non debet dici homo dominicus.

Quæstio I. — 1. Utrum hæc sit vera : « Deus est homo. » 129
2. Utrum Christus possit dici homo dominicus 132
Quæstio II. — 1. Utrum hæc sit vera, « Deus factus est homo. » 133
2. Utrum hæc sit vera : « Homo factus est Deus. » 134
Quæstio III. — 1. Utrum homo Christus sit prædestinatus Filius Dei 136
2. Utrum Filius Dei sit prædestinatus esse homo 137

DISTINCTIO VIII.

pag. 139.

An divina natura dici debeat nata de Virgine.
De gemina nativitate Christi qua bis natus est.

Quæstio Unica. — 1. Utrum solummodo in viventibus sit nativitas 140
2. Utrum humana natura sit nata in Christo 142

3. Utrum divina natura in Christo nata sit de Virgine.................... 143
4. Utrum ponendæ sint duæ nativitates Christi vel una.................... 144
5. Utrum in Christo sint duæ filiationes. 145

DISTINCTIO IX.

pag. 147.

De adoratione exhibenda humanitati Christi.

Quæstio I. — 1. Utrum latria sit virtus, vel donum 148
2. Utrum humanitati Christi exhibenda sit latria.......................... 152
3. Utrum latria debeatur Deo ratione potentiæ, an sapientiæ ac bonitatis... 157
Quæstio II. — 1. Utrum latria et dulia sint idem.......................... 158
2. Utrum dulia habeat diversas species.. 159
3. Utrum peccatores debeant honorari dulia.......................... 160

DISTINCTIO X.

pag. 161.

An Christus secundum quod homo, sit adoptivus.
An persona vel natura prædestinata sit.

Quæstio I. — 1. Utrum Christus secundum quod homo, sit Deus.................. 163
2. Utrum Christus, secundum quod homo, sit persona.......................... 166
Quæstio II. — 1. Utrum Deo conveniat aliquem in filium adoptare........... 168
2. Utrum omnibus creaturis conveniat adoptari, et an homines ex ipsa creatione adoptet..................... 170
Quæstio III. — 1. Utrum prædestinatio Christi sit de natura, an de persona.. 172

DISTINCTIO XI.

pag. 175.

Utrum Christus sit creatura, vel factus.
De perfidia et pœna Arii.

Quæstio Unica. — 1. Utrum Filius Dei sit creatura.......................... 176
2. Utrum Christus sit creatura.......... 179
3. Utrum Christus secundum quod homo, sit creatura...................... 180
4. Utrum ea quæ sunt humanæ naturæ, possint dici de Filio Dei........... 182

DISTINCTIO XII.

pag. 184.

An homo ille semper fuerit, vel cœperit esse.
An Deus alium sumere potuerit, vel aliunde quam de genere Adæ.
Si homo ille potuerit peccare, vel non esse Deus.
Oppositio quod etiam unita Deo potuit peccare.
Si Deus potuit assumere hominem in sexu muliebri.

Quæstio I. — Utrum hæc sit vera : « Iste homo incepit esse. »................. 185
Quæstio II. — 1. Utrum Christus potuit peccare........................... 187
2. Utrum Christus habuit potentiam peccandi.......................... 188
Quæstio III. — 1. Utrum Christus debuit aliquem sexum accipere............. 189
2. Utrum debuerit carnem assumere ab utroque sexu...................... 191

DISTINCTIO XIII.

pag. 192.

De sapientia et gratia hominis Christi, an in eis proficere potuerit.
An Ambrosius adversetur huic sententiæ.
Quomodo intelligantur ejus verba.

Quæstio I. — 1. Utrum in Christo fuerit gratia habitualis perficiens animam ejus.......................... 194
2. Utrum Christus habuerit gratiæ plenitudinem........................ 195
Quæstio II. — 1. Utrum Christus sit caput Ecclesiæ, secundum quod homo.. .. 199
2. Utrum Christus, secundum quod homo, sit caput angelorum.............. 201
Quæstio III. — 1. Utrum gratia unionis sit creata.......................... 204
2. Utrum gratia unionis sit idem quod gratia capitis...................... 206

DISTINCTIO XIV.

pag. 209.

Si anima Christi habuit sapientiam parem cum Deo, et si omnia scit quæ Deus.
Quare Deus non dedit illi animæ potentiam omnium ut scientiam.

Quæstio Unica. — 1. Utrum in Christo sit aliqua scientia creata............... 211
2. Utrum anima Christi videndo Verbum comprehendat ipsum.............. 216
3. Utrum anima Christi, secundum illam scientiam qua cognoscit res in propria natura, cognoscat omnia...... 221
4. Utrum anima Christi habuit omnipotentiam, sicut et omnium scientiam........................... 226

DISTINCTIO XV.

pag. 228.

De hominis defectibus quos assumpsit Christus.
De propassione, et passione timoris, vel tristitiæ.
De quibusdam capitulis obscuris Hilarii, quibus a carne Christi dolores passionis submoveri videntur.
De tristitia Christi, et ejus causa secundum eumdem.

Quæstio. — 1. Utrum Christus naturam humanam cum defectibus et infirmitatibus accipere debuit..................... 232
2. Utrum omnes defectus præter peccatum accipere debuit.................. 233
3. Utrum hujusmodi defectus susceperit, vel contraxerit.................. 234

Quæstio II. — 1. Utrum corpus pati possit. 235
2. Utrum Christus tristitiam habuerit. . 238
3. Utrum in Christo fuerit verus dolor in sensu........................ 241

DISTINCTIO XVI.

pag. 248.

An in Christo fuerit necessitas patiendi et moriendi, quæ est defectus generalis.
De statibus hominis, et quid Christus de singulis acceperit.

Quæstio I. — 1. Utrum necessitas moriendi tantum sit homini ex peccato........ 249
2. Utrum in Christo fuit necessitas moriendi..... 250
3. Utrum necessitas moriendi vel patiendi subsit in Christo voluntati humanæ 252
Quæstio II. — 1. Utrum claritas quæ fuit in Christi corpore in transfiguratione, fuerit vera, et utrum fuerit imaginaria... 253
2. Utrum claritas illa fuerit gloriosa.... 254

DISTINCTIO XVII.

pag. 256.

Si omnis Christi oratio vel voluntas impleta sit.
De voluntatibus Christi secundum duas naturas.
De capitulis quibusdam Ambrosii et Hilarii, ubi de dubitatione et timore Christi agitur.

Quæstio Unica. — Utrum in Christo fuerit voluntas alia quam divina........ 259
2. Utrum voluntas humana in Christo divinæ voluntati semper conformis fuerit in volito.... 262
3. Utrum Christo fuerit conveniens orare 265
4. Utrum Christus, secundum quod homo, dubitaverit 268

DISTINCTIO XVIII.

pag. 270.

Si Christus meruit sibi et nobis; et quid sibi, et quid nobis.
Quod a conceptu meruit Christus sibi hoc quod per passionem.
De eo quod scriptum est: *Donavit illi nomen quod est super omne nomen.*
Si Christus sine omni merito habere valuit quod merito obtinuit.
De causa passionis et mortis Christi.

Quæstio Unica.— 1. Utrum in Christo sit aliqua operatio præter divinam...... 272
2. Utrum Christus potuerit mereri...... 274
3. Utrum Christus ab instanti suæ conceptionis potuerit mereri.... 276
4. Utrum Christus meruit sibi immortalitatem........................ .. 277
5. Utrum Christus meruerit sibi per passionem........... 281
6. Utrum Christus potuerit nobis mereri. 282

DISTINCTIO XIX.

pag. 284.

Qualiter a diabolo et a peccato redemit nos Christus per mortem.
Cur Deus homo est mortuus.
Quomodo a pœna redemit nos Christus,
Quomodo pœnam nostram portavit.
Si Christus solus redemptor ut mediator debet dici.
De mediatore.
Secundum quam naturam sit mediator.

Quæstio Unica.—1. Utrum per passionem Christi simus liberati a peccato............ 287
2. Utrum simus liberati a diabolo per passionem Christi 290
3. Utrum per passionem Christi a pœna æterna liberati sumus............. 291
4. Utrum Christus debeat dici redemptor ratione prædictæ liberationis...... 293
5. Utrum Christus reconciliaverit nos Deo. 295

DISTINCTIO XX.

pag. 298.

Quod alio modo potuit liberare hominem; et quare potius isto.
Qua justitia sit victus diabolus.
De causa inter Deum, et hominem, et diabolum.
De traditione Christi facta a Juda, a Deo, et a Judæis.
Utrum Christi passio sit opus Dei, vel Judæorum.

Quæstio Unica.— 1. Utrum humana natura fuerit reparanda.................... 300
2. Utrum aliqua pura creatura potuerit satisfacere pro humana natura..... 303
3. Utrum debuerit fieri satisfactio per passionem Christi.................. 304
4. Utrum fuerit possibilis alius modus satisfaciendi...................... 305
5. Utrum Deus Pater Filium tradiderit ad passionem...................... 307

DISTINCTIO XXI.

pag. 309.

Si in Christi morte separata fuit anima vel caro a Verbo.
Qua ratione dicitur Christus mortuus vel passus.

Quæstio. I. — 1. Utrum in morte Christi Deitas a carne separata sit........... 311
2. Utrum corpus Christi post mortem debuerit dissolvi.................... 313
3. Utrum Filius Dei debeat dici mortuus 314
Quæstio II. — 1. Utrum necesse fuerit Christum resurgere.................... 315
2. Utrum Christus debuerit tertia die resurgere 316
3. Utrum Christus debuerit probare resurrectionem suam argumentis..... 317
4. Utrum argumentum sumptum ex visibili apparatione fuerit conveniens.. 319

DISTINCTIO XXII.

pag. 323.

Si Christus in morte fuit homo.
Si Christus ubicumque est sit homo.
Quod Christus ubique est totus, sed non totum; ut totus est homo, vel Deus, sed non totum.

Si ea quæ dicuntur de Deo, vel Filio Dei, possint dici de homine illo, vel de filio hominis.

Quæstio I. — 1. Utrum Christus in triduo quo jacuit in sepulcro, potuerit dici homo. 325
2. Utrum Christus ubique fuerit homo.. 327
Quæstio II. — 1. Utrum Christus ad inferos descenderit........................ 328
2. Utrum Christus limbum patrum illuminaverit... 330
Quæstio III. — 1. Utrum Christus debuerit ascendere.......................... 333
2. Utrum motus ascensionis fuerit violentus.......................... 334
3. Utrum Christus ascenderit super omnes cælos....................... 337

DISTINCTIO XXIII.

pag. 339.

Si Christus habuit fidem, spem, et caritatem.
Quid sit fides.
Quid sit credere Deum, vel Deo, vel in Deum.
De informi qualitate mentis, quæ in malo Christiano est.
Quod fides est de his quæ non videntur proprie, ipsa tamen videtur ab eo in quo est.
Descriptio fidei.
Quare sola fides dicitur fundamentum.
An illa descriptio conveniat spei.

Quæstio I. — 1. Utrum indigeamus habitibus in operationibus humanis........... 342
2. Utrum habitus in nobis existens cognosci possit........... 344
3. Utrum virtutes sint habitus, vel potentiæ............................ 346
4. Utrum habitus intellectuales possint dici virtutes..................... 348
5. Utrum virtutes theologicæ sint tantum tres..... 352
Quæstio. II. — 1. Utrum definitio Apostoli quam ponit de fide, sit conveniens secundum omnem partem..... 353
2. Utrum credere sit cum assensu cogitare............................ 355
3. Utrum fides sit in voluntate sicut in subjecto......................... 359
4. Utrum fides sit virtus, et utrum sit habitus......................... 361
5. Utrum fides sit prior aliis virtutibus.. 363
Quæstio III. — 1. Utrum fides formetur per caritatem 364
2. Utrum fides informis sit donum Dei, vel habitus acquisitus.......... .. 367
3. Utrum fides informis sit in dæmonibus............................ 368
4. Utrum fides informis evacuetur adveniente caritate.................. 369

DISTINCTIO XXIV.

pag. 372.

Quomodo intelligitur quod scriptum est : *Ut cum factum fuerit credatis.*
Si Petrus habuit fidem passionis quando vidit hominem illum pati.
Si aliqua sciuntur quæ creduntur.

Quæstio Unica. — 1. Utrum veritas increata sit objectum fidei.................... 373
2. Utrum fides possit esse de visis...... 376
3. Utrum necessarium sit homini credere aliquid cujus non habet scientiam.. 379

DISTINCTIO XXV.

pag. 382.

De fide antiquorum.
De fide simplicium
Quæ ante adventum credere sufficiebant.
De fide Cornelii.
De æqualitate fidei, spei, et caritatis, et operis.

Quæstio I. — 1. Utrum definitio Richardi de S. Victore de articulo sit competens. 384
2. Utrum articuli convenienter distinguantur in symbolo............... 386
Quæstio II. — 1. Utrum explicatio fidei sit de necessitate salutis............... 389
2. Utrum per successionem temporum fides profecerit.................. 393

DISTINCTIO XXVI.

pag. 398.

De spe quid sit.
De quibus sit spes.
Quomodo differant fides et spes.
Si in Christo fuerit fides vel spes.
Si justi in inferno fidem et spem habuerunt.

Quæstio I. Utrum spes sit passio......... 399
2. Utrum spes sit in alia vi quam in concupiscibili...................... 400
3. Utrum spes differat ab aliis passionibus, scilicet timore etc............ 402
4. Utrum spes sit principalis passio, vel amor, vel desiderium, vel audacia, vel pœnitentia................... 405
5. Utrum spes possit esse in parte intellectiva.......................... 406
Quæstio II. 1. Utrum spes sit virtus....... 408
2. Utrum spes sit virtus theologica..... 409
3. Utrum spes sit virtus distincta ab aliis. 411
4. Utrum spes habeat certitudinem in suo actu....................... ... 413
5. Utrum in Christo fuerit spes........ 414

DISTINCTIO XXVII.

pag. 417.

De caritate Dei, et proximi, quæ in Christo et in nobis est.
Quid sit caritas.
Si eadem caritate diligitur Deus et proximus.
Quare dicuntur duo mandata caritatis.
De modo diligendi.
De impletione illius mandati : *Diliges Deum ex toto corde tuo*, etc,
Quod alterum mandatum in altero est.
Quæ caritate diligenda sunt.

Quæstio I — 1. Utrum definitio Dionysii de amore, secundum omnem partem suam sit bona...... 419
2. Utrum amor sit tantum in concupiscibili........................... 422
3. Utrum amor sit prima et principalior affectio animæ.................. 424
4. Utrum cognitio sit altior amore..... 426

Quæstio II. — 1. Utrum caritas sit idem quod concupiscentia, vel quid sit caritas.......... 429
2. Utrum caritas sit virtus.......... 431
3. Utrum subjectum caritatis sit ratio... 433
4. Utrum caritas sit una virtus vel plures. 434
Quæstio III. — 1. Utrum Deus per essentiam suam in statu viæ possit a nobis amari.......... 439
2. Utrum Deus possit totaliter diligi.... 440
3. Utrum dilectio qua Deum diligimus, habeat modum.......... 441
4. Utrum modus diligendi qui est in præcepto, possit in via servari........ 442

DISTINCTIO XXVIII.

pag. 443.

Si jubemur totum proximum diligere, et nos totos.
Si in dilectione proximi includitur dilectio angelorum.
Quid sit proximus, et quod hoc nomen ad aliquid est.
Quibus modis dicitur proximus.

Quæstio Unica. — 1. Utrum virtutes sint diligendæ ex caritate.......... 445
2. Utrum creaturæ irrationales ex caritate sint diligendæ.......... 446
3. Utrum angeli ex caritate sint diligendi.......... 447
4. Utrum ad malos homines caritatem habere debeamus.......... 447
5. Utrum dæmones ex caritate sint diligendi.......... 448
6. Utrum homo debeat seipsum ex caritate diligere.......... 449
7. Utrum diligere debeamus corpora nostra ex caritate.......... 450

DISTINCTIO XXIX.

pag. 452.

De ordine diligendi, quid prius, quid posterius.
An omnes homines pariter diligendi sunt.
De gradibus caritatis.
An proximus sit tantum diligendus quantum nos.
An pari affectu sint omnes diligendi.

Quæstio Unica. — 1. Utrum caritas habeat ordinem.......... 454
2. Utrum ordo caritatis sit attendendus secundum affectum, vel secundum effectum.......... 455
3. Utrum Deus sit super omnia diligendus ex caritate.......... 457
4. Utrum in dilectione Dei possit haberi respectus ad aliquam mercedem... 458
5. Utrum homo magis debeat seipsum ex caritate diligere quam proximum. 460
6. Utrum homo debeat magis ex caritate diligere extraneos quam propinquos.......... 461
7. Utrum pater sit maxime diligendus, vel filii, vel benefactores; vel seipsum debeat diligere, vel uxorem, vel fratres, vel matrem.......... 463
8. Utrum gradus caritatis convenienter distinguantur.......... 465

DISTINCTIO XXX.

pag. 468.

Si melius est diligere amicos quam inimicos.

Quæstio unica. — 1. Utrum omnes teneantur diligere inimicos.......... 470
2. Utrum omnes teneantur ostendere inimicis signa caritatis.......... 471
3. Utrum majoris meriti sit diligere amicum vel inimicum.......... 473
4. Utrum diligere proximum sit magis meritorium quam diligere Deum... 474
5. Utrum meritum consistat principaliter in caritate.......... 476

DISTINCTIO XXXI.

pag. 477.

Si caritas semel habita amittatur.
Quare fides, spes et scientia dicuntur evacuari, et non caritas, cum et ipsa sit ex parte.
Si Christus ordinem diligendi servavit quem nos.

Quæstio I. 1. Utrum qui habet caritatem, possit eam amittere.......... 479
2. Utrum liber vitæ sit quid creatum... 481
3. Utrum quælibet caritas possit resistere cuilibet tentationi.......... 483
4. Utrum homo semper resurgat in minori caritate.......... 484
Quæstio II. — 1. Utrum fides evacuetur in patria.......... 487
2. Utrum caritas viæ evacuetur in patria. 489
3. Utrum ordo dilectionis qui modo est, fuerit in Christo, vel in sanctis qui sunt in patria.......... 490
4. Utrum scientia quam modo habemus, totaliter tolletur.......... 492

DISTINCTIO XXXII.

pag 494.

De caritate Dei.
Quomodo Deus dicitur magis diligere, vel minus hunc vel illum.
Quod dupliciter inspicienda est dilectio Dei.
Si quis magis vel minus diligitur a Deo uno tempore quam alio.
Si Deus ab æterno dilexit reprobos.

Quæstio Unica. — 1. Utrum Deo competat creaturam amare.......... 495
2. Utrum Deus diligat omnem creaturam 496
3. Utrum Deus ab æterno dilexerit creaturas.......... 497
4. Utrum Deus omnia æqualiter diligat. 498
5. Utrum Deus plus diligat justum præscitum, quam peccatorem prædestinatum.......... 499

DISTINCTIO XXXIII.

pag. 501.

De quatuor virtutibus principalibus.
Utrum hæ virtutes fuerunt in Christo, et sunt in Angelis.
De actibus earum.

Quæstio I. — 1. Utrum omnes virtutes morales sint una virtus.............. 502
2. Utrum virtutes morales insint a natura. 506
3. Utrum virtutes morales consistant in medio...................... .. 510
4. Utrum virtutes morales maneant in patria.......................... 513
Quæstio II. — 1. Utrum aliquæ virtutes debeant dici cardinales........... 515
2. Utrum prudentia habeat aliquam materiam specialem.................. 519
3. Utrum prudentia habeat actum virtutis distinctum ab aliis............. 521
4. Utrum aliqua potentia animæ sit subjectum alicujus virtutis........... 523
5. Utrum aliæ virtutes cardinales reducantur ad prudentiam sicut ad principaliorem, vel causam........... 527
Quæstio III. — 1. An memoria præteritorum, intelligentia præsentium et providentia futurorum sint partes prudentiæ, sicut dicit Tullius...... 529
2. Utrum continentia, clementia et modestia sint partes temperantiæ, sicut dicit Tullius..................... 533
3. Utrum magnificentia, fidentia, patientia, perseverantia bene assignentur a Tullio esse partes fortitudinis...... 536
4. Utrum religio, pietas, gratia, vindicatio, observantia, veritas sint partes justitiæ, sicut dicit Tullius......... 539

DISTINCTIO XXXIV.

pag. 545.

De septem donis Spiritus sancti.
Utrum sint virtutes, et sint in Angelis.
Utrum in Christo fuerint.
De timorum distinctione.
De timore casto, et servili, et initiali.
Quomodo differant castus, et servilis et initialis.
Quomodo timor servilis et initialis dicuntur initium sapientiæ, sed differenter.
Quomodo castus timor permanet in æternum.
Si timor pœnæ qui fuit in Christo, fuit servilis, vel initialis.

Quæstio I. — 1. Utrum dona sint virtutes. 548
2. Utrum dona debeant esse plura quam septem......................... 551
3. Utrum dona maneant in patria...... 554
4. Utrum beatitudines respondeant singulis donis.......... 555
5. Utrum fructus correspondeant donis. 559
6. Utrum petitiones respondeant donis.. 561
Quæstio II. — 1. Utrum definitio Damasceni de timore sit bona........... 564
2. Utrum timor servilis sit a Spiritu sancto 567
3. Utrum timor castus sit idem in substantia cum timore servili.......... 569
Quæstio III. — 1. Utrum fortitudo quæ est donum, differat a fortitudine quæ est virtus.......................... 572
2. Utrum pietas sit donum........... 575

DISTINCTIO XXXV.

pag. 578.

De sapientia et scientia quomodo differant.
In quo differat sapientia ab intellectu.
Utrum intellectus, et scientia, quæ inter dona numerantur, sint illa quæ naturaliter habet homo.
Quod sapientia ista Dei est, nec est illa quæ Deus est.

Quæstio I. — 1. Utrum vita convenienter dividatur per activam et contemplativam.................................. 579
2. Utrum vita contemplativa consistat tantum in actu cognitivæ.......... 581
3. Utrum vita activa consistat tantum in his quæ sunt ad alterum.......... 583
4. Utrum activa vita sit nobilior quam contemplativa.................... 586
Quæstio II. — 1. Utrum sapientia sit donum... 589
2. Utrum intellectus sit donum........ 591
3. Utrum donum scientiæ sit tantum de humanis 593
4. Utrum consilium sit donum......... 595

DISTINCTIO XXXVI.

pag. 598.

De connexione virtutum, quæ non separantur.
An cunctæ virtutes pares sint in quocumque.
Quomodo in caritate tota lex pendet.

Quæstio Unica. — 1. Utrum virtutes politicæ sint connexæ................ 600
2. Utrum virtutes gratuitæ sint connexæ 602
3. Utrum dona sint connexa........... 603
4. Utrum virtutes sint æquales..... .. 604
5. Utrum vitia sint connexa........... 605
6. Utrum modus caritatis sit in præcepto 606

DISTINCTIO XXXVII.

pag. 608.

De decem mandatis quomodo contineantur in duobus.
Quare idolum nihil esse in mundo dicitur.
Quare in Spiritu sancto proprie dicitur fieri remissio peccatorum.
De sensu spirituali et carnali legis,
De furto.
De mendacio.

Quæstio Unica. — 1. Utrum fuerit necessarium tradi legem scriptam......... 610
2. Utrum præcepta decalogi convenienter assignentur.................. 611
3. Utrum omnia legis præcepta ad hæc decem ordinentur................ 615
4. Utrum præcepta decalogi sint dispensabilia 617
5. Utrum fuerit conveniens observationem sabbati præcipere............ 618
6. Utrum usuras accipere sit peccatum.. 621

DISTINCTIO XXXVIII.

pag. 623.

De triplici genere mendacii.
De octo speciebus mendacii.
Quid sit mendacium.
Quid mentiri.

Quod omne mendacium peccatum sit, sive prosit sive non, et quare.
In quibus rebus cum periculo erratur, vel non.
De Jacob, si mentitus fuit.

QUÆSTIO UNICA. — 1. Utrum definitio mendacii in *Littera* sit conveniens.......... 625
2. Utrum divisio mendacii in *Littera* sit conveniens...................... 626
3. Utrum omne mendacium sit peccatum 627
4. Utrum omne mendacium sit peccatum mortale 629
5. Utrum gradus mendaciorum convenienter assignentur in *Littera*.......... 631

DISTINCTIO XXXIX.

pag. 633.

De perjurio.
An sit perjurium quod non est mendacium.
De triplici modo perjurii.
An juratio sit malum.
De juramento quod fit per creaturas.
Quæ juratio sit gravior, an quæ fit per Deum, an quæ fit vel per creaturas, vel per Evangelium.
Quid est dicere per Deum.
De illis qui jurant per falsos deos.
Quod juramentum vel promissio contra Deum facta non est tenenda.
Si est perjurus qui non facit quod incaute jurat.
De illis qui verborum calliditate jurant.
De illo qui cogit aliquem jurare.

QUÆSTIO UNICA. — 1. Utrum jurare sit idem quod Deum in testem invocare.......................... 636
2. Utrum juramentum sit de per se appetendis........................ 637
3. Utrum juramentum incautum sit obligatorium........................ 640
4. Utrum perjurium sit mandacium juramento firmatum.................. 642
5. Utrum omne perjurium sit peccatum mortale 643

DISTINCTIO XL.

pag. 645.

Quare lex dicitur comprimere manum, non animum.
Quæ sit littera occidens.
De legis et Evangelii distantia.

QUÆSTIO UNICA. — 1. Utrum duo præcepta de concupiscentia convenienter assignentur.......................... 646
2. Utrum lex Mosaica cohibeat tantum manum, an etiam animum........ 647
3. Utrum lex vetus justificabat........ 648
4. Utrum lex vetus promittebat tantum temporalia, vel etiam æterna....... 649

FINIS INDICIS VOLUMINIS NONI.

CHATILLON-SUR-SEINE — COTE-D'OR — IMPRIMERIE E. CORNILLAC